



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

FRANCISCO DOS SANTOS MOUTINHO

A relação entre Trindade económica e Trindade imanente

A releitura de Luis F. Ladaria do Axioma Fundamental de Karl Rahner

Dissertação Final

sob orientação de:

Professor Doutor Alexandre Coutinho Lopes de Brito Palma

Lisboa
2025

AGRADECIMENTOS

A Deus, Trindade Santa, fonte da Sabedoria, por todos os dons que me concedeu ao longo da produção desta dissertação.

À minha família, por toda o incentivo que incansavelmente me deram ao longo do estudo da teologia e, de um modo particular, desta dissertação.

À comunidade do Seminário dos Olivais, particularmente ao Curso São Josemaría Escrivá por toda a amizade, preocupação e ajuda.

Ao meu orientador, Professor Doutor Dom Alexandre Palma, que, desde o início, me acompanhou e ajudou prontamente em tudo aquilo que precisava para a realização desta dissertação.

Àqueles que leram e ajudaram na revisão desta dissertação, nomeadamente, ao António Lopes e ao Henrique Filipe.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS.....	3
RESUMO	6
ABSTRACT	7
SIGLAS E ABREVIATURAS.....	8
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: A FORMULAÇÃO E RECEÇÃO DO AXIOMA FUNDAMENTAL DE KARL RAHNER	13
1.1. POSSÍVEIS PRECEDENTES DO AXIOMA FUNDAMENTAL.....	13
1.1.1. <i>Formulações de outros autores</i>	13
1.1.2. <i>Precedentes na obra de Karl Rahner</i>	16
1.2. O AXIOMA FUNDAMENTAL.....	18
1.2.1. <i>Crítica rahneriana à abordagem da doutrina trinitária</i>	18
1.2.2. <i>Formulação e fundamentação do Axioma Fundamental</i>	25
1.2.2.1. O caso específico da encarnação do Verbo.....	26
1.2.2.2. A teologia da graça.....	28
1.2.2.3. A finalidade do axioma.....	29
1.3. CRÍTICAS AO AXIOMA FUNDAMENTAL	30
1.3.1. <i>Como entender o vice-versa?</i>	30
1.3.2. <i>Discussão em torno do vice-versa</i>	32
CAPÍTULO II: DE RAHNER A LADARIA: UMA LEITURA RECONCILIADORA DO AXIOMA FUNDAMENTAL.....	35
2.1. EXPOSIÇÃO DO AXIOMA RAHNERIANO.....	35
2.2. LEITURA DE LADARIA DO AXIOMA FUNDAMENTAL	37
2.2.1. <i>A Trindade económica como manifestação da Trindade imanente</i>	39
2.2.1.1. Separação Neoescolástica.....	39
2.2.1.2. Separação Moderna.....	46
2.2.2. <i>A Trindade imanente como origem da comunicação livre e gratuita na economia</i> 49	
2.2.2.1. Liberdade e necessidade em Deus	51
2.2.2.2. Liberdade na economia da salvação.....	53
2.2.2.3. Dimensão kenótica na economia da salvação.....	54
2.2.2.4. Efeito da economia da salvação na Trindade imanente.....	56
2.3. CONCLUSÕES DO AUTOR: DAS MISSÕES ÀS PROCESSÕES, O MODO <i>QUASI</i> NOVO DA VIDA INTRATRINITÁRIA E A NECESSIDADE DO <i>VICE-VERSA</i>	59
CAPÍTULO III: LEITURA CRÍTICA DE ALGUNS ASPETOS DA TEOLOGIA TRINITÁRIA DE LADARIA	61
3.1. UNIDADE E DISTINÇÃO NA TRINDADE IMANENTE: O CONCEITO DE <i>PERSONA</i>	61
3.1.1. <i>A Trindade imanente como um nós</i>	61
3.1.2. <i>A unidade da Trindade imanente</i>	62
3.1.3. <i>A Trindade como ser em constante relação de amor</i>	66
3.1.4. <i>A unidade da essência</i>	68
3.2. ABORDAGEM SISTEMÁTICA DA PESSOA DO PAI	69
3.2.1. <i>O Pai é o Deus uno?</i>	69
3.2.2. <i>O Pai como pessoa em relação na Trindade</i>	71

3.2.3. <i>Possibilidade de uma kénosis na Trindade imanente?</i>	76
3.3. O PAPEL DO ESPÍRITO SANTO NA ECONOMIA E NA IMANÊNCIA	78
3.3.1. <i>A relação económica Filho-Espírito Santo</i>	78
3.3.2. <i>A relação imanente Pai-Filho no Espírito Santo</i>	84
CONCLUSÃO	89
BIBLIOGRAFIA	93

RESUMO

Esta dissertação aborda a relação entre a Trindade económica e a Trindade imanente, tendo como ponto de partida uma das formulações mais emblemáticas do séc. XX no que à teologia trinitária diz respeito, a saber, o axioma fundamental de Karl Rahner. Neste sentido, o primeiro capítulo explora a teologia rahneriana, buscando possíveis precedentes desta formulação. Posteriormente, investiga-se a própria formulação em si e suas consequências na teologia e, por fim, a receção e interpretação do axioma por parte de alguns teólogos. Uma vez apresentado o ponto de partida, o segundo capítulo introduz o autor central deste estudo, nomeadamente, o teólogo espanhol Luis F. Ladaria, e a sua interpretação e reformulação do axioma rahneriano. Por fim, o último capítulo explora três temáticas, trabalhadas por Ladaria, inseridas no âmbito da teologia trinitária: o binómio unidade-trindade, a pessoa do Pai no seio da Trindade e a pessoa do Espírito Santo e suas relações com as demais pessoas divinas. Esta abordagem pretende mostrar a influência que os pressupostos oferecidos pelo axioma de Rahner e aprofundados na reformulação assumida por Ladaria estão presentes na sua reflexão e crítica teológica na área do pensamento sobre a Trindade.

Palavras-chave: Rahner; Ladaria; Axioma Fundamental; Trindade económica; Trindade imanente

ABSTRACT

This dissertation deals with the relationship between the economic Trinity and the immanent Trinity, taking as its starting point one of the most emblematic formulations of the 20th century as far as Trinitarian theology is concerned, namely Karl Rahner's fundamental axiom. In this sense, the first chapter explores the Rahnerian theology, looking for possible precedents for this formulation. This will be followed study of the formulation itself and its consequences for theology and, finally, of its reception and interpretation by some theologians. Once the starting point has been presented, the second chapter introduces the central author of this study, namely the Spanish theologian Luis F. Ladaria, and his interpretation and reformulation of the Rahnerian axiom. Finally, the last chapter explores three themes worked on by Ladaria within the framework of Trinitarian theology: the unity-Trinity binomial, the person of the Father within the Trinity and the person of the Holy Spirit and his relationship with the other divine persons. This approach aims to show the influence that the presuppositions offered by Rahner's axiom and deepened in the reformulation assumed by Ladaria are present in his own reflection and theological criticism in the area trinitarian Theology.

Keywords: Rahner; Ladaria; Fundamental Axiom; Economic Trinity; Imanent Trinity

SIGLAS E ABREVIATURAS

Livros Bíblicos

Gn – Livro dos Génesis

Ex – Livro do Êxodo

Jo – Evangelho segundo São João

Mt – Evangelho segundo São Mateus

Mc – Evangelho segundo São Marcos

Lc – Evangelho segundo São Lucas

F1 – Carta de São Paulo aos Filipenses

Hb – Carta aos Hebreus

1 Jo – Primeira Epístola de São João

Outras siglas e abreviaturas

a. – artigo

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*

ad. – resposta a objeção

BAC – *Biblioteca de Autores Cristianos*

BP – *Biblioteca de Patrística*

Cf. - conferir

CIC – Catecismo da Igreja Católica

co. – responde que

d. – distinção

DH - Denzinger, Heinrich, e Hünermann, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

n. - número

q. – questão

s.c. – pelo contrário

SCh – *Sources Chrétiennes*

Séc. - século

vol. – Volume

vols. - Volumes

INTRODUÇÃO

«A Trindade “económica” é a Trindade “imanente”, e vice-versa».¹ Esta formulação de Karl Rahner – «o mais citado contributo rahneriano para a teologia trinitária do século XX»² - foi-nos introduzida no âmbito da lecionação da unidade curricular de Mistério de Deus e desde logo foi objeto de interesse e atenção quer pelo seu caráter enigmático, quer pela reação que gerou no seio da teologia, mais concretamente da teologia dogmática. Perguntas como «se em Cristo, pináculo da revelação, Deus se revelou totalmente à humanidade, por que não se pode afirmar que a Trindade imanente é a económica?» ou «qual o alcance da expressão *vice-versa* e o contexto em que surge na teologia do jesuíta alemão?». Chegada a hora de escolher o tema para a esta dissertação, esta pequena frase e as inquietações teológicas dela que suscitavam pesaram na escolha. Deste modo, pretendíamos aprofundar um pouco mais sobre este aspeto específica da teologia trinitária de Karl Rahner, procurando encontrar respostas ou aproximações de resposta.

Quando expusemos este interesse ao orientador desta dissertação, sugeriu que se olhasse o Axioma Fundamental de Rahner pelos olhos do antigo prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, o cardeal Luis Ladaria. Acompanhado desta sugestão, foi sugerido uma das suas obras, nomeadamente, *La Trinidad misterio de comunión*,³ que é transversal a toda a redação da presente dissertação e que se utilizou abundantemente, nomeadamente, no segundo e terceiro capítulos.

Tendo como principal objetivo, como já aludimos, estudar a relação entre a Trindade económica e a Trindade imanente, partindo do Axioma rahneriano e a sua leitura por parte de Ladaria, pretendemos responder às seguintes questões ao longo desta dissertação; quais os fundamentos teológicos sobre os quais Rahner edifica a sua intuição trinitária? Qual a correta leitura desta, tendo em conta a sua teologia, assumindo que «o axioma é incompreensível se não se tem em conta o contexto no qual Rahner o formula»?⁴ Qual a leitura que o cardeal

¹ Karl Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», em *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*, 2ª edição, vol. II (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977), 278.

² João Duque, «Teologia Trinitária - A perspectiva de Karl Rahner», em *Congresso Internacional «Santíssima Trindade Pai, Filho, Espírito Santo»*, 1ª edição, Celebração das aparições de Fátima 9 (Fátima: Santuário de Fátima, 2008), 196.

³ Luis F. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 2ª edição, *Ágape* 30 (Salamanca, Espanha: Secretariado Trinitario, 2013).

⁴ Ángel Cordovilla Pérez, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014), 37.

Ladaria faz deste Axioma? E ainda, de que forma essa leitura influencia a sua teologia sobre a Trindade, na obra acima mencionada?

Apesar de todas estas questões que procuramos aprofundar ao longo deste estudo, tomámos sempre como dado certo aquilo que o evangelista São João afirma no prólogo do seu evangelho: «A Deus jamais alguém o viu. O Filho Unigénito, que é Deus e está no seio do Pai, foi Ele quem o deu a conhecer» (Jo 1, 18). Desta forma, sempre pareceu claro que, por um lado, existe efetivamente uma relação entre a Trindade económica e a Trindade imanente, tornando-se impossível a dissolução ou negação desta relação. Por outro, que o caminho para o conhecimento da Trindade na sua imanência é aberto e permitido pela revelação desta mesma Trindade na economia da salvação. Citando São João Paulo II, «nesta Palavra definitiva da Sua revelação, Deus deu-se a conhecer do modo mais pleno: Ele disse à humanidade quem é» (*Redemptoris Missio* 5). E só na medida em que Deus disse quem era é que o Homem pode falar sobre Deus.

Neste sentido, e de forma a procurar responder às questões que movem este estudo, optámos por dividir esta dissertação em três capítulos. No primeiro capítulo, mais dedicado à teologia de Karl Rahner, trilhamos um caminho que começa com uma abordagem a possíveis precedentes na teologia do Axioma Fundamental, que passa pela formulação e respetiva fundamentação do Axioma propriamente dito e terminando com a sua receção e interpretação por parte de alguns outros teólogos. Para isto, para além de alguns escritos de Karl Rahner, de modo particular o capítulo presente no manual *Mysterium Salutis* intitulado *O Deus Trino como princípio e fundamento transcendente da história da salvação*,⁵ seguimos de perto o estudo realizado por Marcelo González sobre a esta temática.⁶

Posteriormente, no segundo capítulo, após uma breve exposição sobre como Ladaria analisa o Axioma de Rahner, aprofundamos a sua leitura e reformulação desse mesmo Axioma. Com esta alteração, como veremos, o jesuíta espanhol não pretende alterar o conteúdo da formulação rahneriana, mas apenas a forma. Este capítulo é o centro da presente dissertação, pois é nele que se expõe a teologia do nosso autor acerca do tema que escolhido. Para isso, para além de usarmos a obra de referência supramencionada, destacamos também um documento da Comissão Teológica Internacional – *Teologia-Cristologia-Antropologia* – de 1982, o qual Ladaria toma como fonte para a sua reflexão teológica.

⁵ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación».

⁶ Marcelo González, «La relación entre Trinidad económica e imanente: El “axioma fundamental” de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión» (Roma, Pontificia Università Lateranense, 1996).

Por fim, no terceiro e último capítulo, procuramos fazer uma leitura de três temáticas, inseridas na teologia sobre a Trindade, abordadas por Ladaria na obra que serve de referência principal desta dissertação. Neste sentido, o capítulo tem uma estrutura tripartida, cujas temáticas são a questão do binómio unidade-trindade, a pessoa do Pai no seio da Trindade e a pessoa do Espírito na imanência divina. Esta análise pretende mostrar como os pressupostos oferecidos pelo Axioma Fundamental de Rahner e explicitados na reformulação feita pela Comissão Teológica Internacional estão presentes na reflexão teológica do jesuíta espanhol, tanto na sua exposição, como na crítica às teologias de outros autores contemporâneos, como Pannenberg, Moltmann ou Balthasar.

Por fim, importa ainda referir que, por desconhecimento da língua alemã, não utilizámos as versões originais dos textos de Rahner – autor central do primeiro capítulo –, mas as traduções em espanhol ou em inglês, salvo raras exceções. Importa ainda referir que todas as traduções de citações de livros em língua estrangeira são da nossa responsabilidade.

CAPÍTULO I: A FORMULAÇÃO E RECEÇÃO DO AXIOMA FUNDAMENTAL DE KARL RAHNER

1.1. Possíveis precedentes do Axioma Fundamental

Antes de analisarmos o Axioma Fundamental em si, bem como as razões que levaram Karl Rahner a tal formulação, parece-nos de grande utilidade enquadrá-lo quer no seguimento da teologia feita por outros autores que poderão ter influenciado Rahner,⁷ quer na própria teologia feita pelo jesuíta alemão. Deste modo, pretendemos evidenciar o não-isolamento de Rahner nesta temática e mostrar que a relação entre a Trindade económica e a Trindade imanente não é uma preocupação exclusiva do nosso autor, mas que esta já era pensada por outros autores anteriores a ele. Em suma, poderíamos resumir esta nossa intenção em duas questões colocadas por Marcelo González: «Há formulações anteriores à proposta rahneriana que tematizam a mesma problemática? E no caso de as haver, qual é a relação com o Axioma Fundamental?»⁸

1.1.1. Formulações de outros autores

O primeiro autor moderno, na ordem cronológica, a tocar o tema será Friedrich Schleiermacher, filósofo e teólogo, o qual, na sua obra, afirma que «não temos uma fórmula para o ser de Deus em si, diferente da do ser de Deus no mundo».⁹ Nesta formulação, nota-se já uma referência clara ao binómio imanência-economia posteriormente exposto por Rahner, apesar do filósofo alemão não utilizar explicitamente essa terminologia. Contudo, embora este autor tenha, a partir desta formulação, retirado conclusões questionáveis, Kasper considera que esta afirmação em si está correta e, por isso, é possível reconhecer aqui o primeiro passo para a formulação de Rahner.¹⁰

Também Staudenmaier, teólogo alemão do séc. XIX e pertencente à escola de Tubinga, defendia a «futilidade da distinção entre a Trindade da essência e a Trindade da revelação».¹¹

⁷ Na nossa abordagem sobre as formulações de outros autores que poderão ter influenciado Rahner na criação do Axioma Fundamental não procuraremos fazer um estudo histórico exaustivo dos diversos autores que abordaram a unidade entre a Trindade económica e imanente. Tendo em conta isto, seguiremos de perto a obra *El Dios de Jesucristo*, de Walter Kasper, focando-nos nos autores por ele referidos (cf. Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 2ª edição, Verdad e imagen 89 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985), 311-315). Outra possível abordagem em Giulio Maspero e Robert Józef Woźniak, *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology* (London: T & T Clark, 2012), 254–88.

⁸ González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 40.

⁹ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, p. 470, em Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 312.

¹⁰ Cf. Kasper, 312; cf. González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 40.

¹¹ Franz Anton Staudenmaier, *Die christliche Dogmatik*, II, 475, em Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 312. Karl Rahner, num dos seus artigos, utiliza as formulações propostas por Staudenmaier - Trindade da essência-Trindade da revelação – como sinónimos da sua terminologia – Trindade imanente-Trindade económica. Podemos, portanto, notar que, ao nível da terminologia há uma certa continuidade entre o jesuíta alemão e este autor. Cf. Karl Rahner,

Em comparação com Schleiermacher e segundo a leitura de Kasper, este é mais claro e incisivo na defesa da relação de unidade entre a Trindade económica e a imanente pois se o primeiro afirmava que não havia uma formulação que distinguisse ambas, mesmo não excluindo a hipótese que esta pudesse existir, Staudenmaier parece fechar a questão predicando como fútil a tentativa de distingui-las. Esta formulação do autor da escola de Tubinga pode, contudo, criar um equívoco. Com efeito, se por um lado insiste que não há separação entre Trindade económica e Trindade imanente, por outro pode levar o leitor a cair no outro extremo, isto é, na confusão entre ambas. Se é verdade que não há uma distinção estrita entre ambas, também o é que ambas não se confundem.

No campo da teologia ortodoxa, John Meyendorff também escreveu sobre a relação em causa. Numa das suas obras, afirma que a vida intradivina é, simultaneamente, de natureza divina e uma graça para o Homem, que dela beneficia. O teólogo ortodoxo defende que esta vida divina, como graça, «constitui, portanto, o meio de comunhão que é ao mesmo tempo pessoal e real com Deus».¹² Esta vida divina, como meio de comunhão com Deus, é a revelação d'Ele à Humanidade, pois só a partir dessa graça o ser humano se pode relacionar com Deus. Neste sentido, o teólogo ortodoxo conclui que «os atos divinos pertencem à existência do próprio Deus»¹³, ou seja, a manifestação de Deus na economia faz parte da Sua existência *em si*.

Por fim, destacamos Karl Barth, teólogo protestante, que Marcelo González descreve como «um caso especial entre os mencionados anteriormente»,¹⁴ dada a sua importância e eventual influência na teologia de Rahner, particularmente, na formulação e teologia do Axioma Fundamental. Várias são as razões para se considerar este autor como que um precursor da formulação rahneriana. Antes de mais, pela centralidade e pelo primado que Barth confere à doutrina trinitária, no contexto da teologia dogmática.¹⁵ Também Rahner, no caminho que percorre até à enunciação do Axioma, começa por reconhecer a necessidade de inter-relacionar o tratado sobre a Trindade com os demais tratados desta área da Teologia, pois critica o isolamento do primeiro em relação aos demais.¹⁶ Outro ponto comum aos dois autores prende-

Escritos de Teologia, 1ª edição, vol. I (Madrid: Taurus Ediciones, 1961), 167; cf. González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 41.

¹² John Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, 298, em González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 41.

¹³ John Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, 298, em González, 41.

¹⁴ González, 42.

¹⁵ Cf. González, 50–51.

¹⁶ Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 273–74. Marcelo González afirma que «Barth expõe todo um *status questionis* para a teologia trinitária que Rahner e o seu Axioma Fundamental retomarão criticamente» (González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 52–53).

se com a procura de relacionar a doutrina trinitária com a revelação presente nos textos da Escritura, não olhando esta como um fim em si mesma, leitura que encerraria a teologia trinitária no contexto económico-salvífico, mas procurando a partir dela refletir não só sobre a Trindade económica, como também sobre a Trindade imanente. O próprio Karl Barth afirma que «a Trindade deve ser entendida como “imanente” e não só “económica”». ¹⁷ «Esta reconexão [entre a doutrina trinitária e a revelação bíblica] será, precisamente, uma das finalidades da teologia e do Axioma Fundamental de Rahner». ¹⁸ Barth destaca o binómio unidade-distinção entre aquele que revela, a revelação e aquele que é revelado e entre os modos divinos de ser Pai, Filho e Espírito Santo. Desta forma, evidencia-se o mistério trinitário a partir de toda a revelação cristã e não apenas de um ou outro texto bíblico. ¹⁹ Também Rahner irá salientar a dimensão unitária da ação divina realçando, porém, a distinção do papel de cada pessoa divina nessa mesma e única ação, destacando o conceito de *functio hypostatica*. ²⁰ O teólogo jesuíta insiste na defesa da Trindade como confirmadora da unidade divina, promovendo assim uma reflexão sobre o monoteísmo trinitário. Esta afirmação decorre também da sua crítica a uma vivência dos cristãos estritamente monoteísta e, por isso, como se o seu Deus não fosse Trindade. ²¹ Por fim, destaca-se a proposta de identidade entre o *Deus absconditus* e o *Deus revelatus*, deixando clara a sua distinção. Será a partir deste binómio, que poderíamos aproximar ao binómio Trindade imanente e Trindade económica, que surgirão conceitos marcadamente rahnerianos, como sejam os de autocomunicação e de autorevelação. ²²

Para além de todos estes pontos que poderão ter influenciado o nosso autor, Karl Barth também já enunciara, antes mesmo de Rahner, algo parecido com o Axioma Fundamental. Diz o teólogo protestante que «a realidade de Deus que vem ao nosso encontro na Sua revelação é a Sua mesma realidade em todas as profundezas da eternidade» ²³ e ainda que aquilo que se afirma sobre a realidade dos modos de ser divinos *em si* não pode ser distinto do conteúdo das afirmações sobre a realidade da Trindade na revelação. ²⁴ Para além de tudo isto, importa

¹⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 2ª edição, I/1 (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010), 333; cf. González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 51; cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 270–71.

¹⁸ González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 51.

¹⁹ Cf. González, 51.

²⁰ Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 272, nota 6.

²¹ Cf. González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 51; cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 271.

²² Cf. González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 52. Estes dois conceitos não são princípios teóricos para o saber e o agir do Homem, mas antes comunicação da vida divina que é revelada progressiva e pedagogicamente à humanidade desde o Antigo Testamento até atingir o seu ápice na encarnação do Verbo. É a partir daqui que se constitui a teologia de Rahner. Cf. José Jacinto Farias, *Antropologia e Graça: ser cristão hoje*, 1ª edição (Lisboa: Universidade Católica, 2011), 86–87.

²³ Barth, *Church Dogmatics I/1*, 479.

²⁴ Cf. Barth, 480.

também realçar que Barth já utiliza, embora pontualmente, os termos “Trindade económica” e “Trindade imanente” que serão centrais na exposição da doutrina trinitária de Rahner e, por conseguinte, na formulação do seu Axioma.²⁵

1.1.2. Precedentes na obra de Karl Rahner

Se, por um lado, encontramos várias referências em autores anteriores a Rahner e que poderão ter influenciado o seu pensamento teológico sobre a Trindade e, por conseguinte, a sua formulação do Axioma Fundamental, por outro, é possível identificar dentro da obra do próprio autor algumas ideias que irão sustentar a formulação desse mesmo Axioma. Contudo, antes da exposição dessas ideias, importa notar que o jesuíta alemão não se considera um iniciador do estudo da problemática sobre a relação entre a doutrina trinitária e o monoteísmo, pois, num dos seus escritos, afirma que «não sei exatamente quando e por quem este axioma teológico foi formulado pela primeira vez».²⁶ Deste modo, concluímos que Rahner nem se considera o precursor no estudo desta problemática, nem seguiu nenhum autor específico que a tratara anteriormente.²⁷

Em relação à terminologia utilizada pelo nosso autor para a formulação axiomática, já a encontramos num texto de 1942,²⁸ no qual Rahner não só utiliza os termos *Trindade económica* e *Trindade imanente*, como também propõe que se ultrapasse a ideia de que estas se encontram em oposição. É possível verificar que, cerca de vinte anos antes da formulação do Axioma, o jesuíta alemão já identificava «a relação entre a Trindade imanente e a Trindade económica, entre a Trindade da essência e a Trindade da revelação».²⁹ Esta será, portanto, uma das grandes finalidades a que o Axioma procurará dar resposta, isto é, deixar para trás a relação de oposição entre imanência e economia.³⁰ Esta problemática estará estreitamente ligada com as relações próprias de cada pessoa com o Homem, na medida em que Deus se relaciona com o Homem da mesma forma que é *em si*, isto é, como Pai, Filho e Espírito Santo.³¹ Ainda em relação à terminologia utilizada por Rahner, esta também surge noutra artigo,³² no qual ele critica a falta de importância que a Trindade tem na vida religiosa dos fiéis, correndo-se o risco

²⁵ Cf. Barth, 333.

²⁶ Rahner, *Schriften XIII*, 139, em González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 37.

²⁷ Cf. González, 37.

²⁸ Rahner, *Escritos de Teologia*, 1961, I:93–167.

²⁹ Rahner, I:167.

³⁰ Marcelo González reforça o carácter negativo do termo utilizado por Rahner para descrever a relação entre Trindade económica e Trindade imanente: *Gegensatz* (contraposição). Segundo este autor, o jesuíta alemão usa esta expressão de modo a reforçar «uma inadequada oposição ou divergência entre Trindade económica e imanente» (González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 37, nota 82).

³¹ Cf. Rahner, *Escritos de Teologia*, 1961, I:167; cf. Mário de França Miranda, *O mistério de Deus em nossa vida: a doutrina trinitária de Karl Rahner*, 1ª edição, Fé e Realidade 1 (São Paulo: Edições Loyola, 1975), 50; cf. González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 39.

³² Rahner, *Escritos de Teologia*, 1961, I:349–77.

de se olhar o cristianismo como um monoteísmo pré-cristão e, conseqüentemente, ignorando as relações próprias de cada pessoa divina com cada Homem. Assim, cair neste monoteísmo – que Rahner predica como racionalista – conduzirá ao erro de olhar cada pessoa divina como três perspectivas diferentes de uma mesma essência divina, colocando em risco o próprio mistério trinitário.³³ Neste artigo, de forma a rejeitar este olhar redutor e errôneo sobre a Trindade, o nosso autor aponta para uma relação de unidade entre Trindade económica e imanente, a qual é expressa na Sagrada Escritura.³⁴ Por fim, no artigo *Sobre o conceito de mistério na teologia católica*, Rahner volta a usar a terminologia do Axioma, porém, neste caso, relaciona a doutrina trinitária com a autocomunicação de Deus. Neste texto, encontramos já uma reflexão muito próxima daquela que viria a suportar o Axioma Fundamental:

Deus comunicou-se de tal modo, em absoluta autocomunicação à criatura, que a Trindade “imanente” se faz “económico-salvadora” e, por isto também, reciprocamente, a Trindade “económica” de Deus, experimentada por nós é já a imanente. Isto significa que a trindade da ação de Deus para conosco é já a realidade de Deus tal como Ele é em si mesmo: tripersonalidade.³⁵

Neste excerto, está já presente o duplo momento da relação Trindade económica e imanente que dará origem ao *vice-versa*, bem como o conceito de autorrevelação de Deus Trindade, o que implica que Deus também o é *em si*.³⁶

Por último, destacamos também a exposição segundo a forma de argumentação escolástica³⁷ que é utilizada por Rahner «especialmente nas [exposições] que dizem respeito ao Axioma Fundamental»³⁸, ou seja, encontramos este tipo de argumentação não só na exposição do Axioma, como também em outros textos de Rahner.³⁹ Também o recurso a axiomas foi um modo de pensamento típico do jesuíta alemão, nos quais e em poucas palavras resume um vasto caminho de reflexão sobre determinado assunto.⁴⁰ Como o próprio nome indica, o Axioma

³³ Cf. González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 38; cf. González, 58.

³⁴ Cf. Rahner, *Escritos de Teologia*, 1961, I:376–77.

³⁵ Karl Rahner, *Escritos de Teologia*, 1ª edição, vol. IV (Madrid: Taurus Ediciones, 1965), 97.

³⁶ Cf. Rahner, IV:97; cf. González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 38.

³⁷ Segundo a argumentação escolástica, «começa-se por estabelecer o grau de certeza dogmática do ponto de partida, desenvolve-se os seus conteúdos mínimos e retiram-se as conseqüências de afirmá-lo e de negá-lo. De seguida, analisa-se o grau de certeza dogmática das teses opostas, recusa-se as mesmas pela sua não obrigatoriedade ou pelos absurdos a que conduzem aqueles que as afirmam. Termina-se mostrando como a tese defendida é mais coerente com a revelação da Sagrada Escritura» (González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 38-39).

³⁸ González, 38.

³⁹ Alguns exemplos em Rahner, *Escritos de Teologia*, 1961, I:350–77; Rahner, I:144–67; e particularmente em Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 269–335.

⁴⁰ O recurso a axiomas ou formulações breves sobre determinados assuntos são também herança da teologia escolástica. Rahner usará este método não só nas suas propostas teológicas, como também nas suas críticas a outros autores. Cf. González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 39.

Fundamental enquadra-se nesta forma de pensamento, na qual está contida parte da doutrina trinitária de Karl Rahner, bem como na preocupação do nosso autor em propor fórmulas sintéticas da fé cristã.⁴¹ Em suma, os axiomas, por um lado, «representam pontos de chegada onde podem estar em jogo toda uma conceção da revelação cristã»⁴², por outro, são pontos de partida para outros desenvolvimentos. Pode-se, portanto, concluir que a formulação de breves fórmulas ou axiomas sobre temáticas teológicas se encontra de modo transversal na obra rahneriana e que, por isso, tal não é algo exclusivo do Axioma em estudo.

1.2. O Axioma Fundamental

Tendo analisado possíveis precedentes do Axioma Fundamental quer na obra de Karl Rahner, quer na obra de outros autores, iremos agora abordar o pensamento do nosso autor desde a crítica à abordagem da doutrina trinitária até à formulação do próprio Axioma. A grande preocupação que move o jesuíta alemão nesta investida prende-se com a indiferença dos fiéis no seu crer em relação a Deus ser um Deus-Trindade. Deste modo, uma das finalidades do artigo, que dedica a esta temática, é a apresentação da doutrina trinitária de tal forma que se torne uma realidade na vida concreta dos fiéis. Para além disto, Rahner também se propõe a não se resumir, na sua análise, a um certo biblicismo, no qual se abordaria a Trindade apenas inserida no contexto da economia da salvação.⁴³

1.2.1. Crítica rahneriana à abordagem da doutrina trinitária

A primeira crítica que Rahner apresenta em relação à abordagem da doutrina trinitária à época prende-se com o seu isolamento tanto na piedade dos crentes, como na teologia escolástica.⁴⁴ Como já fomos enunciando anteriormente, o nosso autor é muito direto e incisivo na crítica que faz, afirmando que «os cristãos, apesar de fazerem uma profissão de fé ortodoxa na Trindade, na prática religiosa da sua existência são quase, exclusivamente, “monoteístas”».⁴⁵

⁴¹ Cf. Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, 1ª edição, vol. VIII (Zurique-Colónia: Benziger Verlag Einsiedeln, 1967), 153–64; cf. Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, 1ª edição, vol. IX (Zurique-Colónia: Benziger Verlag Einsiedeln, 1970), 242–56.

⁴² González, «La relación entre Trinidad económica e inmanente», 39.

⁴³ Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 269–71. Rahner nota que a teologia presente nos documentos do Concílio Ecuménico Vaticano II está, de certo modo, condicionada por este biblicismo. Não se trata de uma crítica aos textos conciliares, pois o jesuíta predica esse esforço como louvável, porém, não se pode encerrar a teologia trinitária apenas aí pois, dessa forma, esquecer-se-ia a dimensão da Trindade *em si*.

⁴⁴ Na verdade, podemos definir o Axioma Fundamental como «a expressão teológica da reação global de Rahner diante do esquecimento e do isolamento do mistério trinitário na vida religiosa dos cristãos e no ensino da teologia» (González, «La relación entre Trinidad económica e inmanente», 58). Este isolamento traz consigo, como consequência, como que uma certa inutilidade da Trindade quer na dogmática, quer na espiritualidade. Cf. Farias, *Antropologia e Graça*, 85.

⁴⁵ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 271. Marcelo González fala de uma «esquizofrenia dos dois catecismos», isto é, por um lado dizem que acreditam num Deus-Trindade, que é Pai, Filho e Espírito Santo, e que este é o centro da sua fé (catecismo escrito); por outro, na sua vida quotidiana, vivem acreditando num Deus que é um ser «isolado na sua grandeza, indiferenciado na sua

Rahner vai ainda mais longe, para mostrar o quão isolada está a doutrina trinitária, não só na piedade, mas também na literatura teológica: «Se tivéssemos de eliminar um dia a doutrina trinitária por se ter descoberto que era falsa, a maior parte da literatura religiosa ficaria quase inalterada».⁴⁶ Apesar de muitos se refugiarem na doutrina da encarnação como argumentação para a presença de um Deus-Trindade na prática religiosa – porta lógica de acesso a este mistério –, Rahner contrapõe, afirmando que até aí quer a piedade quer a teologia se focam mais na encarnação de Deus, menosprezando que foi especificamente a segunda pessoa da Santíssima Trindade aquela que encarnou. Deste modo, a pessoa histórica de Jesus é comumente relacionada com Deus, mas não tanto com o Filho. À semelhança do que já tinha afirmado anteriormente, o jesuíta alemão suspeita que se não houvesse Trindade a doutrina da encarnação poderia permanecer praticamente inalterada. A própria teologia ensinada no meio académico, focava-se na encarnação de Deus interpretada recorrentemente em sentido abstrato e não dando devida importância à especificidade da encarnação da segunda hipóstase. Em suma, havia uma maior preocupação em questionar-se o porquê de Deus ter encarnado do que enfrentar a pergunta do porquê de ter sido especificamente o *Lógos* a encarnar e não uma das outras duas pessoas divinas.⁴⁷

A enunciação da possibilidade da encarnação de qualquer pessoa divina, como abordaremos adiante, não é uma novidade na teologia à época do nosso autor. Pelo contrário, já desde santo Agostinho, os teólogos, de um modo geral, concordaram que qualquer uma das pessoas trinitária poderia encarnar, muito embora nunca negando que fora o *Lógos* aquele que encarnou.⁴⁸ Desta forma, seguindo esta linha de pensamento teológico será legítimo inferir que

transcendência [o tal monoteísmo pré-cristão denunciado por Rahner], abstrato no seu poder absoluto» (González, «La relación entre Trinidad económica e inmanente», 60). Outro autor predica este monoteísmo como «um culto abstrato mascarado de um monoteísmo deísta» (Giuseppe Tanzella-Nitti, *Mistero trinitario ed economia della Grazia: il personalismo soprannaturale di Matthias Joseph Scheeben*, 1ª edição, Studi di teologia 5 (Roma: Armando Editore, 1997), 118).

⁴⁶ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 271. Para além disto, Rahner, ao analisar o estado da situação na década de 60 do lugar da doutrina trinitária, depara-se com algumas invetivas que pretendem repensar o lugar central do mistério da Trindade, numa altura em que este era esquecido e, como já afirmámos, isolado da demais teologia. Cf. González, «La relación entre Trinidad económica e inmanente», 59.

⁴⁷ Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 271–72; cf. González, «La relación entre Trinidad económica e inmanente», 60–61.

⁴⁸ Esta posição, assumida claramente por Rahner, não é consensual entre os teólogos. Por um lado, juntamente com o jesuíta alemão, Balthasar também sugere que Agostinho propunha que «cada pessoa divina poderia ter assumido uma forma mundana» (Hans Urs von Balthasar, *Teológica: Verdad de Dios*, 1ª edição, vol. II (Madrid: Encuentro, 1997), 166.), predicando este pensamento como «verdadeiramente pouco feliz» (Balthasar, II:166.) e propondo o seu abandono. Por outro, autores como Ghislain Lafont ou Luis Ladaria criticam esta interpretação que Rahner faz de Agostinho. O primeiro afirma que o autor alemão, ao abordar a teologia de Santo Agostinho, foca-se mais na *actio inseparabilis*, isto é, na ação *ad extra* comum de Deus, como se esta rejeitasse a possibilidade de uma ação própria de cada pessoa, admitindo apenas ações apropriadas (cf. Ghislain Lafont, *Peut-on Connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Cogitatio Fidei (Paris: Les Éditions du Cerf, 1969), 219). Já Ladaria, como referiremos adiante (2.2.1.1), também critica a leitura que Rahner faz de Agostinho, pois, segundo o cardeal espanhol, Agostinho propunha a possibilidade de que «qualquer uma das pessoa poderia assumir uma aparência visível nas

este mistério da nossa fé não nos fala da peculiaridade do ser da pessoa divina encarnada na sua imanência.⁴⁹ Rahner discorda desta opção teológica, pois sendo as hipóstases aquilo que distingue o Pai do Filho do Espírito Santo, então tem de haver especificidades do próprio ser de cada pessoa divina, ou seja, cada pessoa tem uma *functio hypostatica* específica que não se confunde com a das outras duas.⁵⁰ Tomando isto em conta, torna-se perceptível a crítica do jesuíta alemão àqueles que defendem a possibilidade da encarnação de qualquer uma das hipóstases divinas, pois dessa forma colocar-se-ia de lado a peculiaridade da *functio* de cada pessoa. Aliás, Rahner estranha que esses autores não se questionem «ao menos se essa subsistência relativa determinada em que subsistem precisamente o Pai e o Espírito Santo em pura diferença, e não em igualdade com o Filho, não os impede quiçá [...] de exercer semelhante *functio hypostatica* em relação a uma natureza humana»⁵¹, específica do Filho.

Esta dissolução da função de uma pessoa específica da Trindade no conceito geral de Deus não se limita apenas à doutrina da encarnação, mas o autor reconhece que o mesmo acontece, por exemplo, na oração do Pai-Nosso ou na celebração do sacrifício da missa, que são dirigidos especificamente ao Pai e não a cada uma das pessoas da Trindade de igual forma, ou ainda na doutrina sobre a satisfação e a redenção, a qual foi realizada pelo *Verbum incarnatum* e não simplesmente e de um modo abstrato por causa do *Deus-homo*.⁵² Rahner não critica apenas a piedade popular ou o ensino académico de um modo abstrato, mas concretiza o seu diagnóstico crítico retomando o documento *Benedictus Deus*, do papa Bento XII, sobre a visão beatífica, no qual o pontífice nunca faz referência explícita à Santíssima Trindade, isto é, ao caráter trino de Deus. Neste texto, o papa prefere o uso da expressão *essentiae divinae* quando fala da visão beatífica das almas já purificadas «e a ela se atribui o mais intimamente pessoal: o mostrar-se a si mesma».⁵³ Também no tratado da graça, apesar de se intitular *De gratia Christi* e de se abordar a graça de Cristo, desenvolve-se sobretudo a noção Homem-Deus e não tanto da de *Lógos* encarnado. Desta forma, entende-se a graça mais como *gratia Dei* e não tanto como *gratia Verbi*.⁵⁴

teofanias do Antigo Testamento» (Luis F. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 2a edição, Ágape 30 (Salamanca, Espanha: Secretariado Trinitario, 2013), 19), sem nunca dar o salto para o evento da encarnação, como Rahner sugere.

⁴⁹ Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 271–72. Esta afirmação por parte dos teólogos tinha como finalidade primeira a afirmação da total e absoluta liberdade de Deus na revelação. Contudo, a sua leitura e conseqüente interpretação foi, como vimos, para além da sua aplicação à temática da liberdade divina. Cf. González, «La relación entre Trinidad económica e inmanente», 61.

⁵⁰ Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 272.

⁵¹ Rahner, 272, nota 6.

⁵² Cf. González, «La relación entre Trinidad económica e inmanente», 61.

⁵³ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 272, nota 8; cf. DH 1000-1001.

⁵⁴ Cf. Rahner, 272.

Este isolamento trinitário não se limita apenas à conceção da Trindade *em si* e na relação entre esta doutrina com os demais tratados da dogmática. Também na relação de cada pessoa divina com o Homem, Rahner encontra a mesma «timidez antitrinitária», bem como nos tratados dos sacramentos e da escatologia e na doutrina sobre a criação.⁵⁵

Em relação a esta última, Rahner critica aqueles que afirmam que não se pode encontrar sinais verdadeiros da vida trinitária na sua imanência, considerando a doutrina clássica dos *vestigia e imago Trinitatis* no mundo. Estes não passam de «especulações mais ou menos piedosas que podem ser usadas apenas quando já apreendemos por outras vias o que era necessário saber sobre a Trindade, mas que não nos dizem nada importante que não saibamos já [...] sobre a Trindade *em si* e sobre as realidades criadas».⁵⁶ Desta forma, estes *vestigia*, segundo estes autores, não são por si vias de conhecimento da Trindade.⁵⁷

Com esta primeira crítica, Rahner conclui que o isolamento do tratado sobre a Trindade dos demais tratados faz parecer que este mistério foi revelado apenas por si mesmo e sem qualquer relação com a vida e existência humanas.⁵⁸ Poder-se-ia dizer, levando ao extremo esta crítica, que aquilo que se diz no tratado sobre a Trindade em nada acrescenta ou complementa os demais tratados teológicos e, por isso, está fechado em si mesmo.

Após apreciação mais geral, o jesuíta alemão foca-se na relação Trindade-Cristologia, pois se a primeira não está na base ou não surge como pressuposto da segunda então «não temos nada a ver com o Mistério da Trindade tirando o facto de que sabemos algo “sobre ele” graças à revelação».⁵⁹ Rahner destaca ainda que para haver uma comunicação que possa revelar o mistério trinitário é necessário que Deus se comunique ao Homem na sua realidade ontológica trinitária tal como é, logo, como Pai, Filho e Espírito Santo. Por fim, o teólogo alemão foca-se na inseparabilidade entre a Trindade e a Escatologia, pois, caso contrário, como seria possível

⁵⁵ Cf. Rahner, 273.

⁵⁶ Rahner, 273.

⁵⁷ Cf. Rahner, 273.

⁵⁸ Esta preocupação constante de relacionar a teologia com a vida prática dos fiéis não acontece só neste caso concreto da doutrina trinitária. Na verdade, na sua obra *Curso fundamental da fé*, no âmbito da Cristologia, o autor propõe uma *crisologia existencial*, insistindo na relação pessoal entre o cristão e a pessoa de Jesus Cristo. Assim, da mesma forma, Rahner querará propor uma doutrina trinitária existencial, na medida em que rejeita o isolamento desta na vida dos crentes, defendendo a possibilidade da existência de relações próprias entre cada pessoa divina e o Homem. Cf. Karl Rahner, *Curso Fundamental Da Fé*, 2ª edição (São Paulo: Paulus Editora, 1995), 360–62; cf. Felicísimo Martínez Díez, *Crer em Jesus Cristo Viver como cristão: Cristologia e seguimento* (Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2007), 623, nota 7.

⁵⁹ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 273. Segundo Rahner, esta separação entre a Trindade e a Cristologia resulta do facto de não se reconhecer a graça como relação própria de cada pessoa divina com o Homem, mas apenas como relação apropriada. Jacinto Farias, ao abordar esta questão da crítica de Rahner sobre as relações apropriadas, afirma que estas representam «um certo empobrecimento na espiritualidade cristã, pois não permitem pensar-se uma experiência que decorra de uma relação pessoal com cada uma das pessoas divinas» (Farias, *Antropologia e Graça*, 84).

afirmar que no fim dos tempos estaremos face a face com Deus – tal como ele é – se se nega uma relação própria entre cada uma das pessoas com o Homem? E ainda, «como nos pode fazer felizes a contemplação de uma realidade [...] se é algo que ontológica e realmente não tem nenhuma relação connosco»?⁶⁰ Desta forma, Rahner demonstra não só a estreita relação entre a doutrina trinitária e os vários tratados da Dogmática, mas também a implicação que esta mesma doutrina tem na vida dos crentes, na medida que é através dela que conhecemos a Trindade, com a qual nos relacionamos com cada uma das pessoas que d'Ela fazem parte.⁶¹

Após a denúncia deste isolamento, Rahner identifica também alguns problemas na relação que a teologia estabelece entre os tratados *De Deo uno* e *De Deo Trino*, nomeadamente na sua divisão e na ordem em que eram comumente abordados. Segundo o autor alemão, estes problemas surgiram no séc. XIII com São Tomás de Aquino, na sua exposição destes dois tratados na *Suma de teologia*. Antes deste autor medieval, nomeadamente na Escritura e nos Padres Gregos, ao identificar-se “ὁ Θεός” com Deus-Pai e tendo em conta a estrutura trinitária do Símbolo dos Apóstolos, segundo Karl Rahner, seria aconselhável começar-se o tratado sobre Deus refletindo sobre a pessoa do Pai e, por conseguinte, sobre a essência divina que é, por outras palavras, a divindade deste Pai. O teólogo alemão encontra como exemplo Pedro Lombardo e a sua exposição acerca desta doutrina, na qual «íntegra a doutrina geral sobre Deus numa doutrina sobre a Trindade»⁶² evitando, deste modo, a separação entre os tratados e realçando a sua interdependência. De modo distinto, São Tomás começa por falar da natureza comum às três pessoas divinas, isto é, da essência divina, e só depois de cada uma das pessoas que formam a Trindade. Rahner teme que esta ordenação Uno-Trino vá isolando cada vez mais o tratado sobre a Trindade, tornando-o desinteressante para existência humana, como se no tratado *De Deo uno* se já tivesse dito tudo aquilo que importa dizer acerca de Deus. Ao contrário do que se testemunha na exposição de Pedro Lombardo, com o santo de Aquino os tratados começam um itinerário que os levará a uma relação de justaposição e, ao limite, independentes entre si, segundo a ótica de Rahner.⁶³

Apesar de o santo de Aquino ser o primeiro a fazer esta divisão e ordenação, Rahner escreve que este método poderá ter a sua origem na conceção trinitária agostiniana e ocidental, na qual se foca primeiramente na questão da unidade de Deus, bem como da unidade da Sua

⁶⁰ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 274. Esta relação entre a doutrina trinitária e a escatologia é muito cara a Karl Rahner, mais ainda quando a observamos no âmbito do Axioma Fundamental, pois a «realidade do Deus Trino será o centro e a fonte do *mysterium salutis* e o encontro com Jesus no Espírito será o encontro com Deus no seu mistério interior» (González, «La relación entre Trinidad economica e inmanente», 63).

⁶¹ Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 273–74.

⁶² Rahner, 274.

⁶³ Cf. Rahner, 274–75; cf. González, «La relación entre Trinidad economica e inmanente», 62.

essência e, só depois, O apresenta como tripessoal.⁶⁴ Podemos, portanto, afirmar que com Santo Agostinho dá-se um ponto de viragem em relação aos Padres Gregos, porque antes tomava-se como ponto de partida da discussão o Deus uno, que é o sem-origem e também é Pai. Se nos abstrairmos de que é Ele quem gera o Filho e Aquele do qual o Espírito Santo procede, percebemos que é a única hipóstase sem origem, a qual não é absoluta, mas relativa.⁶⁵

Segundo o autor alemão, o ponto de partida da teologia medieval latina é outro. Os teólogos desta época partem da conceção de Agostinho, pela qual surge primeiro um tratado a-trinitário sobre a unidade de Deus seguido do da Trindade. É precisamente neste aspeto que Rahner centra a sua crítica, pois esta separação encerra a Trindade em si mesma, correndo o risco de ser olhada de um modo abstrato e fora da realidade, cheio de conceitos formais⁶⁶ sobre as pessoas da Trindade «com a ajuda do conceito das duas processões e das relações»⁶⁷, mas com pouca repercussão na vida concreta dos fiéis. No fundo, «é como se sobre o Deus Trino só nos fossem acessíveis uma série de declarações normativas, sem que a sua realidade tenha nada ou quase nada que ver connosco».⁶⁸ Contudo, o teólogo alemão não ignora o esforço por parte da teologia agostiniana e psicológica de dar uma forma concreta a estes conceitos formais. Uma destas tentativas, louvada por Rahner, prende-se com a relação que se faz entre as duas processões divinas, patentes na Escritura, com «os dois atos fundamentais do Espírito: o conhecimento e o amor».⁶⁹ Porém, só é possível fazer esta relação interna à luz da economia da salvação, onde o conhecimento na imanência é aquele que se revela a Si mesmo e o amor entre as pessoas divinas é aquele que se comunica pessoalmente como dom. Se na especulação teológica se esquece desta conexão que se apresenta na Escritura aquela torna-se inútil, pois partir-se-ia de um conceito de amor e conhecimento intramundanos e não intradivinos. Deste modo, ignorando a revelação que Deus faz de si próprio, toda a teologia que pretenderá aplicar estes conceitos à Trindade está destinada ao fracasso. Importa realçar que tudo isto não se trata

⁶⁴ No seguimento desta abordagem latino-medieval chegou-se a colocar como hipótese fazer-se um só tratado *De divinitate una* focando mais no carácter filosófico e abstrato da conceção de Deus, e não tanto na dimensão histórico-salvífica da ação e revelação de Deus aos homens na História. Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 275.

⁶⁵ Cf. Rahner, 274–75.

⁶⁶ Rahner enumera alguns destes conceitos formais desprovidos por si de realidade concreta. São eles: *processio*, *communicatio essentiae divinae*, *relatio* e *subsistentia relativa*. Cf. Rahner, 276.

⁶⁷ Rahner, 275.

⁶⁸ González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 62.

⁶⁹ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 276. Na verdade, é este esforço, que Rahner reconhece nestes autores, que o próprio Rahner procurará dar seguimento na formulação do Axioma Fundamental e na teologia que o envolve. Na verdade, uma das finalidades deste Axioma será unir a Trindade com a vida concreta dos crentes. Marcelo González afirma que o jesuíta alemão propõe «voltar a considerar a íntima relação estabelecida pela revelação, entre a originalidade radical das missões de Jesus e do Espírito [...] e o mistério da Trindade em si» (González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 62). Desta forma, relacionará não só a Trindade económica com a imanente, como também a Trindade em si com a História da Salvação e, por conseguinte, com a vida dos crentes.

de um absoluto, ou seja, que nem toda a teologia que parte da divisão e ordenação dos dois tratados em causa está destinada à superficialidade.⁷⁰

Deste modo, Rahner, retomando a questão da separação e a sequência dos tratados *De Deo uno* e *De Deo trino*, defende que não é legítimo justificar com a história da revelação esta decisão tomada pelo Doutor Angélico, ou seja, que Deus primeiro revelou a sua essência e só posteriormente a sua distinção em três pessoas. Porém, percebe que se tenha separado e dado esta sequência a estes tratados por razões didáticas. Desta forma, apesar da dita separação, é necessário estabelecer linhas de conexão entre eles e não os apresentar como independentes entre si. Na verdade, esta era a principal preocupação de Rahner, isto é, a não elaboração da «unidade e da mútua interconexão de ambos os tratados; o que se manifesta na naturalidade com que se considera esta divisão e ordenação como algo simplesmente necessário e evidente».⁷¹

Por fim, outro fenómeno associado ao isolamento da doutrina trinitária, que abordámos anteriormente, prende-se com «o medo com que se recusam todas as tentativas de provar que existem analogias, pressentimentos ou preparações desta doutrina fora do cristianismo ou no Antigo Testamento».⁷² Rahner evidencia, a seu favor, que na época da apologética estas tentativas de demonstrar os vestígios da Trindade na História, nos testemunhos extrabíblicos, eram formuladas no combate dos cristãos contra os pagãos e os judeus. O jesuíta alemão vai mais longe afirmando que quer os patriarcas do Antigo Testamento, quer os grandes filósofos tinham já na sua fé – os patriarcas – ou no seu conhecimento – os filósofos – alguma ideia sobre esta matéria. Em contraposição, a apologética moderna procurou recusar todas estas tentativas de intuir a Trindade e a sua ação e a sua consequente revelação fora do Novo Testamento. Rahner identifica, como consequência desta atitude teológica, o seguinte: «se para esta teologia a Trindade não aparece no mundo nem na história da salvação como uma realidade, resulta que seja pouco provável que não se encontre neles o mais pequeno conhecimento da Trindade».⁷³ Desta forma, há uma tendência atual para se desvalorizar e, por vezes, até recusar esta procura dos *vestigia Trinitatis* fora do cristianismo, retirando qualquer valor a algum eco que acerca disso se possa encontrar no Antigo Testamento ou até noutras religiões.⁷⁴

⁷⁰ Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 275–76.

⁷¹ Rahner, 277.

⁷² Rahner, 277.

⁷³ Rahner, 277.

⁷⁴ Cf. Rahner, 277.

1.2.2. Formulação e fundamentação do Axioma Fundamental

Após a crítica ao caminho que a doutrina trinitária tomou na teologia e na piedade dos crentes, Rahner toma a palavra para propor a sua perspectiva sobre esta mesma doutrina. Sendo a Trindade um mistério salvífico, não se pode isolar quer dos demais tratados da teologia, quer da vida de cada cristão, pois, «caso contrário, não nos teria sido revelado».⁷⁵ Deste modo, se há, de facto, esta autocomunicação de Deus aos Homens, é necessário perceber o porquê de esta se dar. Sabendo que este é o mistério primordial cristão, segundo o jesuíta alemão, parece-nos impossível ser alheado de qualquer realidade do cristianismo, pois é nela onde tudo se funda e onde tudo ganha sentido. Neste sentido, Rahner afirma que:

quando esta pericórese constante entre os tratados não aparece com clareza, deve-se interpretar como sinal de que no tratado da Trindade ou nos outros tratados não se elaboraram suficientemente estas conexões que nos permitem compreender que a Trindade é um mistério salvífico para nós e que por isso o encontramos onde quer que se fale da nossa salvação.⁷⁶

Podemos afirmar que na medida em que os vários tratados estão estreitamente ligados com a doutrina da Trindade mais somos capazes de compreender essa doutrina e, por conseguinte, a própria Trindade que se nos revela. E, se há um maior conhecimento da Trindade *em si* e da sua ação e revelação na economia, há também um maior entendimento sobre a salvação que brota do Deus trino. Deste modo, não será alheio à piedade dos crentes este Deus que é Trindade e que, na sua liberdade, lhes oferece a salvação. É a partir desta necessária conexão entre os tratados da Dogmática e do carácter soteriológico do mistério trinitário que surge a tese fundamental da teologia de Rahner, comumente designada por Axioma Fundamental:⁷⁷ «A Trindade “económica” é a Trindade “ímanente”, e vice-versa».⁷⁸ Deste

⁷⁵ Rahner, 277.

⁷⁶ Rahner, 277–78. Também Walter Kasper fala da necessidade de uma pericórese entre os vários tratados da dogmática, pois na doutrina trinitária, o seu único tema – Deus uno e trino – se desdobra em muitos outros temas dogmáticos. Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 354.

⁷⁷ Importa realçar a designação que Karl Rahner escolhe para este Axioma que formula: *Grundaxiom*. Para um teólogo alemão, o uso da predicação *grund* tem grande peso. Na verdade, com este adjetivo, este axioma torna-se não só mais um princípio, mas sim um fundamento ou uma base de sustentação da teologia da Trindade. Em suma, esta formulação torna-se a base onde toda a doutrina trinitária de Karl Rahner irá assentar. Trata-se de um princípio formal, objetivo, estrutural e metodológico. Cf. González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 65.

⁷⁸ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 278. Após a enunciação do Axioma, Rahner procurará defender a sua posição, manifestada na sua formulação mostrando que este está de acordo com o Magistério anterior sobre a Trindade; baseando-se nos textos da Sagrada Escritura e analisando-os imparcialmente, reconhece a estrutura trinitária desta, bem como dos trechos que mostram a relação com as diferentes pessoas divinas; e procurando fazer compreender que a Trindade se insere quer no exercício da fé, quer no exercício da vida cristã.

Walter Kasper louva a preocupação de Rahner de voltar a unir a Trindade ímanente com a história da salvação, deixando para trás aquele isolamento que se assistia. Neste sentido, o cardeal alemão predica o Axioma de necessário (cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 313).

A necessidade desta união, leva-nos à lógica relação entre a Trindade económica e ímanente, em que a primeira não esgota a segunda, mas é a partir da primeira que temos acesso à segunda. Logo o conhecimento de Deus passa

modo, o jesuíta alemão sublinha dois aspetos: por um lado, a centralidade do acontecimento cristológico – a encarnação – para a compreensão do mistério de Deus; por outro, o modo realista da ação de Deus na história do Homem.⁷⁹

Este Axioma fundamenta-se não só na cristologia como também na doutrina da graça, temática cara ao jesuíta alemão.⁸⁰ Segundo esta doutrina, a graça é, primeiramente, autocomunicação de Deus, que deve ser entendida num horizonte trinitário, ou seja, como autocomunicação de Deus-Pai no Filho e no Espírito Santo. Deste modo, exclui-se uma redução simplista da autocomunicação de Deus quer como a relação de Deus-uno com a criatura perdoada, quer como a «“qualidade” criada santificante produzida de forma meramente causal por Deus».⁸¹

1.2.2.1. O caso específico da encarnação do Verbo

Após a enunciação axiomática, Rahner detém-se na primeira parte desse mesmo Axioma, predicando-a como «uma verdade de fé definida»⁸² no caso específico da segunda pessoa da Santíssima Trindade, na medida em que o *Lógos* encarnado é verdadeiramente o *Lógos* eterno.⁸³ Na verdade, a doutrina da encarnação é um dos pilares que fundamentam este Axioma. A partir dela, Rahner reforça que apenas o Filho é Deus e Homem, com uma missão e uma presença própria (e não apropriada) no mundo e, por conseguinte, torna-se uma realidade

necessariamente pela experiência histórica que o Homem fez e continua a fazer de Deus. Neste sentido, importa realçar o conceito rahneriano *existencial sobrenatural*, na medida em que este «evoca a presença da Trindade na história ou, mais concretamente na existência de cada um, que é marcada, desde o seu início, por esta atmosfera ou horizonte no qual, em virtude sobre tudo da encarnação, se dá a proximidade do mistério» (Farias, *Antropologia e Graça*, 87). Sobre o *Existencial Sobrenatural* ver Rahner, *Curso Fundamental Da Fé*, 157–65; Farias, *Antropologia e Graça*, 89–91.

A formulação do Axioma Fundamental não acontece só no artigo «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», mas também em outros textos da obra rahneriana. Ver González, «La relación entre Trinidad economica e inmanente», 67–73.

Na presente dissertação não iremos abordar cada conceito que compõe este Axioma de um modo isolado, à exceção do *vice-versa* (ver 1.3.1.). Para uma análise detalhada de cada um desses conceitos, bem como o seu desenvolvimento sistemático ver González, 94–105.

⁷⁹ Cf. Giacomo Canobbio e Piero Coda, eds., *La Teologia del XX secolo: un bilancio*, 1ª edição, vol. 2 (Roma: Città nuova, 2003), 110.

⁸⁰ Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 312. Na verdade, como já referimos anteriormente, foi também por causa de algumas interpretações teológicas destas duas doutrinas que conduziram ao isolamento trinitário no contexto da teologia. Deste modo, terá de ser também nestas duas áreas que se terá de fundar o Axioma Fundamental se pretende dar uma resposta diferente ao que vinha sido feito previamente. Em resumo, poder-se-ia afirmar que o Axioma Fundamental se apresenta como «um princípio teológico para expressar com menor confusão a novidade da revelação do mistério trinitário de Deus em Jesus Cristo» (González, «La relación entre Trinidad economica e inmanente», 64).

⁸¹ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 278.

⁸² Rahner, 278.

⁸³ O cardeal Walter Kasper resume esta identificação do *Lógos* eterno com o encarnado da seguinte forma: «em Jesus Cristo, não se fez homem Deus em geral, mas a segunda pessoa divina, o *Lógos* ou Verbo, e de tal forma que não só habita no homem Jesus, como é o sujeito (hipóstase) onde subsiste a humanidade de Jesus, e esta humanidade de Jesus não é só uma capa exterior, mas símbolo real do *Lógos*. No homem Jesus Cristo fala e age, pois, o Filho de Deus» (Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 312-313).

evidente na economia da salvação. Desta forma, o dogma da encarnação do Filho de Deus legitima o Axioma Fundamental. Neste caso, parece evidente que nos deparamos com uma ação divina fora da vida intradivina, isto é, da sua imanência. Não se trata de um acontecimento indistintamente trinitário, mas de uma ação especificamente do *Lógos*, «uma história de uma só pessoa divina distinta das outras pessoas divinas»⁸⁴, o que não exclui a ação trinitária como causa da união hipostática na pessoa do Verbo.⁸⁵ Trata-se, portanto, de uma «atribuição histórico-salvífica que só se pode fazer ao Filho».⁸⁶ Desta forma, Rahner refuta o princípio que diz que toda a predicação de tipo histórico-salvífico sobre a Trindade em geral tem de se aplicar a cada uma das pessoas divinas em particular. No caso da encarnação, toda a «predicação de tipo histórico-salvífico só se pode fazer acerca de uma pessoa divina»⁸⁷, o Filho. Por conseguinte, Rahner refuta também a afirmação de que só se pode fazer uma doutrina trinitária falando sobre a vida intradivina. Assim, conclui que as doutrinas da Trindade e da economia não são separáveis, pois implicam-se mutuamente, na medida em que, pela encarnação, a Trindade, na pessoa do Filho, entrou, definitivamente e sem qualquer dúvida, na economia da salvação.⁸⁸

Ainda em relação à revalorização do dogma da encarnação, Rahner reforça também a importância das relações encarnação-Trindade imanente e humanidade assumida-Verbo. No que se refere à primeira, o jesuíta alemão afirma a evidência de que a encarnação revela verdadeiramente a realidade do Verbo no seio da Trindade imanente e, por isso, tudo o que diz e faz tem que ver com aquilo que Ele é na eternidade. Também a Sua missão de Filho está em continuidade com a sua identidade, na medida em que a partir do *Lógos* para nós é possível conhecê-lo *em si* mesmo, revelando o Pai, pois «o Filho revela o Pai graças ao seu ser pessoal [...] de *Lógos* do Pai».⁸⁹ Já sobre a segunda relação mencionada, Rahner reforça a estreita ligação entre os dois membros, pois a realidade humana de Jesus revela especificamente a pessoa do Verbo. Na verdade, o Filho revela-se não só através da humanidade assumida, mas também nela. Por outras palavras, o Filho mostra-se não só pelos gestos humanos, mas também pelo seu ser Homem, porque «o *Lógos* imanente e o *Lógos* económico são rigorosamente o mesmo».⁹⁰ Ainda sobre esta relação, Rahner nota que a humanidade assumida por Jesus «só

⁸⁴ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 279.

⁸⁵ Na verdade, toda a ação de Deus é trinitária, porque é assim que Ele se nos revela e age na economia da salvação e, do mesmo modo, é assim que Ele se relaciona com o Homem e com toda a criação, isto é, trinitariamente. Cf. Duque, «Santíssima Trindade Pai, Filho, Espírito Santo», 198–99.

⁸⁶ González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 77.

⁸⁷ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 279.

⁸⁸ Cf. Rahner, 278–79; cf. González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 77.

⁸⁹ González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 78.

⁹⁰ Rahner, *Escritos de Teología*, 1965, IV:125; cf. Rahner, IV:125, nota 24.

pode ser concebida como diversa do *Lógos* na medida em que está unida a Ele»⁹¹ e, desta forma, aquela não se trata de uma máscara deste, mas, pelo contrário, estão em estreita relação desde a origem.⁹²

1.2.2.2. A teologia da graça

Para além da doutrina da encarnação, também a comunicação das pessoas divinas ao Homem na graça é outro dos fundamentos que sustenta o Axioma Fundamental.⁹³ É certo, como já referimos, que, pela encarnação do Verbo, há uma comunicação da pessoa do *Lógos* ao Homem. Contudo, Rahner questiona-se se, a partir deste pressuposto dogmaticamente confirmado, não se poderia alargar este dado a toda a Trindade, isto é, admitir um relacionamento próprio de cada pessoa divina com o Homem. Primeiramente, o jesuíta alemão assume que este ponto de vista, por princípio, não pode ser considerado impossível. Aliás, afirma que «esta tese das relações peculiares e não apropriadas é uma tese livre na teologia e uma opinião contra a qual não se podem fazer objeções dogmáticas».⁹⁴ Também neste caso, o argumento parte do mistério da encarnação, porque, a partir deste, a Trindade relaciona-se com o mundo, sendo que esta relação está estreitamente ligada à própria pessoa do *Lógos*. Por outras palavras, podemos afirmar que só podemos compreender a relação própria da encarnação, manifestada na união hipostática, à luz do *Lógos* eterno. Por conseguinte, este caso leva Rahner a questionar-se por que não se poderia também falar de relações próprias – ou hipostáticas – das outras pessoas divinas com o Homem.⁹⁵ Desta forma, mostramos como estas possíveis relações, bem como a união hipostática, nos conduzem ao Axioma. Na verdade, «o realismo da encarnação [...] permite afirmar que na relação própria da pessoa do Filho com o mundo se abre a possibilidade de uma verdadeira comunicação de toda a Trindade».⁹⁶

Se primeiro Rahner abre a possibilidade das relações próprias de cada pessoa com o Homem, tomando como ponto de partida a encarnação do Verbo, de seguida afirma que, para além deste caso específico e aceite como relação própria, existe outro, nomeadamente, «o

⁹¹ Rahner, *Escritos de Teologia*, 1961, I:202.

⁹² Cf. González, «La relación entre Trinidad economica e inmanente», 77–79. Contudo, esta estreita relação entre a natureza assumida e o *Lógos* em caso algum pode conduzir a uma confusão entre ambos. Retomando as palavras do Concílio de Calcedónia: «um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigénito, reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação» (DH 302).

⁹³ Cf. González, 76.

⁹⁴ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 285.

⁹⁵ Neste sentido, sabendo na relação própria (hipostática) entre o *Lógos* e o Homem, esta dá-se por meio da união hipostática, e que não se pode dar outra destas uniões, isso não invalida a possibilidade da relação das demais pessoas divinas com a Humanidade. Na verdade, procurando uma solução que possibilite estas relações hipostáticas sem que haja união entre as hipóstases, Rahner distingue “relação hipostática própria” e “relação hipostática de união”, sendo esta última o caso da encarnação. Cf. González, «La relación entre Trinidad economica e inmanente», 80–81; cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 280–81.

⁹⁶ González, «La relación entre Trinidad economica e inmanente», 81; cf. Farias, *Antropologia e Graça*, 86.

acontecimento salvífico da graça».⁹⁷ Na verdade, para uma reta compreensão deste segundo caso, importa ter em conta a noção de *graça* segundo o teólogo alemão: a graça «é o oferecimento que Deus faz de si mesmo como Pai, Filho e Espírito Santo ao homem concreto e histórico».⁹⁸ Por outras palavras, visto que a Trindade manifestada é aquela que o é em si mesma, então será legítimo pensar que nesta autocomunicação de Deus se possa entender a relação pessoas divinas-Homem como própria e não apropriada. E se se manifesta como é em si, então as relações existentes entre as pessoas divinas em si também são manifestadas na economia, caso contrário, não se daria uma verdadeira autocomunicação. Deste modo, pelo mistério da graça, Deus comunica e relaciona-se com o Homem tal como é de forma livre, gratuita e trinitária e não por meio de imagens ou analogias. Em suma, retomando a linguagem axiomática, é a Trindade imanente aquela que se comunica ao Homem de forma livre e gratuita.⁹⁹ Rahner reforça esta ideia de comunicação pessoal do Deus-Trindade da seguinte forma:

o que se comunica é precisamente o Deus pessoal trinitário, e da mesma forma a comunicação (que se faz à criatura por pura graça), se é feita livremente, só pode encontrar lugar na forma intradivina das duas comunicações da essência divina do Pai ao Filho e ao Espírito, porque outra comunicação diferente não poderia comunicar de modo algum o que se comunica aqui, as pessoas divinas, por não serem algo distintos do seu próprio modo de comunicação.¹⁰⁰

Assim, no ato de se comunicar ao Homem, a Trindade mostra-se na economia tal qual é na sua vida intradivina, em todas as suas dimensões ontológicas. Desta forma, para além do caso da encarnação, é possível encontrar aqui outro fundamento teológico que justifique que a Trindade económica é a Trindade imanente.¹⁰¹

1.2.2.3. A finalidade do axioma

Por fim, importa ainda enunciar, com o auxílio de Marcelo González, a finalidade do Axioma Fundamental. Sabendo que, como já referimos, este trabalho do jesuíta alemão é motivado pelo isolamento da doutrina trinitária na teologia católica, a finalidade deste será, de certa forma, uma nova proposta que coloque esta doutrina no lugar devido. O autor com o qual dialogamos apresenta uma quádrupla finalidade de rerepresentar a Trindade como *mysterium salutis*, *mysterium pro-nobis*, fonte do *nexus mysteriorum* e, por fim, a condição do Axioma como ponto de partida para uma nova *intelligentia mysteriorum*. Em primeiro lugar, importa

⁹⁷ González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 81.

⁹⁸ González, 20. Sobre a doutrina da graça de Karl Rahner ver Rahner, *Escritos de Teologia*, 1965, IV:215-43.

⁹⁹ Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 286.

¹⁰⁰ Rahner, 286.

¹⁰¹ Cf. González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 81-82.

realçar o reatamento da conexão que Rahner faz entre a soteriologia e a Trindade, na medida em que apresenta esta última como fonte de toda a salvação, sendo por isso impossível falar de salvação sem se referir à Trindade, esta que é *mysterium salutis*.¹⁰² Em segundo lugar, este *mysterium salutis* não é abstrato, mas é para a vida concreta dos cristãos. Desta forma, com o Axioma, Rahner volta a unir Deus-Trindade e a vida dos crentes, na medida em que este mistério é revelado aos crentes e, por conseguinte, a salvação, que este mistério é e oferece, é para os crentes.¹⁰³ Outra das finalidades é apresentar o mistério da Trindade como «fio condutor que articula a dogmática e que possibilita a simultânea especificidade e pericorese entre todos os seus tratados»¹⁰⁴, dando assim uma resposta direta à crítica formulada pelo autor alemão. Por fim, e no seguimento desta última finalidade descrita, Rahner apresenta o Axioma Fundamental para que este seja a base para uma nova sistemática trinitária, onde o Deus trino seja transversal aos demais tratados desta área teológica.¹⁰⁵

1.3. Críticas ao Axioma Fundamental

Apesar da sua proposta de uma renovação no estudo da doutrina trinitária sustentada na formulação do Axioma Fundamental, que procura evitar quer o isolamento desta teologia quer a separação dos tratados sobre a unidade e a trindade divinas, Rahner foi alvo de críticas da parte de outros teólogos. Se a primeira premissa do Axioma foi aceite de um modo geral pelos teólogos, o mesmo não se pode afirmar acerca da segunda parte que se resume na expressão *vice-versa*. Por não ter desenvolvido suficientemente este conceito, houve diversas leituras sobre aquilo que o jesuíta alemão queria dizer ao enunciar assim o Axioma.

1.3.1. Como entender o *vice-versa*?

Deste modo, antes de expormos algumas críticas a que Rahner foi sujeito por causa da segunda parte do Axioma, importa explicar qual o entendimento do jesuíta alemão acerca da formulação do *vice-versa*. A principal dúvida prende-se com a possibilidade de identificar a Trindade imanente com a económica, da mesma forma que o fez na primeira premissa axiomática. Se assim for, o nosso autor poderia ser acusado de «obscurecer a condição kenótica,

¹⁰² Cf. Duque, «Santíssima Trindade Pai, Filho, Espírito Santo», 198.

¹⁰³ Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 312. Kasper afirma que a relação de identificação entre Deus e a salvação, para além de uma finalidade do Axioma, como referimos, é também um argumento que o legitima. Na verdade, «a ação de Deus por meio de Jesus Cristo no Espírito Santo só será uma ação salvífica de Deus se o Deus para nós for o mesmo Deus em si. A Trindade económica perderia, pois, todo o sentido se não fosse, por sua vez, a Trindade imanente» (Kasper, 312). Deste modo, atendendo à dimensão escatológica, na revelação do Filho, por meio da Encarnação, Deus tem de se revelar totalmente, sem qualquer reserva, pois só na medida em que a Trindade económica «nos possibilita real e historicamente o conhecimento do Deus uni-trino» (Duque, «Santíssima Trindade Pai, Filho, Espírito Santo», 197-198) é que conhecemos a Deus na sua imanência.

¹⁰⁴ González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 66.

¹⁰⁵ Cf. González, 65–66.

livre, gratuita da Trindade económica»¹⁰⁶, visto que estes conceitos não se coadunam facilmente com a Trindade imanente.

Apesar de algumas vezes a expressão *vice-versa* não vir acompanhada de qualquer explicação, isto nem sempre acontece, surgindo mesmo em alguns lugares com o desenvolvimento daquilo que será o seu conteúdo e, por isso, revelando também a intenção do autor ao usá-lo.¹⁰⁷ Se se lesse o Axioma de forma estrita, sem qualquer contexto ou conhecimento da teologia de Rahner, facilmente se chegaria à conclusão de que o *vice-versa* significaria que a Trindade imanente seria, sem mais, igual à Trindade económica. Mas, atentando aos escritos do autor, a formulação “a Trindade imanente é a Trindade económica” é quase inexistente. Quando surge, o teólogo alemão recorre ao verbo *werden* (tornar-se) em vez do *sein* (ser).¹⁰⁸ Assim, ficar-se-ia com a formulação *a Trindade imanente torna-se na Trindade económica*, algo que se verifica, por exemplo, na encarnação, em que o Filho eterno se torna Filho do Homem. Fica, portanto, perceptível que o autor ao redigir o *vice-versa* não pretende estabelecer uma mera troca, sem mais, dos conceitos referidos na primeira parte da premissa, mas realçar que a Trindade económica é revelação e manifestação da imanente que se torna acessível ao conhecimento humano.¹⁰⁹

Na maioria das formulações, Rahner inicia pela Trindade económica para, a partir daí, se localizar a Trindade imanente. Isto mostra algo acerca das opções teológicas do autor ao tratar o tema da Trindade, isto é, privilegiar a abordagem da Trindade económica para chegar a algum conhecimento da imanente, na medida em que «a *oiko-nomia* é a base da *teo-logia*».¹¹⁰ Daqui, retira-se como consequência, a atenção que o autor dá às missões divinas, à experiência de Jesus e do Espírito Santo que são caminho para a vida intradivina, pois só a partir daqui se poderá dar o passo para a Trindade imanente. Pode-se, portanto, afirmar que o *vice-versa* tem um contexto por detrás que deve ser tomado em conta para ser interpretado corretamente.¹¹¹

Sem nunca esquecer esta questão do seu contexto, importa agora falar do conteúdo da segunda parte do Axioma Fundamental. Na verdade, pode-se ler o *vice-versa*, como referimos anteriormente, da seguinte forma: «A Trindade imanente tornou-se na Trindade económica»¹¹², na medida em que a primeira agiu livre e gratuitamente ao oferecer-se à humanidade de tal

¹⁰⁶ González, 103.

¹⁰⁷ Cf. Karl Rahner, «Trinidad», em *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica* (Barcelona: Editorial Herder, 1986), 738; cf. Karl Rahner e Herbert Vorgrimler, «Dreifaltigkeit», em *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Friburgo: Herder, 1967), 80; cf. Rahner, *Escritos de Teologia*, 1965, IV:97.

¹⁰⁸ Cf. González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 103, nota 234.

¹⁰⁹ Cf. González, 103–4.

¹¹⁰ Canobbio e Coda, *La teologia del XX secolo*, 2:109.

¹¹¹ Cf. González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 104.

¹¹² González, 104.

modo que o comunicado é Deus tal como Ele é.¹¹³ Assim, partindo do pressuposto de que Deus se revela livre e gratuitamente ao Homem, é possível afirmar que a Trindade imanente é a Trindade económica, porque a primeira dá-se a conhecer tal como é na segunda. No mesmo sentido, sabendo que pela graça o Deus trino se comunicou quer na peculiaridade de cada pessoa, quer no seu modo relacional de ser, o *vice-versa* quererá significar que «Deus se comporta connosco de uma maneira trinitária, e esse mesmo comportamento trinitário¹¹⁴ (livre e não devido) para connosco é não só uma imagem ou uma analogia da Trindade interna, mas é esta mesma, comunicada de modo livre e gratuito».¹¹⁵ Desta forma, a realidade que é comunicada, pela revelação, à humanidade «é já a realidade de Deus tal como é em si mesmo: “tripessoalidade”».¹¹⁶ Só assim, isto é, apenas refletindo verdadeiramente o conceito de autocomunicação de Deus, é que se pode compreender esta segunda parte do Axioma, pois assim como Deus comunica a sua essência, na imanência, ao Filho e ao Espírito, também o fará na economia, revelando esta sua dimensão tripessoal.¹¹⁷

Em suma, para uma reta leitura do *vice-versa* importa ter em conta alguns conceitos-chaves que servem de base para a segunda parte do Axioma, nomeadamente, «comunicação, doação, liberdade e gratuidade».¹¹⁸ Contudo, a necessidade de uma explicitação para uma leitura conveniente do Axioma é um problema, na medida em que foge ao objetivo de um axioma, isto é, de ser uma formulação clara e sintética que, por si, transmite a mensagem que exprime. Neste caso, o *vice-versa* parece propor que a Trindade imanente é a económica, contudo, isso só é verdade se bem explicado em que contexto teológico isso pode ser dito.¹¹⁹

1.3.2. Discussão em torno do *vice-versa*

No seguimento daquilo que afirmámos, a necessidade de atender ao contexto para uma reta leitura do *vice-versa* e, por conseguinte, de todo o Axioma fez com que esta formulação

¹¹³ Segundo Wolfhart Pannenberg, na verdade, «o conceito de autorevelação [ou autocomunicação] de Deus já contém a ideia de que o revelador e o que é revelado são idênticos» (Wolfhart Pannenberg, *Cristologia: Lineamenti fondamentali*, 155, em Canobbio e Coda, *La teologia del XX secolo*, 2:110).

¹¹⁴ Este comportamento trinitário é descrito, por Rahner do seguinte modo: «é autocomunicação cujo comunicado permanece soberano e inabarcável, que permanece [...] na sua ausência de princípio indisponível e incompreensível; é autocomunicação na qual “está aí” o Deus que se nos mostra, como verdade que se expressa a si mesma e como capacidade de disposição que atua livremente na história; e é autocomunicação na qual o Deus que se comunica produz naquele que O recebe a aceitação amorosa da sua comunicação, atuando de tal modo que a aceitação não signifique uma desvirtuação da comunicação ao nível da mera criatura» (Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 286-287). Cf. González, «La relación entre Trinidad económica e immanente», 104, nota 236.

¹¹⁵ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 286.

¹¹⁶ Rahner, 287.

¹¹⁷ Cf. González, «La relación entre Trinidad económica e immanente», 104; cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 286.

¹¹⁸ González, «La relación entre Trinidad económica e immanente», 105.

¹¹⁹ Cf. González, 105.

fosse muito discutida e, por vezes, criticada, uma vez que este elemento fundamental não é dado pelo próprio Axioma. Duas das críticas, que se relacionam entre si, a que foi submetido resultam, em primeiro lugar, de uma leitura que vê nele uma tautologia, conduzindo o leitor «a deduzir a imanência da vida divina a partir da sua manifestação histórica».¹²⁰ Esta leitura não respeita quer a liberdade, quer a gratuidade divinas da ação de Deus ao revelar-se à humanidade. O teólogo Yves Congar alinha a sua crítica neste sentido, questionando-se se estaria já tudo revelado, visto que na Trindade económica se revela a imanente.¹²¹ Procurando formular o Axioma atendendo à crítica de Congar, salvaguardando quer o carácter livre e gratuito da Trindade imanente e também a dimensão mistérica da Trindade *em si*, Kasper propõe a seguinte formulação para explicitar o *vice-versa* rahneriano: «a comunicação intratrinitária está presente de um modo novo na autocomunicação soteriológica: através das palavras, sinais e ações, sobretudo na figura do homem Jesus de Nazaré».¹²² Desta forma, o cardeal alemão procura evitar uma possível confusão entre economia e imanência, mas, simultaneamente, não isolando Deus *em si* do Deus revelado aos Homens.¹²³

Outra crítica a que o Axioma está sujeito prende-se com uma certa dissolução entre a Trindade manifestada e a Trindade *em si*. Um grupo de teólogos resume este risco, parafraseando a formulação axiomática de Rahner, como «a dissolução da Trindade imanente na Trindade económica e vice-versa».¹²⁴ Esta dissolução resultaria de uma cedência à filosofia de Hegel, defendendo que «a história, por assim dizer, “engole Deus” tornando-se “a história de uma fenomenologia divina”, na qual Deus se torna “no” e “através” do mundo»¹²⁵, ou seja, Deus constituir-se-ia na História. Deste modo, qualquer doutrina sobre Deus na sua imanência seria irrelevante, voltando-se o foco totalmente para a Trindade económica. Na verdade, o Filho encarnado, sendo dom de Deus à humanidade, em momento algum esquece a sua geração eterna, manifestando verdadeiramente e totalmente como é Deus *em si*. Se não se olvidarem estes pressupostos, evitar-se-á uma teologia marcadamente fenomenológica de inspiração hegeliana.¹²⁶

¹²⁰ Canobbio e Coda, *La teologia del XX secolo*, 2:112.

¹²¹ Cf. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 1ª edição, vol. III (Paris: Cerf, 1980), 37–44. Nesta crítica, o autor não coloca em cauda a plenitude da revelação de Jesus. Apenas se questiona – a nosso ver, num tom irónico – se a revelação de Deus ao Homem fez com que o mistério de Deus deixasse de ser mistério, ou seja, perdendo o seu «carácter de transcendência e de inesgotabilidade histórica [...] que Deus mantém em si apesar da sua autocomunicação eficaz» (Canobbio e Coda, *La teologia del XX secolo*, 2:112, nota 37).

¹²² Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 314; cf. Canobbio e Coda, *La teologia del XX secolo*, 2:112.

¹²³ Cf. Canobbio e Coda, *La teologia del XX secolo*, 2:112–13.

¹²⁴ Canobbio e Coda, 2:113.

¹²⁵ Canobbio e Coda, 2:113.

¹²⁶ Cf. Canobbio e Coda, 2:113–14. Autores como Schoonenberg que optam por esta teologia fenomenológica, acabam por cair num apofatismo extremo, porque só se conhece Deus através da Sua manifestação na História. Tudo o resto torna-se impossível de se conhecer.

Um teólogo protestante, Jürgen Moltmann, assentou a sua teologia trinitária numa leitura radical do *vice-versa* rahneriano. Segundo este autor, a ação de Deus na economia tem repercussões na Trindade imanente, nomeadamente, o acontecimento da cruz. Afirmações como «não se pode conceber uma Trindade imanente, nem a glória de Deus, sem o “Cordeiro degolado”»¹²⁷ ou «a cruz do Filho no calvário penetra no seio da Trindade imanente»¹²⁸ manifestam precisamente a compreensão que Moltmann tem acerca do *vice-versa* rahneriano. Na verdade, todas estas afirmações partem explicitamente do Axioma rahneriano e de uma sua leitura rígida, pela qual Trindade imanente e económica se confundem e o acontecimento da cruz é algo que constitui Deus *em si*. Em suma, poder-se-ia resumir a interpretação moltmanniana do Axioma da seguinte forma: «a Trindade económica não só revela a Trindade imanente, como também trabalha sobre ela».¹²⁹ O esforço do teólogo protestante para relacionar economia e teologia radicaliza-se na medida em que a Trindade económica como que absorve a imanente, propondo que o acontecimento da cruz é algo próprio da vida intradivina desde a eternidade e que, posteriormente, se manifestou aos Homens. Por outro lado, esta leitura sugere que Deus necessitava do acontecimento da cruz para ser Deus. Se assim fosse, esta manifestação histórica não seria reveladora, mas antes constitutiva do próprio Deus.¹³⁰

Perante esta radicalidade de Moltmann é necessário tomar uma posição mais equilibrada em que, por um lado, se defenda o *pathos* divino manifestado no amor de Deus pela humanidade, mas nunca absolutizando o acontecimento da cruz, pois esta revelando verdadeiramente a Trindade, não a esgota *em si*. Deus está para além dessa manifestação histórica. Simultaneamente, esta última é meio para o conhecimento de Deus. Como já afirmámos, a Trindade imanente não está dependente da económica para ser. Contudo, a Trindade imanente necessita dela para se dar a conhecer ao Homem. Esta distinção, tão cara à teologia, visa salvaguardar a transcendência da autocomunicação de Deus na História, bem como a liberdade e gratuidade dessa ação divina.¹³¹ Este será sempre o pressuposto do pensamento teológico acerca da doutrina da Trindade.

¹²⁷ Jürgen Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios: la doctrina sobre Dios* (Salamanca: Sígueme, 1983), 176.

¹²⁸ Moltmann, 176.

¹²⁹ Moltmann, 177; cf. Canobbio e Coda, *La teologia del XX secolo*, 2:114.

¹³⁰ Cf. Canobbio e Coda, *La teologia del XX secolo*, 2:114; cf. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, 175–78.

¹³¹ Cf. Canobbio e Coda, *La teologia del XX secolo*, 2:115.

CAPÍTULO II: DE RAHNER A LADARIA: UMA LEITURA RECONCILIADORA DO AXIOMA FUNDAMENTAL

2.1. Exposição do axioma rahneriano

Depois de, no primeiro capítulo, termos exposto a formulação e o pensamento de Rahner expresso, concretamente, no Axioma Fundamental, mergulhamos agora no pensamento teológico de Luis Francisco Ladaria sobre a relação entre a Trindade Económica e a Trindade Imanente, tendo precisamente a teologia do autor alemão como ponto de partida.

À semelhança deste, o cardeal espanhol lê esta formulação com uma lente soteriológica, pois na base do Axioma está o reconhecimento da Santíssima Trindade como Mistério Salvador, pelo qual «a salvação do Homem está no dom de Si que Deus lhe faz [...] em Cristo e no Espírito».¹³² Ao focar a ação salvadora da Trindade, reconhecemos uma diferenciação entre as pessoas divinas nessa mesma ação. Também Rahner salienta este facto, pois, se Deus se revela na economia salvífica distintamente, então chegamos à conclusão de que, na sua imanência, Deus é distinto entre si.¹³³ Estamos aqui perante a aplicação da primeira parte do Axioma, na medida em que «só porque [as pessoas divinas] se nos manifestam na sua distinção na economia salvadora podemos chegar à afirmação de que Deus é uno e trino».¹³⁴ Desta forma, o autor espanhol sintetiza o Axioma Fundamental como sendo «a fundamentação do carácter salvador do mistério trinitário, na sua conexão inegável com os mistérios da encarnação e da graça».¹³⁵

Segundo Ladaria, a formulação axiomática sugere uma maior importância da autocomunicação de Deus – expressa na primeira parte do Axioma – e uma menor preocupação na reflexão sobre a Trindade em si, que corresponderia ao *vice-versa*.¹³⁶ Esta última expressão

¹³² Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 11.

¹³³ Cf. Luis F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*, 4ª edição, Ágape 19 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998), 46–47.

¹³⁴ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 11. Esta leitura de uma ação diferenciada das várias pessoas divinas, em nada coloca em causa a insistência da Tradição em afirmar o carácter unitário da ação de Deus na economia. Apenas se vai mais a fundo, ou seja, dentro dessa ação unitária de Deus cada pessoa divina tem o seu papel e estes não se confundem. Vejamos a aplicação desta leitura no concreto do mistério da encarnação: a obra da encarnação é ação de Deus na História, contudo, apenas Jesus, segunda pessoa divina, é que encarnou. Não foi nem o Pai, nem o Espírito Santo. Isto não significa que estes últimos não tenham participado desta ação. Recordemos que foi o Pai que enviou o Filho e foi o Espírito do Senhor que desceu sobre Maria no episódio da Anunciação. Em suma, o Pai envia o Filho que encarnou por infusão do Espírito Santo no seio da Virgem. Cada um age segundo a sua propriedade pessoal, mas todos concorrem para uma única ação, a encarnação. Neste sentido, Rahner nega que se possa predicar o mesmo sobre a Trindade no geral e, simultaneamente, sobre cada pessoa em particular. Cf. Ladaria, 12–13; cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 49–51.

¹³⁵ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 12.

¹³⁶ Cf. Luis F. Ladaria, «La teología trinitaria de Karl Rahner: Un balance de la discusión», *Gregorianum* 2, n.º 86 (2005): 280. Este maior foco na primeira parte do Axioma deve-se, segundo o nosso autor, à centralidade escatológica da teologia de Rahner, nomeadamente, na «experiência histórico-salvífica de Jesus e do seu Espírito em nós» que nos revela verdadeiramente a Trindade imanente.

do Axioma muitas vezes é apenas enunciada, sem qualquer esclarecimento por parte do autor.¹³⁷ Apesar desta espécie de nebulosa que envolve o *vice-versa*, Rahner, nos seus escritos, deixou algumas pistas, por exemplo, quando explicita que esta autocomunicação é feita de forma livre e por pura graça, ou seja, esta é pura iniciativa de Deus.¹³⁸ É, precisamente, a partir desta comunicação livre e gratuita, segundo a linguagem rahneriana,¹³⁹ que alguns autores, entre eles Ladaria, iniciam a interpretação da segunda parte do Axioma. O cardeal espanhol sublinha a importância desta afirmação para uma reta e adequada interpretação do pensamento do teólogo alemão, evidenciando até que este dado «nem sempre foi tido em conta devidamente pelos críticos de Rahner».¹⁴⁰

Luis Ladaria destaca ainda a relevância que este Axioma teve na teologia católica, tendo a sua primeira parte sido aceite, de um modo geral, por parte da Igreja recordando essencialmente que, só a partir da Revelação e da própria economia salvífica, é que podemos compreender um pouco do mistério de Deus *em si*.¹⁴¹ Já São João Paulo II, numa das suas encíclicas, afirmava que «a este [Deus] chega-se refletindo sobre o mistério da encarnação do Filho de Deus» (*Fides et Ratio* 93). Outra ênfase dada pelo nosso autor é a centralidade da Trindade na vida cristã, sendo fonte e origem de toda a economia da salvação. Através do Axioma Fundamental, parece-nos evidente que «Deus nos revela a profundidade do seu ser apenas na medida em que nos introduz n'Ele e nos torna participantes da sua vida»¹⁴² e nos abre as portas da salvação. Por outras palavras, a salvação do Homem só é possível porque Deus, na economia, se revelou tal como é em si, pois, de outro modo, seria necessário procurar essa salvação noutra lugar.¹⁴³

¹³⁷ Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 277–79; cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 12; cf. González, «La relación entre Trinidad económica e inmanente», 103. Porém, em alguns escritos Rahner vai um pouco mais além da simples enunciação, por exemplo, em Rahner, *Escritos de Teología*, 1965, IV:97.

¹³⁸ Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 286; cf. Ladaria, «La teología trinitaria de Karl Rahner», 281.

¹³⁹ Ladaria, na sua reflexão, bebe muito do documento *Teología-Antropología-Cristología*, da Comissão Teológica Internacional. Por isso, assim como a Comissão, também Ladaria, ao longo da sua exposição, mostra preocupação em recorrer à linguagem e aos conteúdos do próprio Karl Rahner para objetivar a expressão *vice-versa*. No fundo, o autor pretende fazer um aprofundamento da teologia de Karl Rahner e não uma reinterpretação pessoal sobre o Axioma Fundamental. Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 15; ver Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», 1982, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/Comissao_Teologica_Internacional_documents/rc_Comissao_Teologica_Internacional_1982_tologia-Cristologia-antropologia_sp.html I. C].

¹⁴⁰ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 13.

¹⁴¹ São Tomás de Aquino, na Suma, começa por apresentar esta necessidade de uma doutrina que tem como fonte precisamente a Revelação, distinguindo-a das doutrinas filosóficas (cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. I, a. 1). Deste modo, o Homem, partindo da Revelação, pode compreender algumas realidades que estão além da sua razão, nomeadamente, sobre o seu fim último, isto é, Deus. Como veremos, esta Revelação é fruto da liberdade e do Amor de Deus pela humanidade. (Cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 17-18).

¹⁴² Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 14.

¹⁴³ Cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 49.

2.2. Leitura de Ladaria do Axioma Fundamental

Após esta breve exposição da apresentação que Ladaria faz do axioma rahneriano, mergulhamos agora na sua reflexão sobre o conteúdo no qual assenta esta formulação, nomeadamente, a relação entre a Trindade económica e a Trindade imanente. Para tal, o cardeal espanhol não parte do zero, mas antes toma como base a leitura feita pela Comissão Teológica Internacional, no documento *Teologia-Antropologia-Cristologia*,¹⁴⁴ de 1982, sendo este, segundo Ladaria «um dos documentos de maior altura teológica que a Comissão produziu».¹⁴⁵

Este documento toma como ponto de partida a relação entre a Cristologia e a Revelação, destacando a encarnação e o dom do Espírito como acontecimentos através dos quais Deus se revelou como é. Deste modo, torna-se evidente que a «economia é a única fonte da teologia trinitária»,¹⁴⁶ quer na revelação gradativa e velada ao longo da História da Salvação, quer na revelação definitiva em Jesus e no envio do Paráclito.¹⁴⁷ Estamos, portanto, perante uma certa circularidade entre a Trindade económica e imanente, na qual a primeira é a origem da reflexão sobre a segunda, e esta é, por sua vez, um pressuposto necessário para se falar daquela. É interessante notar que estes pressupostos descritos por Ladaria, e assumidos pela Comissão Teológica, vão ao encontro daquilo que tinha sido o caminho que Rahner fez até chegar à formulação axiomática, nomeadamente, o conceito de autocomunicação de Deus em Jesus e no Espírito Santo.¹⁴⁸

Tendo em conta tudo isto, na leitura de Ladaria, a Comissão parece demonstrar uma posição favorável em relação ao Axioma, contudo, quando o formula, apresenta pequenas “precisões” como podemos notar no seguinte excerto:

por isso, o Axioma Fundamental da teologia atual expressa-se muito bem com as seguintes palavras: a Trindade que se manifesta na economia da salvação é a Trindade imanente, e a mesma Trindade imanente é a que se comunica livre e gratuitamente na economia da salvação.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Deste documento, o autor foca-se mais na alínea C) da primeira parte, sobre a «Cristologia e a Revelação da Trindade».

¹⁴⁵ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 14.

¹⁴⁶ Ladaria, 14.

¹⁴⁷ Para aprofundar a relação entre a Revelação de Deus e a Cristologia ver Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. A).

¹⁴⁸ Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 277–78.

¹⁴⁹ Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. C) 2.

Como já referimos,¹⁵⁰ a Comissão Teológica Internacional, apesar das evidentes alterações na enunciação do Axioma, procura manter a linguagem de Karl Rahner.¹⁵¹

Em comparação com a formulação original do teólogo alemão, saltam à vista duas diferenças no documento da Comissão Teológica Internacional, uma em cada um dos membros que compõem o Axioma. A primeira alteração parece ser apenas um esclarecimento de linguagem, pela qual se explicita que a Trindade económica é aquela que se manifesta na economia. Deste modo, para além de uma maior clarificação, realça a dimensão da manifestação e, conseqüentemente, a Revelação de Deus na economia.¹⁵² Contudo, parece não acrescentar qualquer novidade de conteúdo à versão proposta por Rahner nos seus escritos.

O mesmo não se poderá afirmar sobre a segunda “precisão” feita pela Comissão Teológica, que optou por desenvolver o enigma do *vice-versa*, que Rahner, como já referimos, por opção, não aprofunda ou explicita para além da sua simples enunciação. Desta forma, os teólogos da Comissão dão consistência teológica àquilo que parecia vago e de livre interpretação, servindo-se «da linguagem de Rahner para encher de conteúdos esta segunda parte do axioma».¹⁵³

Da formulação feita, destaca-se a dimensão comunicativa da Trindade, tema muito caro a Karl Rahner e, simultaneamente, base da sua teologia sobre a Graça e da sua Cristologia. Esta temática da comunicação que Deus faz de si mesmo, ou *autocomunicação*,¹⁵⁴ foi amplamente aceite no seio da teologia católica.¹⁵⁵ No entanto, a formulação da Comissão não fica por aí, acrescentando que esta comunicação de Deus ao Homem é feita de modo livre e gratuito, formulação tipicamente rahneriana, como anteriormente referimos.

Porventura, poder-se-ia acusar esta leitura da Comissão Teológica Internacional como uma adulteração daquilo que seria o pensamento de Karl Rahner ao expor o seu Axioma. Porém, Ladaria não só discorda desta visão como defende que «através da maior precisão dos termos que a Comissão apresenta, não se afastou nem do espírito, nem da letra de quem formulou o axioma pela primeira vez na teologia católica».¹⁵⁶ Em suma, a Comissão propõe uma formulação que não pretende substituir e, muito menos, corrigir aquela que fora apresentada

¹⁵⁰ Ver nota 139.

¹⁵¹ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 14–15. «É evidente que esta nova formulação [do Axioma Fundamental] é mais completa e adequada» (Ladaria, «La teología trinitaria de Karl Rahner», 287).

¹⁵² Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 15.

¹⁵³ Ladaria, 15.

¹⁵⁴ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 285–88.

¹⁵⁵ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 13.

¹⁵⁶ Ladaria, 15.

por Rahner. Apenas tem como objetivo direcionar para uma leitura específica sem nunca perder o pano de fundo da teologia do autor alemão.¹⁵⁷

2.2.1. A Trindade económica como manifestação da Trindade imanente

Para um correto entendimento da primeira parte do axioma, proposto pela Comissão Teológica Internacional e defendido por Ladaria, a referida Comissão alerta para o perigo de separar a Cristologia da doutrina sobre a Santíssima Trindade, pois o mistério de Jesus é como que uma parte da própria doutrina trinitária. Em termos práticos, esta separação consistiria, por exemplo, na separação do mistério da encarnação e do estudo da Trindade, algo que é absurdo visto que «o mistério de Jesus Cristo se insere na estrutura da Trindade».¹⁵⁸ Posto isto, a Comissão Teológica Internacional alerta para duas formas históricas de separação entre a Cristologia e a Teologia¹⁵⁹: uma separação neoescolástica e uma separação moderna.¹⁶⁰

2.2.1.1. Separação Neoescolástica

Alguns autores, inseridos na corrente neoescolástica, separavam a Trindade de tudo aquilo que era o mistério cristão, não evidenciando a relação desta quer com o mistério da encarnação, quer com a deificação do Homem. Deste modo, a Trindade seria uma realidade à parte que, aparentemente, pouco importava nas verdades de fé e na vida dos cristãos.¹⁶¹ Ladaria sugere que, neste isolamento neoescolástico, «ressoam os problemas suscitados por K. Rahner em torno da possibilidade da encarnação de qualquer uma das três pessoas divinas e na questão das relações próprias e apropriadas com cada uma das pessoas divinas»,¹⁶² os quais iremos agora abordar. Importa, porém, lembrar que Rahner nega a possibilidade da encarnação do Pai

¹⁵⁷ Cf. Ladaria, 15.

¹⁵⁸ Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. C) 2.1.

¹⁵⁹ Ao referirmos “Teologia”, não nos referimos ao sentido lato deste termo, no qual se inserem as várias áreas de estudo da Sistemática, Moral, Bíblica e Prática. Referimo-nos à Teologia no seu sentido mais estrito, isto é, o estudo de Deus-Trindade.

¹⁶⁰ Cf. Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. C) 2.1.

¹⁶¹ Rahner denuncia este isolamento num dos seus textos, expondo que, no caso da encarnação, não se valoriza a dimensão trinitária na explicação deste mistério, apenas afirmando que Deus se fez carne, sem qualquer referência à especificidade de que foi a segunda hipóstase divina que encarnou. O teólogo alemão vai mais longe chegando a afirmar que “se não houvesse Trindade, no catecismo da cabeça e do coração (diferente do catecismo impresso) a ideia que os cristãos têm da encarnação não necessitaria de mudar em absoluto” (Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 271). Deste modo, Rahner mostra como este isolamento está enraizado no seio da comunidade crente, embora subtilmente disfarçado. É precisamente por causa desta separação que Ladaria predica-a como *neoescolástica*, pois este movimento filosófico-teológico situava «o seu pensamento na dimensão sistemática e intemporal dos grandes princípios metafísicos [...] [acarretando] o risco de a privar [a Filosofia] do contacto vital com o iniludível contexto histórico» (Roque Cabral, «Neo-Escolástica», em *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa-S. Paulo: Editorial Verbo, 1991), 1107-1108).

Este isolamento trinitário não é algo que surja no séc. XX, com a neoescolástica. Na sua crítica, Rahner retoma o documento *Benedictus Deus*, do papa Bento XII, sobre a visão beatífica, no qual o pontífice nunca faz referência à Santíssima Trindade. Quando fala da visão beatífica das almas já purificadas utiliza sempre a expressão «essência divina» (cf. DH 1000-1001).

¹⁶² Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 16.

ou do Espírito Santo, porque, desta forma, o sentido do Axioma Fundamental estaria em causa, ou seja, a economia não nos mostraria a Trindade *em si*, na medida em que «entre a “missão” e a vida intratrinitária não se daria nenhum tipo de conexão real»,¹⁶³ ou seja, deixaria de haver uma relação entre “missão” e “processão”.¹⁶⁴

Recuando à época Patrística, nota-se que esta problemática não é uma questão em cima da mesa, pois «na medida em que a teologia pré-nicena considera que a geração do Filho está em função da mediação criadora, torna-se coerente que a salvação seja realizada por Aquele que desde o princípio foi a mediação entre o Pai e os homens». ¹⁶⁵ Os autores desta época identificavam as manifestações divinas como manifestações do *Lógos* de Deus, porque é Este que revela o Pai, dando-O a conhecer aos Homens. ¹⁶⁶ Toda esta revelação do Pai, por parte do Filho, desemboca na encarnação, pela qual «o Verbo de Deus se fez homem e o Filho de Deus Filho do homem: para que o homem, unindo-se ao Verbo de Deus e recebendo assim a adoção, se tornasse filho de Deus». ¹⁶⁷ Santo Atanásio, recorrendo à Carta aos Hebreus (Hb 2,10), reafirma esta relação entre a mediação criadora e a salvação trazida por Cristo, pressupondo a necessidade da encarnação de Deus ser da segunda pessoa da Trindade. ¹⁶⁸ Outros autores, como Tertuliano e Irineu, apresentam o Filho *incarnaturus* como o modelo pelo qual o Homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. Assim, terá de ser o Filho a restaurar essa semelhança perdida, por meio da encarnação. ¹⁶⁹

Ainda dentro da época Patrística, Ladaria apresenta o pensamento de Santo Agostinho, que alguns apontam como o responsável pela «mudança de perspectivas e pela afirmação da possibilidade da encarnação das três pessoas divinas». ¹⁷⁰ Para o cardeal espanhol esta leitura não se coaduna com a realidade, pois, segundo este, o bispo de Hipona apenas expôs que qualquer uma das pessoas divinas poder-se-ia ter manifestado nas teofanias descritas nos textos

¹⁶³ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 282.

¹⁶⁴ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 16–17; cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 281–83.

¹⁶⁵ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 17.

¹⁶⁶ São Justino, na sua Primeira Apologia, afirma que, na aparição de Deus a Moisés (Ex 3,1-6), foi o próprio Cristo que lhe falava por meio da sarça, apesar dos judeus associarem ao Deus criador (cf. Justino de Roma, *Apologia*, I, 62-63, SCh 507, 293-301); Irineu defende que o Deus pregado pelos profetas era o Filho e não o Pai, pois este só se conhece pela revelação do Filho (cf. Irineu de Lião, *Contra as heresias*, IV, 6, 1, SCh 100, 437-438).

¹⁶⁷ Irineu de Lião, *Contra as heresias*, III 19, 1, SCh 211, 375. Esta participação do Homem na filiação divina, através do Espírito Santo é a salvação oferecida por Cristo, pela Sua encarnação (cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 55).

¹⁶⁸ Cf. Atanásio de Alexandria, *Sobre a encarnação do Verbo*, I, 10, BP 6, 47-49.

¹⁶⁹ Cf. Irineu de Lião, *Contra as heresias*, III, 23, 1, SCh 211, 445: “foi necessário que o Senhor, que veio à procura da ovelha perdida e para recapitular economia tão grande, procurando a obra que ele próprio plasmara, salvasse também o homem que ele fizera à sua imagem e semelhança, isto é, Adão”; cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 19.

¹⁷⁰ Ladaria, 19.

veterotestamentários. É evidente uma certa descontinuidade com a teologia precedente. Contudo, Agostinho não aplica o mesmo pensamento no que se refere à encarnação, afirmando até que «assim como o Pai gerou e o Filho foi gerado, assim também o Pai enviou e o Filho foi enviado»,¹⁷¹ manifestando a relação entre Trindade imanente e Trindade económica. Porém, o Doutor da Graça nunca afirmou categoricamente a necessidade da encarnação do Filho, o que poderá ter levado a uma má interpretação dos seus escritos. Santo Alberto Magno, para argumentar em favor da onipotência de Deus, foi um dos que o interpretou desta forma, evidenciando na sua obra que o autor de Hipona afirmava que quer o Pai, quer o Espírito podiam ter encarnado.¹⁷²

Por fim, outros autores expunham a relação entre Economia e Teologia como ponto a favor da encarnação do Filho, porque esta relação passa pela «coerência entre a filiação eterna e a temporal, entre o ser, como Deus, Filho do Pai e, como homem, filho de Maria».¹⁷³ Desta forma, teólogos como Genádio de Marselha ou Fulgêncio de Ruspe defendiam que da mesma forma que Jesus, pela encarnação, se torna Filho nascido de uma mulher, assim também na imanência é Filho gerado eternamente pelo Pai. Genádio de Marselha sintetiza esta ideia na seguinte frase: «Não assumiu a carne o Pai, nem o Espírito Santo, mas apenas o Filho; de maneira que aquele que na divindade era Filho de Deus Pai, ele mesmo se fizera filho de uma mãe humana e assim o nome de filho não passara a outro que não seja Filho desde a geração eterna».¹⁷⁴ Assim, se, por um lado, Atanásio remete para razões histórico-salvíficas, para defender a necessidade da encarnação do Filho, por outro, Genádio de Marselha e Fulgêncio de Ruspe procuram, com o mesmo fim, relacionar as características próprias das pessoas divinas na sua vida imanente e na sua manifestação económica. Ladaria nota que é provável que «o influxo da doutrina trinitária de Agostinho tenha determinado uma certa mudança na hora de justificar a necessidade ou a conveniência da encarnação do Filho»,¹⁷⁵ assistindo-se a uma migração dos argumentos económicos para os teológicos.

Se até agora a questão da possibilidade da encarnação de outra pessoa divina que não o Filho não se tinha colocado explicitamente, com Santo Anselmo, na época Medieval, esta é posta explicitamente em cima da mesa da reflexão teológica. Apesar deste passo, o arcebispo

¹⁷¹ Agostinho de Hipona, *Sobre a Trindade*, IV 20, 29, Paulinas, 387. Embora esta tradução não tenha em conta, no original latim do *De Trinitate* apresentado por Ladaria (cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 20, nota 31), Santo Agostinho utiliza a expressão *ita congrue* como locução de ligação entre as duas premissas. Deste modo, assim como o Pai gera e o Filho é gerado, congruentemente, o Pai envia e o Filho é enviado. Em suma, podemos afirmar que Santo Agostinho não expressa a necessidade da encarnação do *Lógos*, mas sim a sua congruência ou, na linguagem de outros autores, a sua conveniência.

¹⁷² Cf. Alberto Magno, *Livro das Sentenças* III, d. I C, a. 10, em Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 24, nota 40.

¹⁷³ Ladaria, 20.

¹⁷⁴ Genádio de Marselha, *De Ecclesiasticis Dogmatibus* 2, em Ladaria, 20.

¹⁷⁵ Ladaria, 22.

de Cantuária responde negativamente à questão socorrendo-se dos mesmos argumentos teológicos, na mesma linha dos autores que referimos previamente.¹⁷⁶ Contudo, autores como Pedro Lombardo divergem em relação a esta questão, respondendo afirmativamente a esta possibilidade, salvaguardando, porém, a conveniência de ter sido a segunda pessoa da Trindade a encarnar na economia da salvação. Esta mudança de abordagem, iniciada por Pedro Lombardo, assenta no argumento da onipotência divina, porque, assim como o Filho encarnou, «o Pai ou o Espírito Santo poderiam e podem encarnar»,¹⁷⁷ apesar de não serem nem necessárias, nem congruentes estas possibilidades.¹⁷⁸

Outros autores deste período histórico, nomeadamente São Tomás de Aquino e São Boaventura, vão mais além neste exercício apontando quer as razões positivas para a encarnação do Filho, quer as razões aparentemente positivas para a encarnação de outras das pessoas divinas e, ainda, os motivos que se opõem a estas últimas.

No seu comentário às sentenças de Pedro Lombardo, Tomás de Aquino apresenta diversos argumentos que favorecem, em sentido próprio, a encarnação do Filho, nomeadamente: a restauração da imagem de Deus no Homem pelo Filho, modelo dessa mesma imagem; a congruência da filiação eterna e temporal; a idoneidade que possui por ser o *Lógos* de Deus, na linguagem de Ladaria, para levar a cabo a revelação do Pai; e, sendo a «pessoa intermédia» na Trindade, resulta que pode ser a melhor nesta mediação entre Deus e o Homem. Todavia, assim como Pedro Lombardo, o Doutor Angélico afirma também, em potência absoluta, a possibilidade da encarnação das outras pessoas trinitárias.¹⁷⁹ Na sua *Suma de Teologia*, o autor volta a abordar estas duas questões, por um lado a possibilidade da encarnação de qualquer uma das três pessoas¹⁸⁰ e, por outro, a conveniência da encarnação da segunda pessoa.¹⁸¹ Em relação à primeira, o autor de Aquino volta a evocar a onipotência de Deus como argumento favorável para a possibilidade de qualquer uma das pessoas se unir à natureza humana.¹⁸² No que se refere à segunda questão, começa por afirmar que «foi convenientíssimo

¹⁷⁶ Cf. Anselmo de Cantuária, *Epístola sobre a Encarnação do Verbo*, X, BAC 82, 717-721; cf. Ladaria, 23.

¹⁷⁷ Pedro Lombardo, *Os quatro livros das sentenças*, III, d. 1, q. 2.

¹⁷⁸ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 23-24.

¹⁷⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, III/1, d. 1, q. 2, a.2, co.

¹⁸⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, III, q. 3, a. 5. «Uma das principais razões para afirmar a possibilidade da encarnação de qualquer uma das três pessoas divina era, segundo São Tomás, o facto de que a *ratio personalitatis* ser comum às três pessoas, ainda que sejam evidentemente distintas as propriedades pessoais de cada uma delas» (Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 53-54).

¹⁸¹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, III, q. 3, a. 8.

¹⁸² São Tomás afirma que, no caso da encarnação do Pai, esta não poderia ter acontecido da mesma forma no caso do Filho, pois o Pai não poderia ser enviado como o Filho foi, na medida em que é próprio da pessoa do Pai “enviar” e não “ser enviado” (cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, III, q. 3, a. 5, ad. 3). Também Ladaria adverte sobre a peculiaridade do modo de cada uma das pessoas se comunicar na economia. Ele afirma que «não é legítimo pensar que a comunicação de Deus ao mundo se possa realizar na forma de união hipostática porque este modo convém ao modo de ser “hipóstase” da segunda pessoa, enquanto que a comunicação do Espírito Santo não acontece desta forma, mas no dom no profundo dos nossos corações» (Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 54).

que tenha encarnado a pessoa do Filho»,¹⁸³ apresentando argumentos menos desenvolvidos, comparados com aqueles que apresentara no *Comentário às Sentenças*. No início, apresenta novamente a questão do Verbo ser o modelo pelo qual a criatura veio à existência; de seguida, apresenta o horizonte para o qual o Homem foi criado, isto é, ser filho de Deus. Assim, parece conveniente que, pela encarnação d'Aquela que é Filho pela sua própria natureza, os Homens participem desta filiação. Por fim, à luz do relato das origens, assim como o Homem pecou pelo desejo de conhecer o bem e o mal, torna-se conveniente que seja o próprio Verbo de Deus – Sabedoria do Pai – que reconduza a criatura ao seu Criador. Apesar da diferença na forma de expor esta questão nas duas obras, notamos que a ideia base se mantém, isto é, que qualquer uma das pessoas divinas poderia ter encarnado, mas que foi de máxima conveniência que essa pessoa tenha sido o Filho.

O cardeal Ladaria sintetiza o pensamento de Boaventura – que, por sua vez, comunga da visão de Tomás de Aquino - afirmando que «são necessários dois extremos suscetíveis de se unir, uma pessoa na qual a unidade se realize e uma potência capaz de unir os dois extremos»¹⁸⁴ e quer o Pai, quer o Filho, quer o Espírito Santo possuem esta capacidade, defendendo também que não foi por ser Filho que a segunda pessoa da Trindade encarnou, mas sim por ser precisamente uma pessoa divina. Deste modo, qualquer uma das três poderia encarnar. No entanto, Boaventura reconhece também a conveniência de ter sido o Filho a unir-se à natureza humana, apresentando diversos argumentos como a conveniência de ser o Verbo que comunica o Pai a encarnar como que unindo a Palavra à voz, a conveniência de ser o Filho imagem e semelhança do Pai a reconduzir o Homem a esse estado original, a tão antiga correspondência entre a filiação humana e a filiação divina, entre outros.¹⁸⁵

Tendo feito este caminho histórico, pelo qual Ladaria nos conduz socorrendo-se de autores patrísticos e medievais, notamos que a separação neoescolástica entre Teologia e Cristologia ou, por outras palavras, da vida de Deus na imanência e da sua manifestação na economia, identificada pela Comissão Teológica Internacional, não faz sentido. No concreto da questão da encarnação do Filho, o cardeal espanhol, na linha do Axioma Fundamental, afirma que «se Deus nos manifestou assim, devemos pensar que isto não é simplesmente casual, mas que corresponde ao que Deus é em si mesmo».¹⁸⁶ Partindo daqui, critica o exercício escolástico de colocar sobre a mesa a hipótese de encarnação de qualquer uma das pessoas divinas, afirmando que não há espaço para estas questões, predicando-as de «sem sentido», porque nem

¹⁸³ Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, III, q. 3, a. 8.

¹⁸⁴ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 26.

¹⁸⁵ Cf. Boaventura, *Brevilóquio*, IV, 2, 6, BAC 6, 337-339.

¹⁸⁶ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 27; cf. Ladaria, «La teología trinitaria de Karl Rahner», 284.

Deus nos mostrou até onde vai a sua onnipotência na relação entre a sua natureza e liberdade, nem nos deu a conhecer a plenitude das suas características congruentes entre o ser e o fazer.¹⁸⁷

Torna-se, portanto, um imperativo recordar que estas noções, nomeadamente a de encarnação, não são conceitos abstratos, pois, de facto, «o Verbo fez-se homem e veio habitar connosco» (Jo 1,14). Ladaria alerta para não esquecer a fonte donde o desenvolvimento deste conceito parte, isto é, da economia e não a podemos separar da especulação teológica, porque a primeira é a base da segunda. Ficamos, assim, apenas com as razões que defendem a coerência da encarnação do Filho,¹⁸⁸ não nos perdendo nas hipóteses apresentadas pelos autores medievais da encarnação do Pai e do Espírito Santo, pois «a ‘economia’ não só nos remete para a ‘teologia’, como é a única via legítima de acesso a ela».¹⁸⁹ Desta forma, Ladaria volta a lembrar a indissolubilidade entre a doutrina trinitária e a Cristologia, afirmando que a condição filial de Jesus, para além da sua divindade, é essencial para a Cristologia e, por isso, para a doutrina trinitária, na medida em que a relação evidenciada por Cristo, na sua vida na terra, com o Pai, possibilitou à Igreja a reflexão sobre a geração eterna do Filho. Aqui se verifica que a Trindade económica é a Trindade imanente, contudo, «a economia salvadora remete-nos a um mistério sempre maior e mais profundo».¹⁹⁰

Tendo tudo isto em conta, Ladaria apresenta a encarnação como o caso paradigmático da aplicação da primeira parte do Axioma, pois este momento na *historia salutis* é decisivo para a comunicação da vida de Deus ao Homem, e nele se verifica a ação inseparável, mas distinta, das três pessoas divinas, fazendo cada uma o que lhe é próprio na sua vida intratrinitária, ou seja, o Pai envia, o Filho é enviado e o Espírito Santo é o poder que possibilita que a encarnação aconteça (cf. CIC 258). Assim, torna-se evidente a indissociabilidade entre a Cristologia e a Teologia.¹⁹¹ Contudo, o documento da Comissão Teológica Internacional alerta para que não se confunda o acontecimento histórico Jesus Cristo e a Trindade, na medida em que o primeiro não é necessário ao segundo, visto que a Trindade não precisou da encarnação do Verbo para se constituir como tal.¹⁹²

Para além da encarnação, a Comissão Teológica Internacional evidencia a relação entre Trindade e a divinização do Homem, na qual a primeira não foi tida em conta na explicação da

¹⁸⁷ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 27.

¹⁸⁸ O cardeal espanhol, na sua reflexão, segue de perto aquela que é a tradição pós-Agostinho, sustentando a conveniência da encarnação do Filho nos argumentos teológicos, por exemplo, o da restauração da imagem perdida por Aquele que é a imagem perfeita do Pai ou o da filiação divina, pela qual o Filho abre as portas para a humanidade participar dessa mesma filiação, e não referindo os argumentos sustentados apenas na História da Salvação. Cf. Ladaria, 27.

¹⁸⁹ Ladaria, 28.

¹⁹⁰ Ladaria, 28.

¹⁹¹ Cf. Ladaria, 28–29.

¹⁹² Cf. Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. C) 2.2.

segunda, fruto desta separação da Teologia e da Cristologia.¹⁹³ Importa notar que esta questão não está desligada da anterior. Aliás, segundo Ladaria, encarnação do Filho e divinização do Homem são duas faces de um mesmo mistério, porque esta é a «participação na filiação divina de Jesus pelo dom do seu Espírito»,¹⁹⁴ apenas possibilitada pela encarnação.¹⁹⁵ Não se pode, por isso, separar a Divinização do Homem do desígnio salvífico, pelo qual o Homem está orientado para a restauração da imagem e semelhança outrora corrompidas, configurando-se à imagem do Filho.

Desta forma, percebemos que isto só será possível na medida em que participarmos da condição filial de Jesus, pois, segundo a teologia do intercambio, apenas podemos participar da condição divina, como participantes na filiação de Cristo, porque o Filho partilhou connosco a condição humana. Deste modo, assim como não podemos dissociar a encarnação da doutrina trinitária, como já observámos anteriormente, o mesmo acontece na relação da Trindade com a divinização do Homem, pois, pela encarnação, o Homem, tornado participante da divindade do Filho, é inserido na vida intratrinitária não de um modo genérico, mas na relação com cada uma das pessoas divinas. Assim, torna-se evidente que a nossa divinização apenas se entende à luz da filiação que, por sua vez, não se pode desligar da divindade de Cristo e da sua filiação divina.¹⁹⁶

Ladaria reconhece que este problema, apresentado pela Comissão Teológica Internacional, da separação neoescolástica entre a doutrina trinitária e a Cristologia já não é uma questão tão atual na teologia católica.¹⁹⁷ Contudo, isso não invalida que «a relação entre teologia e economia continua e continuará sempre a suscitar problemas, dado que não podemos pensar que a economia salvadora esgote o mistério de Deus».¹⁹⁸

¹⁹³ Cf. Comissão Teológica Internacional, I. C) 2.1.

¹⁹⁴ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 29.

¹⁹⁵ Ladaria sublinha a importância e a necessidade de não se separar o mistério da encarnação do mistério da Deificação do Homem, pois no primeiro trata-se de Jesus, o Filho de Deus encarnado, enquanto o segundo refere-se à divinização que acontece na medida em que somos participantes da filiação divina. Há, portanto, uma íntima relação que o cardeal espanhol exorta a que não se separe. Cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 58.

¹⁹⁶ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 29–31.

¹⁹⁷ Cf. Ladaria, 32.

¹⁹⁸ Ladaria, 31. São João Paulo II, na sua carta encíclica *Fides et Ratio*, alertava que apesar de Deus se revelar ao Homem, esta revelação está e estará sempre envolvida pelo mistério, pois se é verdade que Cristo veio mostrar o rosto do Pai, também é verdade que o conhecimento que nós temos sobre o rosto está limitado à capacidade do entendimento humano (cf. *Fides et Ratio* 13). Percebe-se que a Revelação de Deus na economia, isto é, a sua autocomunicação, se, por um lado, nos aproxima desse Mistério que é Ele próprio, tornando possível uma contemplação mais de perto da insondabilidade divina, por outro, e simultaneamente, não elimina este mistério. Cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 63.

2.2.1.2. Separação Moderna

Para além da separação neoescolástica, a Comissão Teológica Internacional denuncia uma separação moderna entre a Trindade e a Cristologia que se expressa num certo «agnosticismo» relativamente à Revelação Cristã. Esta separação «não convida o Homem ao conhecimento de Deus trino e à participação da sua vida».¹⁹⁹ Deste modo, verifica-se claramente uma cisão entre os Homens e a Trindade eterna. Perante este cenário, Ladaria alerta a teologia católica para a necessidade de não cair em dois extremos. Por um lado, nunca deve olhar para a Revelação divina com a pretensão de que nela se esgote o mistério de Deus-Trindade; por outro, não se deve resignar a um apofatismo total, pelo qual se afirme que, apesar da Revelação, nada se pode dizer acerca de Deus. O cardeal espanhol, socorrendo-se do prólogo do Evangelho segundo São João, resume esta necessidade de um equilíbrio entre estes dois extremos da seguinte forma: «Não nos podemos contentar com a afirmação de que “a Deus ninguém o viu” sem adicionar logo de seguida que «o Filho único, que está no seio do Pai, o revelou» (Jo 1,18)».²⁰⁰ Apesar da Comissão nunca identificar tendências teológicas que assumam este tipo de separação, Ladaria fá-lo, nomeadamente, ligando-a a algum do pensamento do pluralismo das religiões na teologia cristã, algo que começava a surgir à data da redação do documento de 1982.²⁰¹

Este pensamento do pluralismo das religiões procurava, tendo em conta as diversas riquezas espirituais das várias religiões, realizar uma interpretação teórica sobre esta mesma pluralidade. O primeiro risco identificado por Ladaria prende-se com a equiparação de todas as religiões, questionando-se como, neste cenário, se afirmaria a superioridade do cristianismo em relação às demais. Esta linha de pensamento reduz as religiões a respostas salvadoras de valor equivalente. Estas respostas, no âmbito do cristianismo, encontrar-se-iam na Cristologia, sobretudo quando se afirma um teocentrismo de Jesus como Aquele que em tudo remete para o Pai, e na Teologia, defendendo um Deus incognoscível e, portanto, sem possibilidade de ser revelado plenamente por alguma figura mediadora. Notamos, desde já uma separação entre a Trindade incognoscível e Jesus como mediador de Alguém que não se conhece plenamente. Esta corrente vai mais longe, afirmando que assim como o *Lógos* está presente em Jesus

¹⁹⁹ Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. C) 2.1.

²⁰⁰ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 32.

²⁰¹ Cf. Ladaria, 32. O cardeal Ladaria coloca como hipótese da não-especificação, por parte da Comissão Teológica Internacional, das tendências teológicas do pluralismo das religiões que promoviam esta separação, pois à data ainda estariam numa fase bastante precoce do seu desenvolvimento, algo que, com o passar dos anos, veio a crescer e a impor-se cada vez mais na atualidade. Esta posição acerca da incerteza do alvo da Comissão Teológica Internacional ao referir este tipo de separação é reforçada pelo autor mais do que uma vez, afirmando que apesar disto, e passados cerca de vinte anos, as afirmações da Comissão aplicação à realidade do pluralismo religioso, apresentada por Luis Ladaria nesta obra (cf. Ladaria, 36).

também poderá estar noutros Homens escolhidos por Deus, desarticulando a relação clássica no cristianismo entre *Lógos* eterno e *Lógos* encarnado, como se o segundo fosse uma porção do primeiro. Assim, dada grandeza de Deus, este revelar-se-ia ao longo da História, sendo que as diversas maneiras como se manifestou na economia teriam dado origem a diferentes experiências religiosas. A validade de todas elas radicaria na «comum revelação que Deus faz de si mesmo à humanidade. Daqui se retira como consequência de que este *Lógos* deu lugar a múltiplas mediações salvadoras na História, uma das quais Jesus».²⁰² Em algumas das suas expressões, estas tendências teológicas chegam a colocar em causa a própria divindade de Jesus, deixando então de fazer sentido, nestes casos, falar no Axioma Fundamental. Com efeito, sendo Jesus apenas Homem, o pressuposto em que assenta a tese rahneriana, isto é, que Pai, Filho e Espírito Santo são um só Deus em três pessoas, estaria radicalmente posto em causa.

Ladaria critica outros que legitimam o pluralismo religioso como forma de mostrar a universalidade da salvação, relativizando desta forma a encarnação de Cristo como único caminho de salvação. Estes autores afirmam que apesar do *Lógos* ter encarnado de um modo único em Jesus, toda a criação está cheia do *Lógos* divino. Assim, deparamo-nos com o problema que já assinalámos acima, isto é, uma separação entre o *Lógos* eterno e encarnado em que «a economia do Verbo encarnado pode considerar-se o sacramento de uma economia mais vasta, que é o Verbo eterno de Deus, que coincide com a história religiosa da humanidade».²⁰³ Assim sendo, o cardeal Ladaria questiona se, de facto, se aceita em todo o seu realismo a encarnação do Filho, pois estes autores propõem que a ação do Verbo eterno é mais universal do que a ação do Verbo encarnado. A resposta é evidente, na medida em que, ou se aceita que Jesus é apenas mais uma entre muitas figuras mediadoras de Deus na economia da salvação colocando «o conceito em si de encarnação e por conseguinte de Trindade [...] interdito»²⁰⁴, ou, como Ladaria, se aceita a primeira parte da formulação do Axioma Fundamental, rejeitando a existência de figuras de salvação complementares à pessoa de Jesus. Se assim não fosse, estar-se-ia a separar a Trindade económica da Trindade imanente, pois esta não se teria comprometido

²⁰² Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 33. Este perigo de limitar Jesus a uma simples figura histórica e finita, procurando separar o *Lógos* eterno do *Lógos* encarnado, em nome de uma universalidade da salvação e de justificar o pluralismo religioso, já tinha sido identificado pela então Congregação para a Doutrina da Fé, em 2000, na sua declaração *Dominus Iesus*. No n. 10, afirma claramente que “Semelhantes teses estão em profundo contraste com a fé cristã” e justifica esta posição, partindo da Sagrada Escritura, passando pelos concílios do primeiro século, até chegar ao Concílio Vaticano II e ao papa João Paulo II. Cf. Congregação para a Doutrina da Fé, «Declaração “Dominus Iesus” sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja», 6 de agosto de 2000, n.º 9–10, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html.

²⁰³ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 34.

²⁰⁴ Ladaria, 35.

definitivamente no evento Jesus, não sendo necessariamente a revelação em Jesus «a mais plena e perfeita», num universo de tantas outras eventuais.²⁰⁵

Ladaria reconhece que estas teses pluralistas são incompatíveis com a Revelação e a Tradição da Igreja, pois se «o axioma se funda na revelação de Deus acontecida definitivamente em Cristo»,²⁰⁶ podemos afirmar, concordando com o documento da Comissão, que «a economia de Jesus Cristo revela o Deus trino; Jesus Cristo só pode ser conhecido na sua missão se a presença única do próprio Deus nele for corretamente compreendida».²⁰⁷ Desta forma, percebemos, mais uma vez, que Teologia e Cristologia não se podem separar, na medida em que se implicam mutuamente. Esta íntima relação é nos narrada pelo próprio Jesus, quando postula no diálogo com Filipe que quem O vê, vê o Pai e que, só por meio d'Ele, é que se pode chegar ao Pai (cf. Jo 14,6.9).²⁰⁸ Outros teólogos, como Balthasar, mostram a necessidade desta não-separação para um conhecimento da Trindade imanente, pois sobre esta mesma Trindade, «como “pessoas” divinas, só sabemos graças à figura e ao comportamento de Jesus Cristo. Há que aceitar o princípio [...] segundo o qual não podemos conhecer a Trindade imanente e arriscar afirmações a seu respeito, sem ser pela Trindade económica».²⁰⁹

Em suma, Luis Ladaria insere-se na mesma linha assumida pela Tradição da Igreja, no que se refere à relação entre Teologia e Cristologia. Esta linha, que é manifestamente exposta pela Comissão Teológica Internacional, afirma que Cristo revela a Trindade e, simultaneamente, o conhecimento e a compreensão da missão de Cristo só se dá porque é iluminado pela presença de Deus na Sua pessoa.²¹⁰ Deste modo, a relação Cristologia-Teologia é bidirecional, isto é, não é só a Cristologia que ilumina a Teologia, mas esta também informa a própria Cristologia. Assim, rejeitando quer a separação neoescolástica, quer a separação moderna entre estas duas dimensões, para Ladaria, a Trindade manifestada na economia da salvação no acontecimento Jesus é, de facto, a Trindade imanente, pois em Cristo a Trindade revelou-se absoluta e definitivamente.²¹¹

²⁰⁵ Cf. Ladaria, 34–36. Também Karl Rahner, numa das suas obras, é muito claro em relação ao carácter absoluto e definitivo da revelação no acontecimento Jesus. Defende claramente este carácter quando afirma que “em Jesus, a comunicação gratuita de Deus ao Homem [...] [chegou] ao seu ponto mais alto, à revelação por excelência” (Rahner, *Curso Fundamental Da Fé*, 212).

²⁰⁶ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 36.

²⁰⁷ Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. C) 1.

²⁰⁸ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 36.

²⁰⁹ Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 1ª edição, vol. III (Madrid: Ediciones Encuentro, 1993), 466.

²¹⁰ Cf. Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. C) 1.

²¹¹ Cf. Rahner, *Curso Fundamental Da Fé*, 212.

2.2.2. A Trindade imanente como origem da comunicação livre e gratuita na economia

Se, como afirmámos anteriormente, a primeira parte do Axioma de Karl Rahner é manifestamente aceite pelos teólogos da atualidade, apesar dos perigos referidos de separação entre a Cristologia e a Teologia, o mesmo não podemos afirmar da segunda, que o autor alemão sintetiza na expressão *vice-versa*.²¹² Foi precisamente por ter resumido metade do Axioma nesta palavra que se levantaram múltiplas questões sobre qual seria o alcance ou a abrangência desta. Surge, então, a questão de o *vice-versa* poder sugerir que a Trindade imanente é a económica. Ladaria recusa essa equivalência, ou seja, que a identificação presente na primeira parte do Axioma esteja ao mesmo nível da relação exposta na segunda.²¹³ Não se trata, portanto, de uma correspondência direta entre a Trindade imanente e a económica, até porque esta última está absolutamente dependente da primeira, na medida em que está fundada nela e na Sua vida interna. Todavia, o contrário não poderá ser dito, pois, na segunda premissa axiomática, só conta a liberdade soberana de Deus, isto é, só por causa da liberdade divina é que a Trindade imanente se comunica na economia salvífica. Só segundo esta leitura é que somos capazes de entender este *vice-versa*.²¹⁴ Contudo, alguns autores leram o Axioma como uma correspondência e reciprocidade perfeitas entre Trindade económica e imanente, considerando que Rahner não teve em conta a dimensão livre da ação de Deus.²¹⁵

²¹² No texto original, em alemão, a expressão usada por Karl Rahner é *umgekehrt* (cf. Karl Rahner, *Schriften IV*, [1960], 115, em González, «La relación entre Trinidad económica e imanente», 67).

²¹³ Cf. Ladaria, «La teología trinitaria de Karl Rahner», 283–84. Para uma correta identificação da Trindade imanente com a económica é necessário colocar uma salvaguarda restringindo a Trindade imanente ao seu ato revelador, isto é, «A Trindade imanente é a Trindade económica enquanto se comunica aos homens» (Ladaria, 288).

²¹⁴ Aqui notamos que a referência ao modo livre como a Trindade imanente se revela não é um detalhe retomado pela Comissão Teológica Internacional, mas sim o cerne para uma reta interpretação do axioma rahneriano. Também o cardeal Walter Kasper, na sua reflexão sobre a unidade entre a Trindade económica e imanente, remete para a dimensão da liberdade divina no ato da Sua revelação na economia. «Essa identidade não se pode entender no sentido da forma tautológica $A=A$. O “é” do axioma não se pode entender no sentido de identidade, mas sim de uma existência irreduzível, livre, gratuita, histórica da Trindade imanente na Trindade económica» (cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 314). Ainda sobre esta identidade, Ladaria sublinha que esta não significa que «a Trindade imanente não exista para além da economia, que Deus se torne trino na medida em que se comunica aos homens ou que a trindade de pessoas seja o fruto da sua livre decisão com vista a esta autocomunicação» (Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 59).

²¹⁵ Cf. Lafont, *Peut-on Connaître Dieu en Jésus-Christ?*, 212–13. Lafont, na sua análise, parte do pressuposto que a tese rahneriana assenta na reciprocidade perfeita entre Trindade económica e imanente. Ladaria, no entanto, critica esta posição afirmando que uma leitura como esta vai mais além das palavras do teólogo alemão (cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, nota 79). Cf. Bruno Forte, *Teologia da História: Ensaio Sobre a Revelação, o Início e a Consumação*, 1ª edição (São Paulo: Paulus, 1995), 55–56; cf. Bruno Forte, *A Trindade como História*, 1ª edição (São Paulo: Edições Paulinas, 1987), 21–22. Bruno Forte afirma taxativamente que «o “vice-versa” não pode ser aceite: apesar de todas as elucidações possíveis, ele corre o risco de diluir o divino no terreno e, por isso mesmo, reconduzir a teologia da revelação para uma filosofia da revelação caracterizada pela necessidade [...] do ato revelador» (Forte, *Teologia da História*, 55). Como já constatámos, nem Karl Rahner, nem, posteriormente, a Comissão Teológica afirmam tal coisa pois ambos têm em conta a liberdade de Deus no ato da Revelação. Por conseguinte, esta não pode ser caracterizada pela necessidade, mas sim pela liberdade.

Apesar destas leituras extrapolativas do Axioma e, no dizer do autor, excessivas, Ladaria afirma que não se pode ignorar este *vice-versa*, porque dessa maneira correríamos o risco de esvaziar de sentido a primeira parte do Axioma, na medida em que, na Revelação, a Trindade imanente se nos comunica «em Cristo e no dom do Espírito [...] a salvação e estabelece a aliança nova e definitiva com os homens».²¹⁶ Desta forma, não só a economia nos conduz à Teologia, como esta se manifesta na História de forma definitiva e insuperável, pois não faria sentido afirmar que a economia salvífica nos revela a Trindade se a própria Trindade não se comunicar livre e gratuitamente nessa mesma economia. Há, portanto, a necessidade não só de não ignorar, como de considerar este *vice-versa*, sem correr o risco, como já referimos, de o ler como uma identificação total.²¹⁷

É por isso que Ladaria não só destaca o desenvolvimento do *vice-versa* feito pela Comissão Teológica Internacional, como adere a essa visão assumindo-a também como sua. A Comissão não opta pela leitura fácil, que seria fazer uma simples simetria da primeira parte trocando apenas os dois membros que a constituem. Pelo contrário, mergulha na teologia de Rahner e formula, prudentemente, que a Trindade imanente é aquela que se comunica livre, gratuita e definitivamente no acontecimento Jesus Cristo, com toda a liberdade do seu amor. Neste acontecimento, está também presente o Espírito Santo «que universaliza, atualiza e interioriza este acontecimento nos homens de todos os tempos e lugares».²¹⁸ O antigo prefeito do Dicastério da Doutrina da Fé sintetiza a sua leitura do desenvolvimento feito pela Comissão Teológica da seguinte forma: «Não se trata, portanto, unicamente de que a economia da salvação nos remeta para a Trindade em si mesma, mas também de assegurar que é esta mesma a que, na economia da salvação, se faz realmente presente».²¹⁹

Desta forma, para uma correta leitura da segunda parte do Axioma, é necessário, em primeiro lugar, evitar qualquer confusão entre o acontecimento histórico Jesus Cristo e a doutrina trinitária²²⁰ e, de seguida, ter em conta estas duas premissas: primeiramente, a Trindade não se constitui na economia da salvação, pois existe desde sempre, logo, não está dependente de nada para ser; depois, a Trindade não se esgota nesta mesma economia. Tendo em conta estas duas dimensões, torna-se impossível afirmar simplesmente que a Trindade imanente seja a

²¹⁶ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 39.

²¹⁷ Cf. Ladaria, 38–39.

²¹⁸ Ladaria, 39; cf. Olegario González de Cardedal, *Jesús de Nazaret: aproximación a la cristología*, 2ª edição, Biblioteca de autores cristianos Maior 9 (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1978), 501.

²¹⁹ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 39.

²²⁰ Cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 65. Para além desta não confusão a que Ladaria exorta, como já vimos, também a Comissão apela à não separação de Cristologia e Teologia. Assim, o cardeal espanhol retoma a expressão conciliar de Calcedónia, ou seja, «sem confusão [...] sem separação» (DH 302) aplicando a este caso, procurando, deste modo, «distinguir e ao mesmo tempo manter unidos o plano da vida divina e o da economia salvadora» (p. 66).

económica, razão pela qual a Comissão faz uma distinção entre as duas. Contudo, apesar desta distinção entre economia e teologia, há uma correspondência entre ambas as partes. Por um lado, assistimos a uma correspondência entre o que a Trindade revela e aquilo que ela é *em si*, na primeira parte do Axioma, e, por outro, entre a Trindade *em si* e a sua manifestação livre e definitiva no acontecimento Jesus Cristo.²²¹ Há, por isso, uma complementaridade entre as duas partes que compõem o Axioma, pois estas «sustêm-se mutuamente»,²²² na medida em que, em primeiro lugar, na revelação Deus se manifesta verdadeiramente e, em segundo lugar, se afirma que Cristo completa e plenifica a revelação de Deus, por meio das suas obras, principalmente a sua morte, ressurreição e pentecostes (cf. *Dei Verbum* 4). O cardeal Kasper, para além do caráter livre e gratuito da ação reveladora da Trindade imanente na economia, acrescenta a esta análise a dimensão *kenótica* desta mesma revelação, sem que tal, todavia, diminua o caráter apofático da Trindade *em si*. Deste modo, «esta Trindade [imanente] está na (e não por trás da) Trindade económica»,²²³ isto é, a revelação trinitária não é um véu que tapa ao Homem aquilo que Ela é *em si*, pois este mistério foi desvelado em Cristo, mantendo-se, ainda assim, como mistério.²²⁴ Em suma, «a Trindade não se esconde por detrás da economia da salvação, mas nela se faz presente [...] [e] esta comunicação definitiva de Deus [...] tem duas características: é livre e gratuita e, por outro lado, tem um caráter ‘kenótico’».²²⁵

2.2.2.1. Liberdade e necessidade em Deus

Tendo já excluído quer a separação entre Cristologia e Teologia, na exposição da primeira parte do Axioma, quer a confusão entre Trindade imanente e económica, no aprofundamento da segunda, Ladaria apresenta a liberdade como critério distintivo para superar esta confusão referida acima, pois a maneira como a liberdade incide na vida intratrinitária é diferente daquela que se assiste na economia da salvação.²²⁶

O cardeal espanhol começa por recorrer ao documento da Comissão Teológica Internacional, no qual se afirma que, na imanência, liberdade e necessidade são uma só coisa, enquanto, na economia da salvação, Deus age usando de liberdade, mas sem qualquer necessidade da sua natureza.²²⁷ Desta forma, Ladaria afirma que a Trindade imanente se

²²¹ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 40; cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 59.

²²² Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 40.

²²³ Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 314.

²²⁴ Cf. Kasper, 314–15.

²²⁵ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 41. Contudo, alguns teólogos, por considerarem que Rahner não estava a ter em conta a liberdade de Deus, preferiram eliminar a segunda parte do Axioma. Contudo, como veremos, a Comissão Teológica Internacional e Ladaria não enveredaram por esse caminho. Cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 68.

²²⁶ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 41–42.

²²⁷ Cf. Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. C) 2.2.

distingue da economia da salvação, da mesma forma que Deus se distingue do mundo. Assim, e como afirmara o Concílio Vaticano I, da mesma forma que Deus não necessita do mundo para se constituir ou aperfeiçoar também a Trindade imanente não necessita da economia da salvação (cf. DH 3001-3002; 3025).²²⁸ Isto não quer dizer que Deus não se comprometa com e na História. Pelo contrário, «Deus compromete-se efetivamente na história humana, mas desde a sua transcendência [...] [contudo] se Deus precisasse de algum modo da história para se aperfeiçoar ficaria encerrado na finitude; não podendo assim salvar o homem».²²⁹ Importa, portanto, olharmos estas dimensões da liberdade e da necessidade de Deus na imanência e na economia da salvação.

Esta relação entre liberdade e necessidade em Deus foi discutida já antes do Concílio de Niceia, numa teologia que relacionava criação e geração do Filho, abrindo a porta à confusão entre imanência e economia. Orígenes foi uma das vozes que seguiu esta linha teológica, predicando a geração do Filho como vontade do Pai e, simultaneamente, gerado da mesma substância.²³⁰ Se, à data, esta teologia não levantava questões, com o surgimento da heresia do arianismo começou-se a questionar se Deus era Pai por sua vontade e, por conseguinte, se o Filho não seria diferente do Pai. No Concílio de Niceia, na redação do Credo, os padres reforçaram a ideia de que o Filho é da substância do Pai, tendo sido gerado e não criado e, mais à frente, volta a repetir que é consubstancial (*homoousion*) ao Pai (cf. DH 125). O significado de vontade e necessidade na relação com a natureza divina foi sendo desenvolvido e aprofundado por vários autores, como Atanásio, Gregório de Nazianzo ou Agostinho. O primeiro explica que sendo o Filho Deus por natureza isso não implica que não seja da vontade do Pai, pois embora o Filho não tenha como princípio a vontade do Pai, Ele é segundo essa vontade e da mesma essência que o Pai.²³¹ Também São Gregório Nazianzeno aborda esta questão, afirmando que o Pai gerou o Filho querendo-O, caso contrário, teria sido obrigado, o que seria, segundo o mesmo autor, um ato de tirania.²³² Já Santo Agostinho critica Eunómio, na sua obra *De Trinitate*, por considerar a vontade do Pai em gerar o Filho um acidente, pois, de outra forma, este não poderia ser da mesma substância que o Pai. Agostinho, apesar de não o afirmar explicitamente socorre-se do argumento de Atanásio.²³³

²²⁸ Esta ideia da necessidade do mundo para Deus se constituir é defendida por Hegel, ao afirmar que «sem mundo, Deus não é Deus» (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, em Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 62). Este posicionamento foi anatémizado pelo Concílio Vaticano I, no cânone 4 da constituição *Dei Filius* (cf. DH 3025).

²²⁹ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 42.

²³⁰ Cf. Orígenes, *Sobre os princípios*, IV 4,1, SCh 268, 401-405.

²³¹ Cf. Atanásio de Alexandria, *Apologia contra os Arianos*, III, 66, BP 79, 353-355.

²³² Cf. Gregório de Nazianzo, *Discursos Teológicos*, XXIX, 6-9, SCh 250, 187-197.

²³³ Cf. Agostinho de Hipona, *Sobre a Trindade*, XV, 20, 38, Paulinas, 1133-1137.

Apoiado nestes autores, Ladaria identifica o erro de colocar em disjunção a liberdade e a necessidade em Deus, pois n'Ele há uma certa identificação entre as duas, que o cardeal espanhol resume da seguinte forma: «Deus é como quer ser (liberdade), mas quer ser como é (necessidade)».²³⁴ Deste modo, a diferença fundamental, segundo o nosso autor, entre a Trindade imanente e a Trindade económica passa pela necessidade, isto é, na primeira ela existe, aliada à liberdade, já na segunda, jamais podemos falar em necessidade, porque tudo o que Deus fez e faz na economia da salvação é única e exclusivamente fruto da Sua vontade e do Seu amor pela Criação e, especificamente, pelo Homem.²³⁵

2.2.2.2. Liberdade na economia da salvação

Como já afirmámos, quando falamos da relação entre a Trindade e a economia falamos numa relação marcada apenas pela liberdade e não pela necessidade, pois, assim como afirmou a Comissão Teológica Internacional, a economia em nada é necessária para que a Trindade se constitua enquanto tal,²³⁶ nem para o seu aperfeiçoamento. Ghislain Lafont expõe a sua crítica ao Axioma Fundamental de Rahner precisamente pelo receio de que a partir deste se deduzisse que a economia fosse necessária à Trindade para se constituir, voltando a uma teologia pré-nicena. Nesta, teologia e economia estavam estritamente ligadas e, perigosamente, confusas entre si, algo que se foi clarificando e, por isso, distanciando após o Concílio de Niceia com a dogmatização da teologia trinitária. Esta relação, como afirmámos, só se entende corretamente à luz da liberdade divina, bem como uma correta leitura do Axioma. Este último não coloca em causa, de nenhum modo, o dogma trinitário, pois o Pai comunica-se livre e gratuitamente no Filho e no Espírito Santo. Regressando a Rahner, nesta autocomunicação livre de Deus

o que se comunica é precisamente o Deus pessoal trinitário, e igualmente a comunicação (que se faz à criatura por pura graça), se tem lugar livremente, só pode ter lugar na forma intradivina das duas comunicações da essência divina do Pai ao Filho e ao Espírito Santo, porque outra comunicação diferente não poderia comunicar de nenhum modo o que se comunica aqui, as pessoas divinas, uma vez que estas não são algo diferente do seu próprio modo de comunicação.²³⁷

²³⁴ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 45.

²³⁵ Cf. Ladaria, 45. Também Balthasar destaca esta não necessidade do mundo para Deus, contudo, pelo seu amor Deus quis criar o mundo e ser com ele. Acerca da Trindade, afirma que esta «deve ser entendida como aquela autoadoação eterna e absoluta, que faz com que Deus apareça, já em si, como amor absoluto; e é precisamente desde aqui onde se chega a compreender a livre autoadoação ao mundo como amor, sem que Deus tenha a menor necessidade [...] de se implicar no processo do mundo e da cruz» (Hans Urs von Balthasar, *Teodramática: La acción*, 1ª edição, vol. IV [Madrid: Ediciones Encuentro, 1995], 299-300).

²³⁶ Cf. Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. C) 2.2.

²³⁷ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 286.

Só assim esta comunicação pode ser verdadeiramente trinitária, se for no Filho e no Espírito Santo, contudo, sem nunca esgotar em si o Mistério de Deus. Por outras palavras, a Trindade comunica-Se a Si própria e, por isso, assim como acontece na imanência, é comunicado, livremente, na economia salvífica.²³⁸

Ladaria coloca sobre a mesa a questão da encarnação: se Deus age na economia livremente e nada nesta é necessário, porque fala São Tomás da necessidade da encarnação? Parece incomportável sustentar as duas posições. Contudo, o Doutor Angélico, na *Suma de Teologia*, aborda duas formas distintas de ler o termo “necessidade”. Por um lado, como necessidade absoluta, isto é, algo que é indispensável para alcançar um determinado fim. Por outro, pode ser lido como algo melhor e mais conveniente para atingir um determinado fim, ainda que não seja o único meio para alcançar esse mesmo fim. Tendo em conta esta última definição, Tomás de Aquino enquadra a encarnação como o modo melhor e mais conveniente para Deus se manifestar aos Homens.²³⁹ Não se trata de uma necessidade absoluta pois, dessa forma, anularia a liberdade de Deus na sua ação e revelação. Esta comunicação, embora se trate da encarnação do Filho, é sempre trinitária, pois é toda a Trindade que se revela neste ato de autocomunicação, sendo este «o modo de se revelar e de nos salvar escolhido por Deus [que] Lhe convém e à nossa salvação».²⁴⁰

2.2.2.3. Dimensão *kenótica* na economia da salvação

Esta dimensão *kenótica*, muitas vezes associada ao momento da encarnação, não se resume apenas à vida terrena de Jesus. Nos textos neotestamentários assistimos a uma salvação trazida por Cristo ao fazer-Se carne, mas também é testemunhada uma salvação futura, em que Cristo virá no esplendor da Sua glória (cf. Mt 25,31), algo que não aconteceu na sua primeira vinda. Assim, «o mistério de Deus mantém-se na economia da salvação [...] porque a plena manifestação de Deus terá lugar na consumação escatológica»,²⁴¹ ou seja, este caráter *kenótico* da comunicação de Deus na economia não se encerra no acontecimento Jesus, mas habita nesta mesma economia. Deste modo, o Mistério mantém-se, pois, tendo o Filho manifestado a Sua forma de servo (*forma servi*) não manifestou a Sua forma de Deus (*forma Dei*), porque essa «nos escapa aqui em baixo [na economia] numa medida impossível de determinar. O modo

²³⁸ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 45–47. Rahner, no seu artigo na *Mysterium Salutis*, expõe precisamente que a Trindade se comunica não por analogias ou imagens, mas é a própria Trindade que se comunica livre e gratuitamente, ou seja, Deus mostra-se e relaciona-se com a economia de um modo trinitário (Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 286).

²³⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, III, q. 1, a. 2, co.

²⁴⁰ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 49.

²⁴¹ Ladaria, 49.

infinito [...] em que são realizadas as perfeições que afirmamos escapa à nossa compreensão. Isto deve fazer-nos discretos quando dizemos ‘e *vice-versa*’». ²⁴²

Depois de um olhar mais amplo, Ladaria aprofunda o caráter *kenótico* da revelação do Filho, na encarnação, onde Este não assume apenas a condição humana, mas também as consequências do pecado humano. ²⁴³ Deste modo, aquilo que já seria um enorme distanciamento entre Deus *em si* e a economia da salvação, isto é, a assunção da condição humana por parte do Filho, torna-se ainda maior ao assumir, também, as consequências do pecado, o que mostra, segundo o nosso autor, a condescendência de Deus pela humanidade ao encarnar. Neste ato para a nossa salvação, a relação entre o Filho e o Pai, na economia salvífica, está explicitamente marcada pela obediência (cf. Fl 2,8), para restaurar a desobediência de Adão que, outrora, se rebelara contra Deus (cf. Gn 3,1-7). Deste modo, na forma de servo, Jesus assume a obediência até ao extremo, isto é, até ao sacrifício na cruz. É o próprio autor da carta aos Hebreus que o diz quando afirma que Jesus «apesar de ser Filho de Deus, aprendeu a obediência por aquilo que sofreu» (Hb 5,8). Luis Ladaria fala de uma revelação de Deus, no acontecimento da cruz, *sub contrario*, inserida no contexto da teologia negativa, mas com um novo conceito. Na cruz, para além de evidenciar a infinita superioridade de Deus em relação ao Homem, também «a contradição do pecado entra na lógica do amor trinitário, não para aí encontrar lugar, mas para ser condenado na carne do Filho» ²⁴⁴, para libertar desse mesmo pecado que escraviza a humanidade. Assim, torna-se perceptível que Deus se comunique, encarnando na economia na forma de servo, por causa do nosso pecado para salvar cada um. Contudo, o conhecimento do Filho ressuscitado, na forma de Deus é nos dado por meio da fé, pois «no nosso peregrinar sobre a terra não podemos ter uma ideia clara do que significa a existência na forma de Deus». ²⁴⁵

²⁴² Yves Congar, *El Espíritu Santo*, 1ª edição, Sección de Teología y Filosofía 172 (Barcelona: Biblioteca Herder, 1983), 461. Ladaria reforça que, apesar de Congar apelar à discricão no uso do *vice-versa* rahneriano, isso não quer dizer que este defenda a abolição da segunda parte do Axioma, mas antes prudência no seu uso pois este pode levar alguns leitores a uma má interpretação desta expressão (cf. Ladaria, nota 101). Portanto, «esta necessária cautela na interpretação do “vice-versa” não pode levar a que se prescindia dele» (Ladaria, «La teología trinitaria de Karl Rahner», 286). Também Balthasar realça o cuidado na afirmação da identificação da Trindade imanente com a económica, alertando que a primeira é interpretação da segunda, logo não se pode identificar simplesmente uma com a outra. Dessa forma, correr-se-ia o risco de reduzir a Trindade imanente à económica ou «mais claramente, Deus corre o risco de ser absorvido no processo do mundo e de não poder chegar a si mesmo sem ser através do dito processo» (Balthasar, *Teodramática*, 1993, III:466).

²⁴³ O cardeal Ladaria destaca esta dimensão *kenótica*, proposta pela Comissão Teológica Internacional no seu documento, isto é, os acontecimentos da encarnação e morte assumidos pelo Filho eterno de Deus na sua vida, como «um dos aspetos mais valiosos» deste documento. Cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 67.

²⁴⁴ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 50–51; cf. Hans Urs von Balthasar, *Teológica: Verdad de Dios*, 1ª edição, vol. II (Madrid: Encuentro, 1997), 322–31.

²⁴⁵ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 51. Segundo esta linha de pensamento, a *kenosis* do Filho na economia, simultaneamente, mostra-se (na forma de servo), mas permanece oculto (a forma de Deus). Novamente, deparamo-nos com a certeza de que apesar de Deus se revelar aos homens, esta revelação não esgota a totalidade

Em conclusão, Ladaria afirma que tudo o que acontece e é revelado livre e gratuitamente por Deus na economia tem o caráter de possibilidade na imanência da vida intradivina. Todavia, esta revelação, como já afirmámos, nunca esgotará este Mistério que é o próprio Deus. Só desta forma podemos entender e, por isso, afirmar o *vice-versa* de Rahner, evitando interpretações que podem não compreender plenamente o sentido cristão da fé. Só assim percebemos que nenhuma das partes do Axioma anula a outra, pois, por um lado, «a Deus jamais alguém o viu. O Filho Unigénito, que é Deus e está no seio do Pai, foi Ele quem o deu a conhecer» (Jo 1,18), logo, é necessário afirmar a primeira parte do Axioma; por outro lado, pela encarnação, Jesus dá a conhecer verdadeiramente Deus (Trindade imanente) aos Homens, na economia salvífica. Em suma, o cardeal espanhol testemunha que ambas as partes do Axioma não se anulam, mas, pelo contrário, complementam-se.²⁴⁶

2.2.2.4. Efeito da economia da salvação na Trindade imanente

Ainda no campo da análise da segunda parte do Axioma, Luis Ladaria levanta a seguinte questão: «Tem a economia da salvação algum ‘efeito’ na Trindade imanente ou, com outras palavras, ficará esta ‘afetada’ de alguma maneira por aquela?»²⁴⁷ Esta questão, alerta-nos o autor, em nada põe em causa tudo aquilo que foi afirmado anteriormente, nomeadamente, acerca de que a Trindade não se aperfeiçoa na economia. Na tentativa de uma primeira resposta, o cardeal espanhol volta a olhar para o texto da Comissão Teológica Internacional, o qual afirma claramente que «este acontecimento [a encarnação], no qual Deus se revela e se comunica absoluta e definitivamente, afeta, de alguma maneira, o ser próprio de Deus Pai».²⁴⁸

Se detivermos o nosso olhar sobre a segunda pessoa da Santíssima Trindade, facilmente se percebe que o acontecimento da encarnação afeta o Filho, pois este, que era o Filho de Deus desde a eternidade, agora é também o Filho encarnado. É um só e o mesmo, logo, este acontecimento não afeta parcialmente o Filho, mas sim a sua totalidade, porque foi todo Ele que assumiu a condição humana. Desta forma, o Filho possui as duas naturezas que não se dissociam, nem se confundem, mas cada uma delas, segundo São Leão Magno, «opera em comunhão com a outra o que lhe é próprio» (DH 294). Assim, «nem as ações divinas se fazem sem o homem, nem sem Deus as [ações] humanas».²⁴⁹ Também São Tomás de Aquino expõe que desde o acontecimento histórico de Jesus, o Filho é uma «pessoa composta, na medida em

do Mistério de Deus, pois não o vemos no esplendor da Sua glória (cf. Ladaria, «La teología trinitaria de Karl Rahner», 285).

²⁴⁶ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 51–52.

²⁴⁷ Ladaria, 52.

²⁴⁸ Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. C) 3.

²⁴⁹ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 53.

que um só ser subsiste em duas naturezas». ²⁵⁰ Por conseguinte, a humanidade assumida por Jesus na economia da salvação, após a Ascensão, entra também na vida intratrinitária. Torna-se, portanto, evidente que a economia da salvação, na qual encarnou, *afeta* o Filho. ²⁵¹

A partir desta conclusão, Ladaria assume que se este acontecimento kenótico *afeta* a pessoa do Filho e tendo em conta as relações entre as pessoas divinas, parece irrazoável afirmar que a encarnação tenha afetado apenas uma das pessoas trinitárias. Aliás, não nos podemos esquecer que é a Trindade que se revela livre e gratuitamente, logo, este ato da Revelação implica, também, o Pai e o Espírito Santo. O nosso autor identifica uma novidade trazida por este acontecimento no seio da Trindade, nomeadamente, na relação entre o Pai e o Filho, pois o primeiro passa a relacionar-Se com o Filho encarnado, porque «na vida interna da Trindade entrou a humanidade de Jesus de forma irreversível [...] a humanidade do Filho está para sempre integrada na vida trinitária». ²⁵² O mesmo podemos afirmar da relação entre o Filho e o Espírito Santo. Assim, apesar de a encarnação em nada completar ou aperfeiçoar Deus, não podemos afirmar que a economia da salvação seja indiferente, nem tenha consequências na vida divina, na medida em que «enquanto Deus vive os mistérios da economia como próprios, também estes produzem na Trindade imanente uma certa novidade, que não é [...] nem aperfeiçoamento, nem constituição da Trindade». ²⁵³ Também a Comissão Teológica Internacional corrobora este posicionamento de Ladaria ao afirmar que «os grandes acontecimentos da vida de Jesus [...] tornam eficaz, de um modo novo, o colóquio da geração eterna». ²⁵⁴

Já na época Patrística, alguns autores afirmavam o efeito da economia da salvação na Trindade. Tal é o caso de Hilário de Poitiers ou de Orígenes, aos quais Ladaria recorre para mostrar que esta ideia teológica não se trata de uma novidade recente, mas que tem as suas bases já nesta época. O bispo de Poitiers afirma que, após a ressurreição, no regresso do Filho ao Pai, este não volta como de lá saiu, pois a sua humanidade divinizada «não desaparece, nem fica absorvida pela divindade, mas participa plenamente da glória desta última». ²⁵⁵ Deste modo, o Filho só pode estar verdadeiramente em união com o Pai, na medida em que a carne assumida se encontra agora plenamente glorificada. Assim, aquilo que outrora na encarnação se

²⁵⁰ Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, III, q. 2, a. 4, co.

²⁵¹ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 53–54.

²⁵² Ladaria, 54–55; cf. Olegario González de Cardedal, *Cristología*, 2ª edição, Sapientia fidei (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012), 488–89. Ladaria é bastante explícito ao afirmar que os acontecimentos históricos vividos por Jesus afetam o próprio ser do Pai que não se pode alhear deles, pois a partir deles a Trindade relaciona-se de um modo diferente. Cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 67.

²⁵³ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 55.

²⁵⁴ Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. C) 3.

²⁵⁵ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 56.

apresentara como um obstáculo na perfeita unidade entre o Pai e o Filho, agora desaparece, pois, Jesus reentra na glória do Pai como Filho encarnado.²⁵⁶ Como já afirmámos, «a economia, como vemos, tem uma repercussão na Trindade imanente [...] [pois] só se nesta relação [Pai-Filho] estiver plenamente integrada a natureza humana de Cristo, é que se pode dar a unidade das pessoas divinas»,²⁵⁷ trazendo para a imanência um *modo quasi novo* da vida divina.

Também Orígenes serve de fundamento para a tese apresentada por Ladaria. Numa das suas obras, o autor patrístico aborda a dor de Jesus por causa dos pecados da humanidade, não só na sua vida terrena, mas também agora, na plenitude da vida divina.²⁵⁸ Este padre da Igreja refere-se à dor de Jesus evocando a intercessão e compaixão d’Este junto do Pai pelos Homens, como Ele mesmo tinha prometido (cf. Jo 16,23-26) e mostrando que «nesta compaixão [...] de um modo para nós misterioso, Jesus continua a levar sobre si as nossas debilidades e fraquezas»²⁵⁹ e, por isso, a não ser indiferente à dor humana. Orígenes vai mais longe afirmando que Deus-Pai sofre uma “paixão da caridade”,²⁶⁰ que se funda no facto do Seu próprio Filho ter assumido a condição humana. Deste modo, por Jesus, o Homem torna-se filho de Deus e o Filho «mediação [...] através da qual [o Pai] se pode compadecer de nós».²⁶¹

Também no documento da Comissão Teológica Internacional, que serve de base ao nosso autor, também aborda esta questão do efeito da economia da salvação na Trindade imanente.²⁶² Deus não permanece indiferente ao acontecer na economia, exemplo disso é a decisão livre da encarnação do Filho, pois «a “participação” de Deus na dor dos homens não se pode separar da assunção da debilidade humana pelo Filho».²⁶³ Deste modo, a economia da salvação *afeta* a Trindade imanente, pois é a primeira que dá sentido à compaixão de Deus pela Humanidade.²⁶⁴ Por fim, também o papa São João Paulo II dá conta desta compaixão de Deus pelo ser humano ao afirmar que, apesar do conceito de Deus excluir a possibilidade de sofrimento ou dor,

²⁵⁶ Cf. Hilário de Poitiers, *Sobre a Trindade*, IX, 38, BAC 481, 464-466; cf. Luis F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, vol. 255, n. 32, Analecta Gregoriana; Series Facultatis Theologiae. Sectio A (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1989), 236-38. Esta entrada do Filho, após a Ascensão, em união com a natureza humana glorificada, não adiciona nada a Deus, ontologicamente. A novidade que Ladaria refere prende-se com o regresso do Filho ao seio da Trindade enquanto Homem. Assim, notamos «uma certa “repercussão” [da economia] no ser divino» (Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 68).

²⁵⁷ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 57; cf. Hilário de Poitiers, *Sobre a Trindade*, IX, 39, BAC 481, 466-467.

²⁵⁸ Cf. Orígenes, *Homilias sobre o Levítico*, VII, 2, SCh 286, 309: «O meu salvador lamenta-se também agora com os meus pecados. O meu salvador não se pode alegrar, porque eu permaneço na iniquidade».

²⁵⁹ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 59; cf. Mt 25,31-46.

²⁶⁰ Cf. Orígenes, *Homilias sobre o livro de Ezequiel*, VI, 6, SCh 352, 227-23.

²⁶¹ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 60. Tradução literal: «através da qual [o Pai] pode partilhar os nossos sentimentos».

²⁶² Cf. Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», II. B) 4; 4.1; 4.2.

²⁶³ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 61.

²⁶⁴ Cf. Ladaria, 60-61.

«nas “profundezas de Deus” há um amor de Pai que, diante do pecado do homem, reage, segundo a linguagem bíblica, até ao ponto de dizer: “Estou arrependido de ter criado o homem” [Gn 6,7] [...] mas o Livro Sagrado, mais frequentemente, fala-nos de um Pai que experimenta compaixão pelo homem, como que compartilhando a sua dor» (*Dominum et vivificantem* 39)

Esta compaixão não pode ser vista como fragilidade de Deus, mas como desejo de Deus que, na sua transcendência, quer salvar a Humanidade. Por isso, enviou o Seu Filho para assumir a condição do homem e, por meio d’Ele, se compadecer da dor e sofrimento humanos.²⁶⁵

2.3. Conclusões do Autor: das missões às processões, o modo *quasi novo* da vida intratrinitária e a necessidade do *vice-versa*

Toda esta análise, realizada por Ladaria, do Axioma Fundamental de Rahner, com as precisões efetuadas pela Comissão Teológica Internacional, parte do pressuposto que Deus se revelou e comunicou ao Homem no acontecimento Jesus, como autodoação do Seu ser íntimo, de modo contrário, «não poderíamos falar de revelação e autodoação verdadeiras».²⁶⁶ Deste modo, e só assim, podemos afirmar com Karl Rahner que «a Trindade económica é a Trindade imanente»,²⁶⁷ posição amplamente aceite na teologia católica. O antigo prefeito do Dicastério da Doutrina da Fé, à luz desta parte do Axioma, apresenta a relação entre as processões internas e as missões divinas, ou seja, assim como o Filho, na eternidade, procede do Pai, da mesma forma, a missão do Filho na economia passa, também, precisamente por ser Filho. Tendo sido enviado pelo Pai, assume a humanidade mantendo-Se Filho de Deus e tornando-Se “Filho do Homem” (Mt 17,22; Mc 10,45; Lc 9,58). A conclusões como esta, diz-nos o nosso autor, só é possível chegar através da manifestação de Deus na economia, logo, pode afirmar-se que só a partir das missões divinas se pode chegar às processões internas. Ainda só tendo em conta o primeiro membro axiomático, Ladaria afirma que este caminho, que começa na economia, abre as portas do Mistério de Deus, nomeadamente, da sua vida trinitária, que, por ser infinitamente maior que a própria economia, nunca se esgota nela.²⁶⁸ Neste sentido, o nosso autor define que «o “mistério” é aquilo que permanece sempre maior do que nós»,²⁶⁹ por isso, ainda que haja uma gradatividade no conhecimento deste, aquilo que o Homem conseguirá captar nunca será completo.

²⁶⁵ Cf. Ladaria, 61–62.

²⁶⁶ Ladaria, 62.

²⁶⁷ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 278.

²⁶⁸ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 62.

²⁶⁹ Luis F. Ladaria, «Mistério de Cristo e Mistério do Homem», *Brotéria*, dezembro de 1993, 491.

Para a análise da segunda parte do Axioma, é necessário, segundo a leitura do autor, ter como ponto de partida um Deus Trindade que se comunica livre e gratuitamente, sendo que esta gratuidade brota do Amor que Deus tem àqueles a quem se revela, isto é, à Humanidade. Outro pressuposto necessário para uma correta leitura da segunda parte axiomática – e que já referimos para análise da primeira – é a inesgotabilidade de Deus, ou seja, Deus não se esgota na sua Revelação. Por isso, não se pode afirmar taxativamente que «a Trindade imanente é a Trindade económica», pois, dessa forma, reduzir-se-ia o Mistério que Deus à finitude da economia. Esta revelação de Deus em Jesus - e só n'Ele - compromete a Trindade com a Humanidade estabelecendo com ela uma aliança nova e eterna. Deste modo, Ladaria afirma que este modo definitivo de Deus se revelar instaura um modo *quasi novo* da vida intratrinitária, isto é, a ação de Deus na economia teve e tem repercussões no próprio ser e agir da Trindade na sua imanência, na medida em que «as relações constitutivas da Trindade são agora relações das outras pessoas com o Filho encarnado».²⁷⁰ Esta novidade na vida intratrinitária abriu aos Homens as portas da filiação divina, no Filho, e, por isso, Deus estendeu sobre eles a Sua compaixão divina. O cardeal espanhol associa-se a Orígenes pregando um Deus que, na Sua imutabilidade, se compadece dos Seus filhos, pois estes não Lhe são indiferentes. Orígenes apelida esta ação de Deus como *paixão da caridade*.²⁷¹

Por fim, o nosso autor conclui que não se podem ler as duas partes do Axioma separadamente, pois iluminam-se e sustentam-se reciprocamente. Para aqueles que acham que o *vice-versa* é algo que facilmente se poderia retirar, Ladaria adverte que «se não há um certo “*vice-versa*”, não podemos dizer que a Trindade económica é a Trindade imanente»,²⁷² pois correr-se-ia o risco de se fazer uma leitura muito estrita deste é limitando a segunda à primeira. O *vice-versa* previne o leitor que faça esta leitura perigosa, a qual seria errada visto que Deus não se constitui nem se aperfeiçoa na economia, ou seja, a revelação de Deus na economia não se trata de uma condição *sine qua non* para a perfeição da Trindade, mas sim de um ato livre e gratuito e, por conseguinte, não necessário.²⁷³ Deste modo, «há que afirmar [...] não só a legitimidade, como também a necessidade da segunda parte do axioma».²⁷⁴

²⁷⁰ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 63.

²⁷¹ Cf. Ladaria, 62–63.

²⁷² Ladaria, 63. Ladaria é muito incisivo na afirmação da necessidade de um *vice-versa* no seguimento da primeira afirmação do Axioma: «Se não há um movimento “descendente”, da Trindade *me si mesma* para o homem [...], tão pouco pode existir o movimento ascendente, da “economia” para a “teologia”» (Ladaria, «La teología trinitaria de Karl Rahner», 286)., pois a primeira parte axiomática está totalmente dependente da comunicação livre e gratuita de Deus evidenciada na segunda parte do Axioma.

²⁷³ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 63–64.

²⁷⁴ Ladaria, «La teología trinitaria de Karl Rahner», 286.

CAPÍTULO III: LEITURA CRÍTICA DE ALGUNS ASPETOS DA TEOLOGIA TRINITÁRIA DE LADARIA

Após a análise da leitura reconciliadora que o cardeal Ladaria faz do Axioma Fundamental de Karl Rahner, importa agora fazer um cruzamento da nova formulação - «a Trindade que se manifesta na economia da salvação é a Trindade imanente, e a mesma Trindade imanente é a que se comunica livre e gratuitamente na economia da salvação»²⁷⁵ - com três tópicos explorados pelo antigo prefeito do Dicastério para a Doutrina da Fé na obra *La Trinidad misterio de comunión* inseridos no âmbito da teologia trinitária. Estes tópicos, que darão forma à estrutura tripartida deste capítulo, são os seguintes: a distinção das pessoas divinas na unidade da essência; uma abordagem sistemática da primeira pessoa da Trindade; e, por fim, o conhecimento da pessoa do Espírito Santo na sua imanência, partindo da sua manifestação e existência na economia. Deste modo, procuraremos identificar que implicação tem a relação entre a Trindade económica e imanente defendida por Ladaria na sua restante teologia sobre a Trindade.

3.1. Unidade e distinção na Trindade imanente: o conceito de *persona*

3.1.1. A Trindade imanente como um *nós*

Na sua abordagem à tensão unidade-distinção na Trindade imanente, Ladaria começa por recorrer à categoria do *nós* em Deus, já proposta anteriormente pelo teólogo alemão Heribert Mühlen.²⁷⁶ Segundo Ratzinger, esta categoria ficara encerrada no discurso sobre a Trindade na imanência, por causa da teologia de Santo Agostinho, o qual localiza essencialmente esta tensão na vida intradivina.²⁷⁷ Desta forma, Deus, na sua ação *ad extra*, tornou-se um *eu* puro, perdendo-se o foco na dimensão conjunta da ação divina na economia.²⁷⁸ Também São Tomás contribuiu para este esquecimento do *nós* na ação divina fruto da «separação [que faz] entre a doutrina filosófica do Deus único e a doutrina trinitária teológica. Isso levou Tomás a considerar legítima a fórmula [...] de que Deus é uma pessoa».²⁷⁹ Ainda

²⁷⁵ Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. C) 2.

²⁷⁶ Cf. Heribert Mühlen, «El acontecimiento Cristo como acción de Espíritu Santo», em *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*, 2ª edição, vol. III (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980), 963–64. Neste artigo, Mühlen afirma claramente a categoria do *nós* aplicada à ação de Deus na economia. Diz o autor que «há que realçar, a propósito do Espírito Santo, que este não atua como alguém distinto do Pai e do Filho, mas não é mais do que a “terceira” e “mais próxima” manifestação da única intervenção divina» (Mühlen, 964).

²⁷⁷ Sobre a análise de Ladaria sobre a abordagem de Agostinho sobre esta temática ver Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 71–74.

²⁷⁸ Cf. Joseph Ratzinger, *Dogma e predicazione*, 2ª edição, Biblioteca di Teologia Contemporanea 19 (Brescia: Queriniana, 2005), 188; cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 120.

²⁷⁹ Ratzinger, *Dogma e predicazione*, 189, nota 56; cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, III, q. 3, a. 3, ad. 1. Ainda assim, Ladaria não recusa leituras que aplicam a categoria do *eu* a Deus *em si*, no sentido de uma tríplice

assim, isto não implica que não haja leituras que aplicam a categoria do *eu* a Deus *em si*. Nestes casos, o *eu* em Deus repete-se três vezes, colocando uma maior ênfase na unidade das pessoas do que na sua distinção.²⁸⁰

Deste modo, segundo Ladaria, quer se use a categoria do *nós*, quer se use a do *eu* como ponto de partida para se referir Deus na sua vida intradivina, «não existe no cristianismo um princípio de diálogo baseado só na relação eu-tu»,²⁸¹ pois a relação entre Deus e o Homem pressupõe o Homem que não está isolado na História, isto é, faz parte de um povo que tem uma identidade. Também em relação a Deus encontramos um *nós* que é o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Assim, em nenhuma das partes desta relação se encontra um *eu* isolado: por um lado, temos o *nós* humano, que «faz do Homem um “ser eclesial”»,²⁸² por outro, temos um *nós* divino que é em si mesmo e na sua manifestação e ação *ad extra* na economia da salvação. Apesar de nesta fase Ladaria evidenciar mais a dimensão da distinção em Deus, lembra que a unidade divina se trata de um dado primário da teologia acerca de Deus e é inseparável da trindade, pois «a unidade de Deus é a [unidade] da Trindade e esta só acontece na unidade» ou, recorrendo aos pronomes, «o *nós* divino dá-se na unidade da essência».²⁸³ O autor espanhol conclui esta abordagem afirmando que esta aproximação analógica à realidade eterna de Deus só é possível a partir e através das realidades criadas. É aí, recordando o axioma, que a Trindade imanente se manifesta livre e gratuitamente.²⁸⁴

3.1.2. A unidade da Trindade imanente

No seguimento da exposição da aplicação da categoria do *nós* a Deus na sua imanência, evidenciando a distinção intradivina, por causa do recurso ao plural, Ladaria foca-se na unidade que o Pai, no Filho e no Espírito Santo constituem. Para isso, o autor considera «mais adequado e coerente partir da economia da salvação e, em concreto, do Novo Testamento»²⁸⁵ para, a partir

repetição, nem o uso da expressão “pessoa única” referindo-se a Deus, pois quer a trindade, quer a unidade em Deus têm igual importância. Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 120.

²⁸⁰ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 120. Autores como Severino Boécio, na época Patrística, ou Karl Barth, mais recentemente, na sua teologia sobre a Trindade preferem apresentar o Deus uno como a repetição tripla da unidade, em que esta não constitui uma pluralidade – e, por conseguinte, um triteísmo – mas sim uma trindade. Boécio afirma na sua obra que «é, portanto, uma unidade adequadamente constituída de três [*trium igitur idonee constituta est unitas*]» (Severino Boécio, *Sobre a Trindade*, V, PL 64, 1254). Já Karl Barth, na sua obra *Church Dogmatics*, defende que «o nome do Pai, do Filho e do Espírito significa que Deus é o Deus uno numa tríplice repetição, e isto é de tal maneira que esta repetição está fundada na sua mesma divindade [...] só nesta repetição é o único Deus» (Barth, *Church Dogmatics I/1*, 350). Por isso «falamos não de três *eu* divinos, mas três vezes do único *eu* divino» (Barth, 351).

²⁸¹ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 120.

²⁸² Cf. Ladaria, 120.

²⁸³ Ladaria, 121.

²⁸⁴ Cf. Ladaria, 120–21.

²⁸⁵ Ladaria, 121. Embora Ladaria não afirme, parece-nos legítimo considerar que esta coerência a que se refere poder-se-á referir ao que afirmou anteriormente nesta obra, ou seja, a sua leitura e interpretação do Axioma

daí, se chegar ao conhecimento da Trindade imanente, pois é na vida de Jesus, o Verbo encarnado, que Deus se revela como uno e trino. Se, por um lado, se identifica facilmente o carácter trino de Deus na obra salvadora, por outro, o jesuíta espanhol refere que é preciso dar razões desta unidade manifestada, mas que é prévia a essa mesma manifestação.²⁸⁶

Para abordar a unidade da Trindade, Ladaria insiste que «a existência do Pai e do Filho, e podemos adicionar a do Espírito Santo, é o dado do qual se parte. Não se pode falar de um *unum* que não seja o destes três».²⁸⁷ Para isso, o nosso autor propõe-se trilhar um caminho que partirá da *trinitas in unitate* e que terá como meta a *unitas in trinitate*. Assim, recorrendo à Sagrada Escritura, Ladaria recorre ao episódio do batismo de Jesus (cf. Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22) para mostrar claramente que cada pessoa divina na sua manifestação económica possui características próprias (pessoais), sendo sujeitos ativos e operantes, inclusive o Espírito Santo.²⁸⁸ Esta insistência no papel pessoal de cada uma das pessoas na ação trinitária levanta a questão «se este carácter do *eu*, na reciprocidade com um *tu*, só se adquire na economia da salvação»,²⁸⁹ algo que, por definição seria impossível, porque Deus é imutável. Ladaria afirma ainda que esta hipótese não é viável, sugerindo que a certeza do carácter do *eu* de cada pessoa divina na economia sugerirá que já possuem este carácter na sua vida imanente, isto é, a comunhão interpessoal vivida na economia e testemunhada pelas Escrituras (cf. Jo 10,30) não foi constituída na encarnação do Verbo, mas é eternamente prévia a esta, na medida em que «a Trindade que se manifesta na economia da salvação é a Trindade imanente».²⁹⁰

rahneriano. Desta forma, mais uma vez se nota como este axioma não é indiferente à demais teologia trinitária de Ladaria, mas antes se encontra na base desta.

²⁸⁶ Cf. Ladaria, 121–22. Na verdade, esta manifestação económica é e só pode ser reflexo das missões divinas do Filho e do Espírito Santo, precisamente por esta unidade ser anterior à encarnação do Verbo.

²⁸⁷ Ladaria, 122.

²⁸⁸ Esta ressalva em relação ao Espírito Santo é feita pelo próprio Luis Ladaria. Desenvolvimento sobre o Espírito Santo como sujeito ativo e operante na economia ver Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 105–7.

Este carácter próprio do agir de cada uma das pessoas da Trindade tem sido posto em relevo na teologia recente, como encontramos, por exemplo, em Karl Rahner que, como já afirmámos, recorre ao conceito de *functio hypostatica*, realçando a distinção e a peculiaridade da função de cada uma das pessoas divinas numa só ação trinitária. O exemplo mais recorrente é o acontecimento da encarnação. Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 271–72.

²⁸⁹ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 122. De modo a negar esta questão, Rahner recusa que, na vida intradivina, não exista um *tu* recíproco, pois o Filho, sendo pronunciado como autoexpressão do Pai, não pronuncia; e, do mesmo modo, sendo o Espírito dom, ele não dá. Deste modo, o Pai é o *tu* de onde tudo parte. Se, por um lado, no campo das processões divinas este pensamento é perceptível, por outro, pode induzir o leitor à ideia de que esta relação com um *tu* recíproco surge apenas na economia da salvação, por meio da humanidade do Filho e dos Homens agraciados pelo Espírito. Por conseguinte, rapidamente se chega à conclusão de que, na economia, se dá um desenvolvimento da Trindade em relação ao que esta era na sua imanência, algo impossível, tendo em conta a imutabilidade de Deus. É precisamente por causa deste salto que Rahner é criticado. Cf. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 309, nota 79; cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 108–101. Para aprofundar a teologia de Rahner sobre o conceito de *pessoa* na doutrina trinitária ver Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 324–31. Sobre a análise de Ladaria à teologia de Rahner ver Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 98–106.

²⁹⁰ Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. C) 2.

Deste modo, seguindo a lógica axiomática, Ladaria parte do testemunho da Trindade manifestada na economia como Pai, Filho e Espírito Santo, isto é, como três pessoas distintas em constante relação para chegar à *unitas in trinitate*. Para isto não podemos rejeitar o conceito moderno de *pessoa*,²⁹¹ apesar das dificuldades que este possa oferecer,²⁹² mas, a partir dele, compreender algo mais sobre a unidade divina. Neste sentido, o cardeal espanhol recorre à teologia de François Bourassa, o qual, partindo precisamente do conceito moderno de *pessoa* aplicado à Trindade na sua imanência chega, de certo modo, à unidade divina. Afirma Bourassa que a consciência de *ser Deus* que cada pessoa divina possui é comum ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, ou seja, como afirmara Rahner, «esta mesma consciência de si [...] é dada pela essência divina e é comum às pessoas divinas como uma só coisa».²⁹³ Contudo, este teólogo apresenta também a consciência que cada pessoa tem de si como diferente das outras duas com quem está, ou melhor, é numa relação e, conseqüentemente, numa «comunhão de uma total reciprocidade interpessoal. Isto significa uma vida divina vivida por cada uma das pessoas divinamente e, portanto, unicamente, infinitamente e totalmente para o outro».²⁹⁴ Atendendo a tudo isto, Bourassa conclui que

esta consciência “pessoal” de uma existência vivida para o outro, numa reciprocidade tão total e infinita, é o “cume” da Unidade. Longe de contradizê-la, esta implica, pelo contrário, necessariamente a unidade “essencial” da consciência e do amor, e, portanto, a unidade da substância.²⁹⁵

Neste sentido, Ladaria identifica três elementos que constituem a “personalidade” de cada pessoa divina, nomeadamente, a distinção entre si, a consciência de si e «a relação com o outro, que é a razão de ser da intersubjetividade».²⁹⁶ É precisamente este último elemento aquele que nos permite afirmar a constante e recíproca relação e autocomunicação de cada uma das pessoas com as demais. O antigo prefeito do Dicastério da Doutrina da Fé afirma que nesta comunicação mútua da infinitude de cada pessoa é sempre necessário atender à ordem das processões. Esta abordagem da relação interpessoal na vida divina como comunicação e doação

²⁹¹ O conceito moderno de *pessoa* está intimamente ligado com a consciência. Nesta lógica, a «pessoa é o ser da consciência». Esta nova definição tem como base a filosofia de Descartes, mais especificamente na sua formulação *cogito ergo sum*, pela qual se define a pessoa, antes de mais, como substância pensante. Cf. Joaquim de Sousa Teixeira, «Pessoa», em *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa-S. Paulo: Verbo, 1992), 102–4. Ladaria, neste sentido, ao abordar a aceção moderna de pessoa, identifica-a com «o “campo da consciência” [...] [e como] um centro de liberdade, uma subjetividade e liberdade» (Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 98; 99).

²⁹² Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 98–99.

²⁹³ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 309, nota 78; cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 98–100.

²⁹⁴ François Bourassa, «La Trinidad», em *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, 1ª edição, Verdad e imagen 92 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987), 341.

²⁹⁵ Bourassa, 342.

²⁹⁶ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 123–24, nota 218.

total de cada pessoa de acordo com o seu modo de ser Deus, levará o autor a afirmar esta relação como doação segundo o modo de amor que é próprio a cada uma.²⁹⁷ Neste sentido, o autor sintetiza que

a comunicação perfeita de cada pessoa que a constitui no seu ser significa a completa harmonia, a unidade, a plenitude do amor na liberdade. A comunicação pessoal recíproca significa a máxima abertura, opondo-se ao encerramento ou ao isolamento. [...] A comunicação de amor é expansão levada ao infinito, sendo tanto maior quanto maior é a doação ao outro²⁹⁸

Estas relações das pessoas divinas entre si estão, portanto, claramente marcadas pelo amor recíproco. Já Ricardo de São Vítor,²⁹⁹ no séc. XII, reconhecendo a distinção entre as pessoas divinas, afirmava, nas palavras de Ladaria, que as suas relações de origem se fundavam «no amor no qual as pessoas divinas estão unidas».³⁰⁰ Assim, esta consciência divina, possuída por cada pessoa é, nas palavras de Ladaria, uma «consciência de comunhão» que brota do amor e que gera a unidade. Esta unidade é, segundo o nosso autor, mais plena do que uma eventual unidade de um Deus unipessoal. Neste sentido, o cardeal espanhol retoma uma expressão de Boaventura, na qual o autor escolástico afirma que «mais perfeita é a unidade que se conserva na unidade da natureza com a unidade do amor [...] logo, se a unidade divina é perfeitíssima, requer-se que haja uma pluralidade intrínseca»,³⁰¹ manifestando assim que a forma mais perfeita de unidade se encontra na Trindade. Neste sentido, também Basílio Magno afirmara que é na comunhão divina que está a unidade.³⁰²

Neste ponto sobre a unidade da Trindade, Ladaria conclui que a relação entre as pessoas divinas, mais especificamente a relação de amor entre elas, é a via que permite partir do dado económico da existência de três pessoas divinas e chegar à unidade destas mesmas três na sua imanência. Contudo, o autor alerta que assim como por meio da relação é possível chegar à unidade, também por meio dela é possível notar a distinção em Deus, na medida em que a relação só é possível com um outro. Na verdade, «estas [as pessoas divinas] distinguem-se enquanto se relacionam».³⁰³ Desta forma, Ladaria não se preocupa com este duplo papel da relação intradivina, pois não considera necessário reduzir ao máximo as diferenças entre as pessoas ou arranjar um denominador comum que contenha o Pai, o Filho e o Espírito Santo de modo a mostrar a unidade entre eles, como acontece, por exemplo, na teologia de Santo

²⁹⁷ Cf. Ladaria, 123–24.

²⁹⁸ Ladaria, 124.

²⁹⁹ Para uma análise da teologia de Ricardo de São Vítor sobre as pessoas divinas ver Ladaria, 85–89.

³⁰⁰ Ladaria, 85.

³⁰¹ Boaventura, *Questões disputadas sobre a Trindade*, II, a. 2, s.c. 9.

³⁰² Cf. Basílio de Cesareia, *Sobre o Espírito Santo*, XVIII,45, BP 32,182-183; cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 124–25.

³⁰³ Ladaria, 125.

Agostinho. Posto isto, o cardeal jesuíta afirma que «na medida em que possuem a essência divina, as três pessoas são uma só coisa, são um só Deus. Porém, na medida em que são pessoas existem na máxima distinção»,³⁰⁴ sendo também evidente que o conceito de *pessoa* aplicado a Deus não é algo genérico pois o Pai, o Filho e o Espírito Santo enquanto tal nada têm em comum. Em resumo, Ladaria conclui que as relações divinas interpessoais tanto distinguem maximamente,³⁰⁵ como unem em perfeita comunhão as pessoas divinas, sendo que esta unidade e distinção não se excluem, mas antes se complementam. Assim, Deus não só não é menos uno por ser trino, mas, como afirmámos anteriormente, por ser trino é, de forma mais excelente, uno.³⁰⁶ Desta forma, aquela unidade que Jesus vivera e dissera em relação com o Pai na economia da salvação (cf. Jo 10,30), também se verifica na sua relação na imanência, como foi possível observar segundo o caminho trilhado por Ladaria.

3.1.3. A Trindade como ser em constante relação de amor

Esta unidade divina na imanência da Trindade tem como base a única essência, dado unanimemente afirmado já desde os primeiros séculos da teologia cristã. Neste sentido, Ladaria recorre a Bernardo de Claraval, que identifica esta essência como a perfeição do ser no amor.³⁰⁷ Na verdade, este posicionamento não é uma novidade do santo de Claraval, pois bastará consultar a Sagrada Escritura para encontrarmos a predicação de Deus como amor (cf. 1 Jo 4,16). Importa notar que esta definição joanina não significa que o Seu ser amor não é posterior ao Seu ser Deus, mas sim que «o ser amor determina e dá forma ao seu ser em plenitude»,³⁰⁸ reforçando aquilo que já se afirmou sobre a união do *nós* trinitário. Contudo, o jesuíta espanhol alerta que esta união no amor só é possível se se tiver em conta que o Pai é a única fonte da divindade que se relaciona com as demais pessoas divinas na sua total autodoação, pois Deus só sabe ser amor.³⁰⁹ E este ser amor de Deus, segundo Ladaria, é um «intercâmbio de amor» ou, na linguagem do Catecismo da Igreja Católica, uma «comunhão de amor» (n. 221).³¹⁰

Também Ricardo de São Vítor, de forma a evidenciar a unidade da Trindade, sustentava que as relações entre as diferentes pessoas divinas se fundavam no amor, no qual essas mesmas

³⁰⁴ Ladaria, 125.

³⁰⁵ Cf. Comissão Teológica Internacional, «Cuestiones Selectas de Cristología», 1988, IV, 8, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_sp.html#_edn.

³⁰⁶ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 125–26.

³⁰⁷ Cf. Bernardo de Claraval, *Sobre o Amor de Deus*, XII, 34-35, BAC 130, 769-771. Neste capítulo do tratado sobre o amor de Deus, Bernardo de Claraval baseado na afirmação joanina “Deus é amor” afirma claramente que a caridade «é o nome da substância [de Deus]» (Bernardo de Claraval, *Sobre o Amor de Deus*, XII, 35, BAC 130, 771; cf. CIC 221). Esta afirmação em nada ameaça a inefabilidade e a incompreensibilidade da essência divina afirmada pelo magistério ao longo dos séculos (cf. DH 800; 804; 3001). Na verdade, esta relação perfeita e plena de amor entre as pessoas divinas é, ela própria, inefável e incompreensível.

³⁰⁸ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 127.

³⁰⁹ Cf. Hilário de Poitiers, *Sobre a Trindade*, IX, 61, BAC 481, 495-497.

³¹⁰ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 126–27.

peças estavam unidas. É, por isso, necessário o outro para que o amor possa ser verdadeiro, pressupondo uma condignidade entre o amante e o amado, que encontramos entre as pessoas divinas. Deste modo, sendo a vida divina e, por isso, a Trindade em si um ininterrupto ato de amor, torna-se compreensível que Ladaria conclua que este amor está na origem de todo o seu agir criador e no envio quer do seu Filho, quer do Espírito Santo, para nos tornar filhos de Deus (cf. Jo 1,12). Recorrendo à lógica axiomática, o antigo prefeito do Dicastério da Doutrina da Fé, ao reconhecer o amor do Pai nas missões do Filho e do Espírito, ato este que é livre e gratuito, sugere que na imanência «o amor do Pai [...] está na origem da processão do Filho e do Espírito [...] neles dá-se a condignidade»,³¹¹ que torna possível e perfeita a relação amorosa entre os três. Só assim se pode afirmar que «Deus é amor» (1 Jo 4,16). Porém, se este amor é «por um lado comum aos três [manifestando a unidade], por outro manifesta-se em modos e formas distintas»³¹² em cada uma das diferentes pessoas assumindo características próprias.³¹³

Se num primeiro momento Ladaria se foca mais na relação de amor do Pai com as demais pessoas, num segundo momento mergulha na dimensão pericorética da relação intradivina. Nesta, a Trindade, unida no amor, não se funde nem confunde, rejeitando qualquer tipo de uniformização trinitária, pois «cada uma das pessoas é sempre ela mesma, visto que não são permutáveis entre si, mas só o é na doação total às outras duas»,³¹⁴ sem nunca se dar uma mistura entre as três, pois, na verdade, a unidade manifesta-se na medida em que há diversidade de pessoas.³¹⁵ Deste modo, torna-se um imperativo a exclusão de um *meu* ou um *teu* na vida intradivina, porque nesta dá-se uma comunhão total do *nós* divino, que não elimina, antes reforça, a existência dos três *eu* divinos. Assim, Ladaria sintetiza que «será mais intensa e real a comunhão do *nós* quanto mais cada uma das pessoas se distinga das demais». ³¹⁶

Por fim, Ladaria identifica como «expressão máxima de unidade» a inabituação mútua entre si, temática esta muito presente no quarto evangelho (cf. Jo 14,10-11.20; Jo 17,21-23).³¹⁷ Neste sentido, o cardeal espanhol reforça a indissolubilidade intradivina entre a unidade da

³¹¹ Ladaria, 128.

³¹² Ladaria, 89.

³¹³ Cf. Ladaria, 128.

³¹⁴ Ladaria, 128–29.

³¹⁵ Neste sentido, afirma Joseph Ratzinger: «o Pai e o Filho não se unem de tal forma que se dissolvam um no outro. Continuam a corresponder-se, pois o amor funda-se na correspondência, que não é eliminada. Se ambos permanecem cada qual o mesmo e não se eliminam mutuamente, então a sua unidade tampouco pode estar em cada um deles, mas na fecundidade em que cada um se dá e é ele mesmo» (Joseph Ratzinger, *El Dios de Jesucristo: Meditaciones sobre Dios uno y trino*, 2ª edição (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980), 34).

³¹⁶ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 129.

³¹⁷ Também autores dos primeiros séculos do Cristianismo, como Atenágoras, evidenciavam esta inabituação mútua das pessoas divinas. Na sua obra *Legatio pro Christianis*, Atenágoras afirma que «o Filho está no Pai e o Pai [está] no Filho pela unidade e potência do Espírito» (Atenágoras de Atenas, *Apelo em favor dos cristãos*, X, SCh 3, 92–93).

essência e a unidade pericorética. Portanto, segundo o autor, esta unidade é «mais íntima do que se possa pensar, fundada não só no *esse ad*, o ser em relação ao outro ou com o outro, mas na intimidade maior do *esse in*, do ser no outro, o amante no amado e vice-versa».³¹⁸ Importa ainda notar que esta relação apresentada não é estática, mas uma constante dinâmica de amor intradivino³¹⁹ no constante movimento do *ser para o outro* para o *ser no outro* sem qualquer diminuição ou subordinação de uma das partes à outra.³²⁰

3.1.4. A unidade da essência

Após referir a unidade da mútua pericórese entre as pessoas divinas, Ladaria termina destacando a unidade da essência destas mesmas pessoas que, embora distintas entre si, «têm tudo em comum».³²¹ Esta unidade da essência referida por Ladaria não é algo novo na teologia recente, mas segue em continuidade com afirmações anteriormente assumidas em diferentes escritos do Magistério. Estes, de um modo geral, afirmam que aquilo que é comum às três pessoas divinas é aquilo que se pode dizer de Deus na sua imanência. Por exemplo, no Concílio Romano, em 382, canonizou-se, evidenciando esta unidade divina, que «se alguém não disser que o Pai, o Filho e o Espírito Santo têm uma só divindade, potestade, majestade e poder, uma só glória e dominação, um só reino e uma só vontade e verdade é herege» (DH 172).³²²

Neste sentido, apesar de terem tudo em comum, «acreditamos que cada pessoa na Trindade é um só Deus verdadeiro, pleno e perfeito» (DH 851). Deste modo, fica claro que Deus não é uma soma de cada pessoa divina, pois cada uma possui a plenitude da divindade cuja fonte ou origem é a pessoa do Pai. Assim, «a santa Trindade é uma única realidade, não se multiplica, nem aumenta quanto ao número» (DH 367), isto é, em cada uma das pessoas está a toda a essência divina, logo, em cada uma não há qualquer carência. Por conseguinte, Ladaria alerta que a comunhão intradivina, embora necessária, não é sinal de qualquer imperfeição, mas sim «o transbordamento da plenitude em si. Não pode ser de outra forma se a essência de Deus se identifica com o ser em plenitude no amor e com a eterna troca recíproca deste».³²³ Em suma, a cada pessoa nada falta, por isso a relação que existe é resultado do excesso de plenitude do

³¹⁸ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 130.

³¹⁹ Por definição, o termo *pericórese* inclui sempre a ideia de movimento, mesmo em textos de autores gregos anteriores ao Cristianismo. Nestes casos, «o significado que lhe atribuem é o de um movimento circular rotatório de diferenciação, posto em marcha por razão cósmica (*nous*) para fazer da matéria amorfa um cosmos ordenado» (Santiago del Cura Elena, «Perikhóresis», em *Diccionario Teológico El Dios Cristiano* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992), 1087).

³²⁰ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 129–30.

³²¹ Ladaria, 131.

³²² Existem muitos mais textos magisteriais e, especialmente, conciliares que, com mais ou menos desenvolvimento, refletem esta ideia de uma essência única na Trindade, na qual «as propriedades divinas são possuídas em plenitude pelos três, por cada um segundo a sua propriedade pessoal que não se pode confundir nem trocar» (Ladaria, 131). Para outros textos do magistério ver DH 421; 441; 851.

³²³ Ladaria, 132.

amor que cada um possui que o faz tender para as outras duas pessoas, isto é, numa relação de pericórese. Por isso, não falta nada a uma das pessoas que outra tenha, mesmo aquilo que é próprio da sua propriedade pessoal, pois mesmo que fosse possível esta comunicação de propriedades em nada aperfeiçoaria cada pessoa.³²⁴

3.2. Abordagem sistemática da pessoa do Pai

3.2.1. O Pai é o Deus uno?

Segundo Ladaria, a questão sobre se o Pai é o Deus uno, resulta da divisão dos tratados *De Deo uno* e *De Deo trino*, criticada por Karl Rahner. Na verdade, esta questão tem como ponto de partida precisamente um artigo do jesuíta alemão - «Deus no Novo Testamento»³²⁵ - no qual comumente se aceita que «na maioria dos casos em que o Novo Testamento fala de Deus não se refere às três pessoas na sua comum essência e divindade, mas à pessoa do Pai».³²⁶ Ladaria nota que as orações na liturgia romana se referem, maioritariamente, ao Pai, ainda que se utilize apenas o termo *Deus*.³²⁷ Assim, tanto em sentido bíblico, como em sentido litúrgico, pode-se afirmar que Deus é, antes de mais, Pai.³²⁸

Rahner, no seu artigo, afirma que «a unidade e mesmidade da essência divina são conceptualmente a consequência de que o Pai comunique toda a sua essência»,³²⁹ defendendo que o Pai, neste sentido, é Deus por excelência. No seguimento disto, Ladaria corrobora o pensamento rahneriano que apresenta que o Pai é o Deus que é possível aceder através da razão – através de uma teologia natural –, pois Ele é o *sem origem* absoluta no qual subsiste a essência divina. Contudo, o cardeal espanhol alerta que isto em nada leva a supor que o Pai seja uma “pessoa absoluta”, pois, à luz da doutrina sobre a Trindade, o Pai só pode ser pensado em relação com o Filho e com o Espírito.³³⁰ Deste modo, torna-se evidente que a teologia natural ignora que, em Deus, exista um Outro que possua essa mesma essência, assumindo que tudo o que procede de Deus se encerra na realidade criada. Por outras palavras, ignora a Trindade

³²⁴ Cf. Gregório de Nazianzo, *Discursos Teológicos*, XXXI, 9, SCh 250, 291-293. Este aperfeiçoamento só se daria se entre as pessoas divinas não existisse esta relação de comunhão máxima, isto é, se Deus fosse triplo ao invés de ser Trindade. Assim, Deus ser Trindade implica que cada propriedade pessoal que uma das pessoas tenha em nada diminui ou aumenta em relação às demais pessoas que não possuem essa mesma propriedade. Cf. Ladaria, 131–32.

³²⁵ Rahner, *Escritos de Teologia*, 1961, I:93–167.

³²⁶ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 139; cf. Jean Galot, «Le mystère de la personne du Père», *Gregorianum*, 1996, 9–12.

³²⁷ O exemplo mais evidente está presente numa oração coleta que começa deste modo: «Deus eterno e onipotente, a quem o Espírito Santo nos ensina a chamar confiadamente nosso Pai» (Oração coleta do Domingo XIX do Tempo Comum), identificando Deus com a pessoa do Pai. Mais comumente na liturgia, esta identificação está expressa no final da oração: «por Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, que é Deus e convosco vive e reina na unidade do Espírito Santo, por todos os séculos dos séculos».

³²⁸ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 138–39.

³²⁹ Rahner, *Escritos de Teologia*, 1961, I:165.

³³⁰ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 140, nota 14.

reduzindo Deus à unidade. Porém, importa reter que, pela razão, é possível chegar à conclusão de que o Deus sem origem é o Pai.³³¹

Segundo Ladaria, Walter Kasper retirou algumas consequências sistemáticas a partir de uma leitura da teologia natural, juntando a doutrina *De Deo uno* com a doutrina sobre a pessoa do Pai, predicando esta opção como interessante.³³² Contudo, esta posição não está livre de críticas, nomeadamente, no salto que faz do Deus filosófico, racionalmente cognoscível e princípio de tudo, para Deus Pai, origem da Trindade e que, por ser em relação com as outras pessoas divinas, não é absoluto à maneira do Deus filosófico. Outra crítica prende-se com a falta de clareza na afirmação de que o Deus revelado no Antigo Testamento é só o Pai, porque se, por um lado, o Pai é o princípio da divindade, por outro, só em relação com as demais pessoas divinas é que é o princípio de todas as coisas.³³³ Tendo isto em conta, Ladaria questiona-se «se não será demasiado precipitado o salto da ausência de origem e de princípio absoluto para a paternidade»,³³⁴ pois não é a sua condição de *sem origem*, que constitui o Pai como pessoa. Também não podemos falar do Pai como ser absoluto sem mais, na medida em que possui a sua essência e o seu ser absoluto na relação com o Filho e o Espírito. Neste sentido, Ladaria recorre a Schulte que afirma que se «poderia dizer que acontecem paralelamente a revelação da plenitude da essência “comum” divina e a revelação de Deus como Pai, como Filho (Palavra) e como Espírito Santo. Ou melhor dito: ambas as revelações formam uma unidade [...] constituem uma manifestação»,³³⁵ evidenciando a inseparabilidade entre as relações trinitárias e a ação do Pai como princípio da essência divina.³³⁶

Tendo em conta esta estreita relação, Ladaria conclui que

não parece que se possa identificar sem mais o Deus uno com o Pai. O Pai, princípio da divindade, só é em relação com o Filho e o Espírito, só enquanto relacionado com eles é

³³¹ Cf. Ladaria, 139–40.

³³² Na sua obra, *El Dios de Jesucristo*, no capítulo dedicado à pessoa do Pai, Walter Kasper aborda a temática da essência divina. O cardeal alemão justifica esta sua opção da seguinte forma: «a questão filosófica acerca do fundamento último (ἀρχή) de toda a realidade e a mensagem bíblica acerca de Deus Pai, isto é, da origem pessoal e da fonte da realidade da criação e da redenção, encontram-se, apesar de todas as diferenças, numa íntima correspondência» (Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 176).

³³³ Neste sentido, Balthasar rejeita a ideia de uma revelação sucessiva de cada uma das pessoas da Trindade, como se o Pai tivesse sido o primeiro a revelar-se e, sucessivamente, o Filho e o Espírito Santo. O teólogo suíço predica este pensamento como absurdo, na medida em que «só o Deus vivo (trinitário) pode ter sido revelado» (Balthasar, *Teodramática*, 1993, III:470).

³³⁴ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 141.

³³⁵ Raphael Schulte, «Preparación de la revelación trinitaria», em *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*, 2ª edição, vol. II (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977), 64.

³³⁶ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 141–43.

princípio das criaturas, como só enquanto relacionado com eles pode dar-se a conhecer na atuação do Antigo Testamento. A revelação da unidade divina e da trindade vão juntas³³⁷

Na verdade, o próprio uso do nome relativo “Pai” na identificação desta pessoa divina com o Deus uno é uma contradição, pois implica sempre um outro. Assim, o Deus uno é impreterivelmente o Deus-Trindade, e vice-versa, porque sendo três pessoas, são um só princípio da obra da criação.³³⁸ O cardeal espanhol conclui que é um imperativo analisar a pessoa do Pai em relação com as demais pessoas divinas e não como o Deus uno.

3.2.2. O Pai como pessoa em relação na Trindade

Antes de entrar numa abordagem da relação do Pai com o Filho e o Espírito, Ladaria expõe o pensamento de alguns autores que, num certo sentido, predicam a primeira pessoa divina como absoluta. Teólogos como Moltmann, Congar ou Gironés abordam esta temática afirmando que o Pai é uma pessoa absoluta, na medida em que é fonte e origem da divindade e, por isso, é constituído por si sem qualquer relação com o Filho e o Espírito Santo. Moltmann afirma que o Pai «não pode ser constituído por nenhuma relação. O Pai deve ser constituído a partir de si mesmo».³³⁹ Já Congar distingue o Pai-fonte da divindade do Pai-oposição pessoal, em que o primeiro é prévio ao segundo, logicamente falando.³⁴⁰ Por fim, Gironés descreve o Pai como princípio fontal e de relação. Desta forma, por um lado é princípio absoluto da essência divina, identificando-se com ela; por outro é princípio relativo na medida em que se comunica, gerando as demais pessoas divinas como fim da relação.³⁴¹

Ao expor esta insistência defendida por alguns autores contemporâneos, o antigo prefeito da Doutrina da Fé pretende louvar o esforço de colocar a pessoa do Pai numa posição primordial no seio da Trindade, realçando as dimensões de «fonte, raiz e origem da divindade».³⁴² Contudo, alerta que estas perspetivas correm o risco de colocar em causa a igualdade entre si das três pessoas divinas. Neste sentido, o nosso autor parece alinhar-se com os teólogos que propõe um valor relativo das processões e, por isso, do papel do Pai e da sua

³³⁷ Ladaria, 144.

³³⁸ Cf. Ladaria, 144; cf. Agostinho de Hipona, *Sobre a Trindade*, I, 2, 4, Paulinas, 17-19.

³³⁹ Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, 181.

³⁴⁰ Ladaria, criticando esta posição assumida por Congar, questiona-se sobre a possibilidade de se distinguir a divindade fontal da paternidade. Segundo o cardeal espanhol, «a divindade fontal é precisamente a paternidade e não outra coisa» (Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 146).

³⁴¹ Cf. Ladaria, 145-46.

³⁴² Ladaria, 146.

divindade.³⁴³ Por outras palavras, «a divindade do Filho e do Espírito devem ser explicadas a partir da divindade do Pai».³⁴⁴

Para isso, Ladaria retoma a lógica proposta pelo Axioma, de partir da revelação de Deus em Jesus para, a partir daí, se melhor compreender a relação Jesus-Pai, que tem como pressuposto a filiação divina. Deste modo, o caminho a trilhar, baseado na Sagrada Escritura, partirá da filiação para chegar à divindade, ou seja, partirá da realidade revelada na economia – Jesus como filho do Pai – para se perceber a relação entre a divindade do Filho e a do Pai.³⁴⁵

Neste sentido, Wolfhart Pannenberg – autor evocado por Ladaria na abordagem a esta temática³⁴⁶ – afirmou que «as relações entre a pessoa de Jesus, o Pai e o Espírito, podem aparecer não só como relações históricas, próprias da economia da salvação, mas, ao mesmo tempo, como características do ser eterno de Deus».³⁴⁷ Neste sentido, Pannenberg segue a lógica do Axioma Fundamental.³⁴⁸ Porém, este autor utiliza o conceito de *autodistinção* das pessoas divinas para falar das relações entre cada uma. Assim, do mesmo modo que, por exemplo, o Filho se distingue do Pai, também o Pai se distingue do Filho, assinalando e insistindo na reciprocidade das relações entre as pessoas divinas. Tendo em conta isto, o teólogo considera que o conceito tradicional de geração carece desta mesma dimensão, que a encontra na doação total do poder do Pai ao Filho que, por sua vez, o devolverá ao Pai.³⁴⁹ Ainda segundo o autor

³⁴³ Cf. Ladaria, 146–47. Parece-nos importante realçar que, em nenhum momento, Ladaria rejeita que, num determinado sentido, o Pai seja uma pessoa absoluta. Porém, considera que essa visão poderá conduzir a leituras erradas (por exemplo, a um subordinacionismo) e, por isso, prefere destacar a igualdade entre as pessoas divinas focando-se no valor relativo das processões divinas e na reciprocidade das relações intradivina.

³⁴⁴ Ladaria, 147.

³⁴⁵ Cf. Ladaria, 148.

³⁴⁶ Cf. Ladaria, 147–55.

³⁴⁷ Wolfhart Pannenberg, *Teologia Sistemática*, 1ª edição, vol. I, Estudios 47 (Madrid: Universidade Pontificia Comillas, 1992), 333; cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 148.

³⁴⁸ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 148–49. Utilizaremos como exemplo a relação entre Jesus e o Pai, apresentada por Ladaria. «Segundo os evangelhos, Jesus fala do Pai no contexto da sua pregação sobre a iminência do Reino, convidando os homens a subordinar qualquer outro interesse ao futuro de Deus, reconhecendo assim o Pai como Deus. A missão de Jesus está completamente ao serviço da glória do Pai, vive para esta missão [...] Assim se mostra como o Filho, que está ao serviço da vontade do Pai e submetido a ela [...] Assim mostra Jesus a sua filiação divina, diferenciando-se a si mesmo do Pai e dando lugar à sua divindade. Esta autodiferenciação do Pai enquanto homem constitui a sua comunhão com o Deus eterno [...] Esta distinção que se mostra na vida humana de Jesus é, para Pannenberg, por sua vez constitutiva do Filho eterno na sua relação com o Pai. Pai e Filho são-no desde toda a eternidade de modo semelhante à realização desta relação na história» (Ladaria, 148-149).

³⁴⁹ Cf. Pannenberg, *Teologia Sistemática*, I:339–40. Para além da reciprocidade das relações entre uma e outra pessoa divina, Pannenberg tem como preocupação a dependência mútua entre Pai, Filho e Espírito Santo. Neste sentido, destaca o acontecimento da cruz na doutrina trinitária, evidenciando a dependência do Pai e do Filho em relação ao Espírito Santo. Em suma, o teólogo alemão sugere que as relações na Trindade são em mútua autodistinção. Assim, «as relações de origem não se negam, mas diminui-se a sua importância: “a autodiferenciação recíproca pela qual se definem as relações das três pessoas não permite que essas mesmas relações sejam reduzidas às relações de origem, no sentido da teologia tradicional”. Porque o Pai não só gera o Filho, mas também lhe dá o Reino para o receber de novo d’Ele; o Filho não só é gerado, mas também glorifica o

alemão, esta reciprocidade entre as pessoas divinas em nada diminui ou destrói a monarquia do Pai, pois a ação do Filho e do Espírito apontam e dão testemunho do Reino do Pai, sabendo também que só por estes o Pai tem a sua monarquia.³⁵⁰ Retomando a lógica axiomática, afirma Pannenberg que «isto não vale só para o acontecimento da revelação, mas [...] temos de afirmá-lo também em relação à vida interna do Deus trinitário».³⁵¹

Em relação às afirmações de Pannenberg sobre a reciprocidade das relações trinitárias, Luis Ladaria apresenta duas críticas que, a nosso ver, se fundamentam na formulação axiomática que propõe. Primeiro questiona-se se na relação Trindade económica-Trindade imanente proposta pelo teólogo alemão não se faz depender a segunda da economia da salvação, constituindo-se aí. Na verdade, segundo o axioma, essa possibilidade tem de ser rejeitada e, por isso, Ladaria critica, na medida em que o autor não é claro na sua exposição, expressando-se «em termos que não são inequívocos».³⁵² Como já referimos, em momento algum se pode sugerir que a Trindade imanente se constitua ou aperfeiçoe na economia, pois desse modo estaríamos a afirmar que a Trindade imanente seria a Trindade económica algo que Ladaria recusa na sua interpretação do Axioma Fundamental de Rahner.

Num segundo momento, o cardeal espanhol questiona a dependência mútua entre as pessoas divinas para ser Deus. Esta dependência mútua e recíproca proposta por Pannenberg parece querer propor que a unidade da Trindade é um segundo momento, posterior ao ser das pessoas, e que esta se dá através de um processo histórico-salvífico, nomeadamente, da relação entre as pessoas divinas.³⁵³ Neste sentido, Ladaria critica também a noção de *autodistinção* na abordagem às relações intratrinitárias, deixando de lado «a entrega mútua e a doação total que caracteriza as relações entre as pessoas, mais do que a distinção em relação com as demais».³⁵⁴ Podemos afirmar que o antigo prefeito do Dicastério da Doutrina da Fé prefere as noções clássicas de processão e missão na medida em que colocam em destaque as relações de origem da Trindade imanente que se revelam na economia da salvação, bem como o caráter livre e gratuito da ação trinitária.

Também na sua crítica a Greshake, é possível observar a centralidade que o Axioma Fundamental tem no seu pensar teológico sobre a Trindade. No caso desta crítica, o cardeal

Pai. O Espírito Santo também enche o Filho e descansa sobre Ele, e glorifica o Filho e o Pai» (Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 151).

³⁵⁰ Importa notar que, segundo Pannenberg, «a monarquia do Pai não é o pressuposto, mas o resultado da ação conjunta das três pessoas. É o selo da sua unidade» (Pannenberg, *Teologia Sistemática*, I:352).

³⁵¹ Pannenberg, I:351.

³⁵² Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 153; cf. Pannenberg, *Teologia Sistemática*, I:359–61.

³⁵³ Cf. Pannenberg, *Teologia Sistemática*, I:361–62.

³⁵⁴ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 155.

espanhol denuncia a não existência de um *prius* lógico entre as pessoas divinas e a essência das mesmas.³⁵⁵ Na verdade, Greshake parece deixar de lado o princípio de que o Pai é a fonte da divindade, propondo ao invés que «o ser manifesta-se assim [...] como acontecer de autocomunicação».³⁵⁶ Isto implica que não se pode pensar a essência divina independente das relações divinas, pois a comunhão, segundo este autor é, precisamente, a essência divina.³⁵⁷ Esta abordagem, segundo Ladaria, traz consigo o problema da constituição da Trindade, questionando o seu princípio, o que poderá conduzir a um triteísmo, problema este reconhecido pelo próprio Greshake.³⁵⁸

Outra dificuldade que a teologia de Greshake comporta está relacionada com a doutrina das processões. Segundo o teólogo alemão, esta é de difícil interpretação na medida em que pode levar a pensar que a pluralidade de pessoas na Trindade seja vista como uma queda a partir de uma unidade original. Deste modo, cair-se-ia num subordinacionismo, pois existiria uma certa hierarquia intratrinitária, sem igualdade de dignidade.³⁵⁹ De modo a evitar esta dificuldade, Greshake afirma que para pensar a unidade e a trindade

não é preciso recorrer às processões que constituem as pessoas a partir do “uno” nem às relações que resultam delas [...] se hoje dispomos de outras possibilidades para pensar a unidade e a trindade, a saber, o acontecer interpessoal, pode-se abandonar essa conceção tradicional³⁶⁰

Deste modo, unidade e pluralidade são dois aspetos originários da Trindade, pois a unidade manifesta-se na comunhão que, por sua vez, exige a pluralidade. Contudo, ao deixar de lado a doutrina tradicional das processões, Greshake afirma que os nomes «Pai, Filho e Espírito Santo têm a sua origem, em primeiro lugar, na experiência histórico-salvífica com Deus e são, assim, nomes da Trindade económica»³⁶¹ que só posteriormente se aplicam à Trindade imanente. Desta forma, o autor alemão parece inverter a lógica do Axioma, na medida em que considera que o Pai, o Filho e o Espírito são-no por assim se manifestarem na História. Porém, pelo Axioma as pessoas já eram Pai, Filho e Espírito na imanência e, por isso, se revelaram livre e gratuitamente dessa maneira.³⁶²

³⁵⁵ Cf. Gisbert Greshake, *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, 1ª edição (Barcelona: Herder, 2001), 234.

³⁵⁶ Greshake, 228.

³⁵⁷ Cf. Greshake, 230–31. Greshake é bastante claro nos seus escritos ao afirmar que a essência divina e as relações interpessoais na Trindade em momento algum se podem desligar, pois sem relações não há comunhão. Por conseguinte, não se pode pensar a essência, na medida em que esta é a essência divina.

³⁵⁸ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 156; cf. Greshake, *El Dios uno y trino*, 237.

³⁵⁹ Na verdade, a teologia sempre procurou separar a pluralidade de pessoas e a noção de queda ou diminuição do ser, logo no século IV com a controvérsia ariana e a resposta do concílio de Niceia I.

³⁶⁰ Greshake, *El Dios uno y trino*, 242.

³⁶¹ Greshake, 248.

³⁶² Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 157–58; cf. Greshake, *El Dios uno y trino*, 248–51.

Neste sentido, Ladaria critica o isolamento da doutrina das processões das relações intradivinas, como propõe Greshake, de modo a dirimir o caráter de princípio da pessoa do Pai. Com esta separação, olhar-se-ia o Pai como fonte da divindade independentemente da sua relação com o Filho e o Espírito, correndo o risco de se considerar a primeira pessoa trinitária como absoluta.³⁶³ Ainda criticando a posição do teólogo alemão, o cardeal espanhol surpreende-se com a inexistência da analogia da paternidade e filiação humanas na sua teologia para explicar o ser das pessoas divinas na sua imanência. De certo modo, Greshake rejeita a analogia que o próprio Jesus usou para designar a sua relação com o Pai, ou seja, esta analogia fundamenta-se na própria tradição, levando Ladaria a concluir que «a referência mútua e a igualdade de pessoas entre si e a característica do Pai como princípio encontram-se juntas na tradição»,³⁶⁴ daí a sua inseparabilidade. Assim, à semelhança do que verificara na teologia de Pannenberg, o modelo da unidade pericorética traz consigo a dificuldade de se considerar a unidade divina como um segundo momento. Para lidar com esta dificuldade, Ladaria insiste no aprofundamento da relação intrínseca entre a teologia do Pai – que é princípio da divindade em relação com as demais pessoas – e a comunhão e igualdade perfeitas das pessoas divinas em relação de reciprocidade, pois não se excluem mutuamente. Tudo isto assenta num princípio prévio ao Axioma, nomeadamente, no caráter misterioso da Trindade imanente. Por isso, «tudo quanto dizemos das processões divinas é analógico com base no proceder e na causalidade do que conhecemos no mundo criado».³⁶⁵

Em suma, Ladaria, voltando ao ponto de partida, isto é, aos textos sagrados, afirma que é impossível considerar exclusivamente a pessoa do Pai como Deus uno, bem como princípio absoluto de tudo. Desta forma, olhar o Pai como princípio e fonte da divindade, na imanência de Deus, e origem e fim de tudo, no âmbito histórico-salvífico, é o caminho teológico que, para o nosso autor, «faz justiça às afirmações neotestamentárias».³⁶⁶ Este caminho salvaguarda também a perfeita igualdade e comunhão entre as três pessoas divinas nas suas relações marcadas pela reciprocidade.³⁶⁷ Estas relações caracterizam-se pela doação e amor total que partem do Pai, como princípio, mas que transbordam para todas as ações da Trindade. Assim,

³⁶³ Ladaria retoma o XI Concílio de Toledo que já afirmara a relação entre as processões divinas e a relação entre a Trindade: «de facto, o que é o “Pai”, não o é em relação a si mesmo, mas ao Filho; e o que é o “Filho”, não o é em relação a si mesmo, mas ao Pai; de modo semelhante, também, o Espírito Santo não é referido em relação a si, mas ao Pai e ao Filho, sendo chamado Espírito do Pai e do Filho» (DH 528).

³⁶⁴ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 161.

³⁶⁵ Ladaria, 163.

³⁶⁶ Ladaria, 163.

³⁶⁷ Estas relações de reciprocidade entre as pessoas da Trindade trazem em si uma certa interdependência ontológica mútua, na medida em que «se por uma parte o Pai gera o Filho, por outra este último aperfeiçoa-O no seu ser de Pai e, por conseguinte, no seu ser absoluto, de tal maneira que o Pai não pode ser sem o Filho» (Ladaria, 163; cf. Ladaria, 164).

por um lado, Ladaria prefere falar da distinção na Trindade como algo que parte do amor e da liberdade e não como uma autodistinção; por outro, realça que quer a unidade, quer a trindade em Deus são dois dados primários cuja razão última de ser se encontra na pessoa do Pai.

3.2.3. Possibilidade de uma *kénosis* na Trindade imanente?

Esta possibilidade foi proposta por Balthasar,³⁶⁸ com base no princípio de que existe uma certa correspondência entre a iniciativa atuante da pessoa do Pai na História da Salvação e o seu ser princípio e fonte da divindade. Por exemplo, a partir da missão do Filho, na encarnação, e da análise neotestamentária da mesma, é possível chegar à conclusão de que o Filho foi gerado pelo Pai desde a eternidade.³⁶⁹ Por outras palavras, este princípio resulta do Axioma Fundamental, pois é na medida em que a Trindade imanente se revela livre e gratuitamente na economia que nos podemos aproximar daquilo que ela é em si. Ladaria afirma que «o passo da “economia” à “teologia” é necessário para manter o sentido da própria economia».³⁷⁰ Logo, torna-se evidente uma certa correspondência entre Trindade imanente e económica, que é necessária, não esquecendo que há uma certa distinção que tem de ser salvaguardada, caso contrário cair-se-ia no erro daqueles que leem o axioma rahneriano como uma tautologia.

Neste sentido, partindo da premissa «só porque Deus é amor em si mesmo pode manifestar-se como tal»,³⁷¹ Balthasar procura na Trindade imanente o ato de amor até ao extremo manifestado na economia da salvação, nomeadamente, a *kénosis* do Filho na história. Esta, para o teólogo suíço, corresponderia a uma *kénosis* das pessoas divinas na sua imanência, de modo particular, do Pai, no momento da geração do Filho.³⁷² Aí, «o Pai desapropria-se por completo da sua divindade e transfere-a ao Filho [...] [havendo] uma renúncia absoluta a ser Deus para si só».³⁷³ Esta separação não gera uma individualização independente entre ambas as pessoas, mas, pelo contrário, gera uma relação de amor que define o próprio Deus.³⁷⁴ Deste modo, para Balthasar, Deus não pode ser sem esta *kénosis* original intradivina, que em nada se

³⁶⁸ Cf. Balthasar, *Teodramática*, 1995, IV:300.

³⁶⁹ O mesmo se pode afirmar em relação à processão do Espírito Santo. Ver em Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 165.

³⁷⁰ Ladaria, 165.

³⁷¹ Ladaria, 166.

³⁷² Esta noção de *kénosis* intradivina é inspirada na teologia de Sergei Bulgakov sobre a redenção. Sobre a exposição de Balthasar acerca da teologia de Bolgakov ver Balthasar, *Teodramática*, 1995, IV:289–91.

³⁷³ Balthasar, IV:300.

³⁷⁴ Ladaria interpreta a leitura de Balthasar sobre as relações divinas do seguinte modo: «a eterna relação de amor entre as pessoas divinas interpreta-se portanto nos termos da *kénosis* e do esvaziamento de si mesmas» (Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 167). Noutra passagem, o cardeal espanhol afirma que esta distância entre Pai e Filho é superada pela obediência total do segundo ao primeiro. Cf. Ladaria, 168.

confunde com a histórica (Fl 2,7), mas constitui a possibilidade de esta acontecer na economia salvífica.³⁷⁵

Diante desta proposta balthasariana, Ladaria começa por aceitar a intuição do teólogo suíço ao reconhecer que a *kénosis* do Filho na economia da salvação tem o caráter de possibilidade na eternidade de Deus, pois «o que rege [a relação] entre Jesus e o Pai como mediação da missão é a forma económica do acordo eterno entre o Pai e o Filho».³⁷⁶ Por outras palavras, sendo a Trindade imanente o princípio e o fundamento da economia da salvação, tudo o que acontece nesta última encontra a sua condição de possibilidade na primeira.³⁷⁷ Contudo, apesar de haver alguma correspondência entre imanência e economia, Ladaria interroga-se acerca do grau desta correspondência, pois apesar de que «na vida íntima de Deus esteja a condição de possibilidade do que se realiza na história da salvação, isso não significa que o que ocorre nesta tenha de ser uma realidade na Trindade imanente»,³⁷⁸ como parece propor Balthasar. Deste modo, o cardeal espanhol prefere, de forma prudente, restringir o termo *kénosis* ao acontecimento histórico-salvífico de Jesus, embora reconheça que, em sentido lato, se possa olhar a doação total do Pai ao Filho na geração eterna ou o amor total do Pai ao Filho e ao Espírito como que uma *kénosis*. Porém, o uso deste termo, em referência à Trindade imanente, poderia conduzir ao erro de olhar a economia da salvação como a manifestação de um drama eterno, algo que em lado algum da revelação divina se encontra.³⁷⁹

Deste modo, torna-se claro que Ladaria não rejeita o conteúdo da *kénosis* intratrinitária apresentada por Balthasar, visto ser uma «verdade capital», mas apenas a sua formulação. Na verdade, o autor espanhol afirma que «o amor que é imanente a Deus não é menos total nem menos radical do que aquele que se mostra na economia da salvação. Mais ainda, no primeiro encontra-se o fundamento e a razão de ser deste último».³⁸⁰ Concretamente, a *kénosis* histórica só é possível na medida em que está fundada no amor eterno do Pai pelo Filho, ou seja, o acontecimento Jesus funda-se na vida imanente divina. Contudo, esta formulação, segundo Ladaria, pode acarretar consigo alguma ambiguidade, pois, se é verdade que o fundamento da *kénosis* histórica encontra-se na Trindade imanente, não se poderá dizer que a primeira é como que uma repetição económica do amor eterno de Deus. Assim, para evitar a possibilidade deste

³⁷⁵ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 165–67.

³⁷⁶ Balthasar, *Teodramática*, 1993, III:468.

³⁷⁷ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 167–68. Neste sentido, também a Comissão Teológica Internacional afirma que «na vida interna de Deus está presente a condição de possibilidade daqueles acontecimentos que, pela incompreensível liberdade de Deus, encontramos na história da salvação do Senhor Jesus Cristo» (Comissão Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», I. C) 3).

³⁷⁸ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 168.

³⁷⁹ Cf. Ladaria, 167–69.

³⁸⁰ Ladaria, 169.

erro, o cardeal espanhol propõe renunciar-se a esta terminologia, porque embora haja uma doação total de amor entre as pessoas divinas, não há um despojamento de nada do seu ser, como verificamos na encarnação do Verbo (cf. Fl 2,6-8).³⁸¹

Em suma, o jesuíta espanhol conclui que é necessário salvaguardar alguma distância entre a Trindade económica e imanente, sem nunca cair no extremo de as desligar completamente.³⁸² Em nome desta premissa, o nosso autor prefere reservar o termo *kénosis* para o acontecimento da encarnação de Jesus, deixando cair a proposta de uma *kénosis* originária proposta por Balthasar. Assim, evitam-se possíveis equívocos, reforça-se a dimensão livre e gratuita da manifestação divina na História e, por conseguinte, rejeita-se quer a possibilidade de uma reprodução temporal dos acontecimentos imanescentes, quer a desresponsabilização do pecado humano na morte de Jesus. Neste sentido, Ladaria afirma que «se é simples a fórmula do *Grundaxiom* rahneriano, não o é a sua justa aplicação. A relação entre a Trindade económica e a Trindade imanente não se pode determinar com exatidão».³⁸³ Por isso, na reformulação apresentada pela Comissão Teológica Internacional e corroborada pelo cardeal espanhol, este explicita a liberdade na manifestação divina, pois dessa forma abre espaço à dimensão de mistério própria da Trindade.³⁸⁴

3.3. O papel do Espírito Santo na economia e na imanência

Na abordagem que faz, Ladaria divide a sua exposição teológica em duas partes que, apesar de distintas, estão intimamente relacionadas. Em primeiro lugar, aborda a ação do Espírito Santo na vida de Jesus, isto é, a ação do Espírito na economia histórico-salvífica. Em segundo lugar, explora a relação da terceira pessoa da Trindade com as outras duas. A relação entre ambas as partes é evidenciada no Axioma Fundamental, pois se a economia fala e revela a Trindade imanente, então só a partir da primeira parte é que se pode pensar a segunda.³⁸⁵

3.3.1. A relação económica Filho-Espírito Santo

No que concerne a esta relação, Ladaria foca-se no episódio do batismo de Jesus, mais especificamente, na unção de Jesus com o Espírito Santo, tomando como ponto de partida a questão da divindade e da preexistência de Jesus. Recorrendo a alguns autores patrísticos,³⁸⁶ o

³⁸¹ Cf. Ladaria, 169–70.

³⁸² Ladaria toma o seguinte exemplo: «noutras tentativas a distância entre a Trindade económica e a imanente parecia aumentar demasiado, até ao ponto de dar a impressão de que a analogia que os nomes neotestamentários de Pai e de Filho sugerem não teria aplicação direta à Trindade imanente» (Ladaria, 170).

³⁸³ Ladaria, 170. Neste sentido, outro autor, González de Cardedal, afirma que a *kénosis* intratrinitária, por um lado, carece de fundamento bíblico e, por outro, aplica indevidamente o princípio da reciprocidade entre a Trindade imanente e a Trindade revelada na economia (cf. González de Cardedal, *Cristología*, 397-398).

³⁸⁴ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 170–71.

³⁸⁵ Cf. Ladaria, 173.

³⁸⁶ Cf. Ladaria, 174–84.

cardeal espanhol apresenta dois aspetos que se exigem mutuamente e justificam esta necessidade por parte do Verbo encarnado. O primeiro prende-se com a humanidade de Jesus, isto é, Jesus recebe o Espírito Santo enquanto homem.³⁸⁷ Apenas esta realidade precisa do Espírito para levar a cabo a missão que o Pai confiou ao Filho encarnado. O segundo aspeto refere-se precisamente a esta missão do Filho, nomeadamente, a salvação da humanidade. Desta forma, Cristo recebe a unção do Espírito Santo enquanto Homem, pois esta realidade pertence à ordem da economia, ou seja, tem como finalidade a salvação da humanidade. Na verdade, só enquanto Homem é que a humanidade pode ser salva, porque, como afirma Gregório Nazianzeno, «o que não foi assumido não foi curado».³⁸⁸ Assim, importa referir que a unção pressupõe sempre a encarnação do Verbo, pois a primeira é consequência da segunda. Neste sentido, Ladaria aceita a legitimidade da receção dos dons do Espírito por parte de Jesus, sem que tenha necessidade deles, pois esses dons que repousam n'Ele, no âmbito da economia da salvação, tem como fim a sua comunicação à humanidade.³⁸⁹ Por outras palavras, o autor espanhol, inspirado por Ireneu de Lião, afirma que o Espírito Santo em Jesus «“habitua-se” a habitar no género humano, para depois nos poder renovar internamente na novidade de Cristo».³⁹⁰

Também São Tomás distingue os momentos da encarnação e da unção,³⁹¹ mas, simultaneamente, relacionando-os. Na verdade, a graça da união hipostática, acontecida na encarnação, é a doação pessoal gratuita do Verbo à natureza humana e, fruto desta doação, age

³⁸⁷ O Espírito Santo só pode descer sobre Jesus enquanto homem, pois essa é a única natureza passível de mudança, logo, este não pode vir sobre Jesus enquanto Deus, porque este último é, por definição, imutável. Cf. Ladaria, 184.

³⁸⁸ Gregório de Nazianzo, *Epístolas Teológicas*, 101, 32, SCh 208, 51.

³⁸⁹ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 175–76. Esta visão da teologia do batismo de Jesus é partilhada por vários autores patrísticos, com algumas ligeiras diferenças entre si (cf. Justino de Roma, *Diálogo com Trifão* 88, BAC 116, 460-462; cf. Ireneu de Lião, *Contra as heresias* III 9, 3, SCh 211, 107-113). Atanásio de Alexandria insere noção de corpo, isto é, que, no seu batismo, Jesus leva a humanidade no seu corpo humano. Fruto da controvérsia ariana, afirma também que é Jesus que se unge a si como homem, acentuando a divindade do Filho (cf. Atanásio de Alexandria, *Contra os arianos*, I, 46-47, BP 79, 96-100). Hilário de Poitiers também acentua a noção de corpo (cf. Hilário de Poitiers, *Sobre a Trindade*, XI, 18-19, BAC 481, 608-612; *Sobre o Evangelho de Mateus*, II, 5-6, SCh 254, 111). Gregório Nazianzeno, seguindo a linha de Atanásio, afirma que é a divindade do Verbo que unge a humanidade assumida, não dando espaço, segundo Ladaria, para a ação do Espírito na vida de Jesus (cf. Gregório de Nazianzo, *Discursos Teológicos*, XXX, 2; 21, SCh 250, 229; 273). Deste modo, a unção é “absorvida” pela encarnação. Basílio volta a separar estes dois momentos da vida de Jesus, afirmando que o Pai é quem unge, o Filho é ungido e o Espírito é a própria unção, salvaguardando a dimensão trinitária deste acontecimento (cf. Basílio de Cesareia, *Sobre o Espírito Santo*, XII, 28, BP 32, 150-151). Agostinho questiona-se sobre o batismo de Jesus ter acontecido quando este teria cerca de trinta anos. Segundo o doutor de Hipona, a intencionalidade prende-se com a exortação de Cristo à Igreja para receber o seu batismo (cf. Agostinho de Hipona, *Tratados sobre o Evangelho de São João*, V, 5, BAC 139, 165). Este autor afirma que a unção acontece na encarnação, mas não a identifica com esta apesar de coincidirem cronologicamente (cf. Agostinho de Hipona, *Sobre a Trindade* XV, 26, 45, Paulinas, 1155-1157). Em suma, a grande diferença que divide os autores é o momento da unção, se no momento do batismo, se no da encarnação.

³⁹⁰ Ladaria, 177; cf. Ireneu de Lião, *Contra as heresias*, III 17, 1, SCh 211, 329-331.

³⁹¹ O termo *unção* nunca é usado por Tomás de Aquino. É Luis Ladaria que o usa na exposição que faz sobre este autor.

a graça, que é o Espírito Santo, formando o corpo de Cristo (cf. Lc 1,35).³⁹² Apesar desta distinção, os dois momentos, para o Doutor Angélico, acontecem durante a concepção do Verbo encarnado, onde «o corpo de Cristo foi animado e assumido pelo Verbo de Deus, no primeiro instante da concepção. Consequentemente, [...] Cristo teve a plenitude da graça santificadora da Sua alma e do Seu corpo».³⁹³ Mais uma vez se reforça que a presença do Espírito em Jesus é consequência da união hipostática. Todavia, Ladaria nota que o autor de Aquino não deixa muito espaço para a ação deste mesmo Espírito na vida de Jesus, levando o cardeal espanhol a afirmar que há uma certa absorção da união na encarnação.³⁹⁴

Durante as épocas Patrística e Medieval e apesar das ligeiras diferenças entre alguns autores, a discussão em torno da relação entre Jesus e o Espírito Santo convergia no essencial, nomeadamente, para a afirmação de que a ação do Espírito Santo afeta o Filho enquanto Homem e que a descida do primeiro sobre o segundo tem uma finalidade soteriológica para a humanidade. Contudo, no século XX houve um novo esforço para valorizar a presença e ação do Espírito em Jesus. A este respeito, Ladaria destaca dois autores: Heribert Mühlen e Hans Urs von Balthasar.

Mühlen, na sua teologia do Espírito Santo, tem como principal preocupação «evitar uma identificação precipitada entre Cristo e a Igreja, se esta última é considerada como a continuação da encarnação de Cristo».³⁹⁵ O teólogo alemão afirma que a diferença entre a encarnação e a Igreja tem uma origem na Trindade, mais concretamente na ordem das missões. Assim, se na economia o Pai envia, o Filho é enviado e, juntamente com o Pai, envia o Espírito, e este último é somente enviado, então podemos concluir que a missão do Espírito pressupõe sempre a do Filho, visto Ele ser o único mediador que nos conduz ao Pai. Portanto, a missão do Espírito será a de unir a humanidade a esse mediador. Esta ordem manifestada na economia corresponde ao que acontece na imanência e nessa ordem está contida a diferença procurada pelo autor, pois a relação Cristo-Igreja é análoga à relação Filho-Espírito, pois assim como a missão do Filho se sucede a do Espírito,³⁹⁶ também a missão de Cristo se sucede a da Igreja, como partícipe da missão do Espírito.³⁹⁷ Deste modo, o autor conclui que «a Igreja não é uma

³⁹² Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, III, q. 6, a. 6, ad. 3.

³⁹³ Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, III, q. 34, a. 1, co. Tendo recebido a plenitude do Espírito Santo no instante da concepção, possibilita que São Tomás afirme a conveniência de Jesus ter recebido o batismo de João, que não é segundo o Espírito, pois este já habitava n'Ele desde a união hipostática (cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, III, q. 39, a. 2).

³⁹⁴ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 184–85.

³⁹⁵ Ladaria, 186.

³⁹⁶ Mühlen, a partir do *nexus mysteriorum*, afirma que é possível afirmar «que a encarnação e a efusão do ES sobre Jesus acontecem num mesmo momento, ainda que se tenha de dar uma prioridade lógica à encarnação já que com ela o *Lógos* “personalizou” esta natureza humana» (Ladaria, 186).

³⁹⁷ Cf. Ladaria, 186–87.

continuação da encarnação como tal, mas antes a continuação da unção de Jesus com o Espírito Santo na história da salvação». ³⁹⁸

Na sua leitura deste autor, Ladaria concorda não só com a distinção e a relação que este faz entre a encarnação e a unção de Jesus, mas também com a preocupação que este tem em manter a *táxis* trinitária – evidenciando uma correspondência entre a Trindade económica e imanente – e ainda, a finalidade soteriológica desta unção. Contudo, critica o seu modo de olhar para os acontecimentos económicos da vida do Filho. Para Mühlen, o batismo de Jesus no Jordão é apenas uma manifestação da descida do Espírito sobre o Verbo encarnado que já acontecera no momento da encarnação. Deste modo, segundo Ladaria, este autor desvaloriza o crescimento da humanidade de Jesus, desprezando os acontecimentos da vida económica do Filho. ³⁹⁹

Posteriormente a esta análise de Mühlen, que em grande parte é aceite pelo nosso autor, este apresenta-nos a proposta de Balthasar que inverte a ordem tradicional das missões, baseado na perícopa da anunciação (Lc 1,26-38), na qual surge primeiro a descida do Espírito e, só depois, a encarnação. ⁴⁰⁰ Ladaria identifica dois problemas inerentes a esta hipótese teológica do autor suíço.

Em primeiro lugar, a hipotética precedência do Espírito sobre o Filho no momento da encarnação. Neste momento, a terceira pessoa divina tem uma ação, não só santificante, mas também criadora da humanidade do Filho. ⁴⁰¹ Surge, então, um dilema: por um lado o Novo Testamento atribui a encarnação ao Espírito, mas é o *Lógos* que encarna e não se deixa encarnar por outro. Procurando resolver este problema o autor suíço relembra que o Espírito é do Pai e do Filho. Deste modo, enquanto Espírito do Pai desce sobre a Virgem, enquanto Espírito do Filho aceita, em obediência ao Pai, a união hipostática. ⁴⁰² Ladaria compreende esta dupla origem do Espírito e que tanto na encarnação como no batismo aparece mais evidentemente o Espírito do Pai. Contudo, não considera evidente a ação do Espírito como aquele que move o

³⁹⁸ Heribert Mühlen, *Una Mystica persona: die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen*, 1ª edição (Munique: Ferdinand Schöningh, 1964), 216.

³⁹⁹ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 188–89.

⁴⁰⁰ Segundo Balthasar, «seguir nesta ótica é consequência de querer manter a ordem intratrinitária na economia da salvação e fechar-se a qualquer espécie de “inversão trinitária”, isto é, à “prioridade” do Espírito sobre o Filho que encontramos durante o tempo da vida mortal de Jesus» (Ladaria, 189). Sobre a *inversão trinitária* ver Hans Urs von Balthasar, *Teológica: El Espíritu de la Verdad*, 1ª edição, vol. III (Madrid: Encuentro, 1998), 184–86; Balthasar, *Teodramática*, 1993, III:173–80.

⁴⁰¹ Afirmar a ação criadora da humanidade de Jesus pelo Espírito Santo, em caso algum pode levar a afirmar que este seja o criador da união hipostática. Cf. Balthasar, *Teológica*, 1998, III:185.

⁴⁰² Cf. Balthasar, III:185–86.

Filho, em obediência ao Pai, a encarnar.⁴⁰³ Na verdade, segundo o cardeal espanhol, «não é evidente a transposição unívoca da obediência do encarnado à obediência no seio da Trindade imanente»,⁴⁰⁴ visto que na imanência há uma só vontade, ao contrário do que se observa na economia salvífica. Deste modo, partindo do conceito económico de *obediência*, esta poder-se-á concretizar na imanência, não como uma transposição do que acontece na realidade histórica, mas como uma ação que aponta para o Pai.⁴⁰⁵

Neste sentido, surge a segunda questão, sobre o momento da unção, pela qual a natureza humana de Jesus é habilitada pelo Espírito Santo para cumprir a missão do Filho, sendo esta humanidade santificada, não pela natureza divina do *Lógos*, mas pela ação do Espírito. Deste modo, destacando a importância da terceira pessoa divina na vida de Jesus, Balthasar realça a ação do Espírito na encarnação⁴⁰⁶ de tal forma que o leva a defender uma precedência deste à vinda de Cristo ao mundo. Ladaria nota que de facto foi necessário vir o Espírito sobre a Virgem para que a encarnação acontecesse, porém, «o problema é o alcance e o sentido desta prioridade e se é tal que possa justificar que se fale de inversão trinitária, isto é, da alteração na história da salvação da ordem das processões intradivinas».⁴⁰⁷

Assim, a partir do pensamento de Balthasar, Ladaria tece algumas considerações que, simultaneamente, evidenciam a discordância com o teólogo suíço e mostram a sua proposta de uma possível solução para que se dê um maior destaque à ação do Espírito na vida de Jesus. Em primeiro lugar, alerta que não se pode confundir a humanidade de Jesus com a encarnação do Filho, na medida em que a primeira é claramente fruto da ação do Espírito, segundo o relato da anunciação; já a segunda não é tão claro que «na aceitação do desígnio paterno que leva o Filho a fazer-se homem se dê uma obediência ao Espírito»,⁴⁰⁸ como Balthasar propõe.⁴⁰⁹ É certo que a encarnação é obra do Espírito e que há uma simultaneidade nas ações deste e do Filho, porém o nosso autor atribui prevalência à assunção da humanidade por parte do Verbo, pois a

⁴⁰³ Se assim fosse será legítima a questão acerca do momento em que a inversão trinitária se daria. Se antes da encarnação, haveria uma alteração da *táxis* intratrinitária que o autor pretende manter, pois haveria um primado da ação do Espírito em relação à do Filho. Ladaria questiona-se se existe algum aspeto da Revelação que sustente esta inversão. Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 190.

⁴⁰⁴ Ladaria, 191.

⁴⁰⁵ Cf. Ladaria, 190–91.

⁴⁰⁶ O autor suíço apoia-se em dois autores patrísticos, nomeadamente, Basílio de Cesareia (cf. Basílio de Cesareia, *Sobre o Espírito Santo*, XIX, 49, BP 32, 189) e Gregório de Nazianzo (cf. Gregório de Nazianzo, *Discursos Teológicos*, XXXI, 29, SCh 250, 333), que atribuem à terceira pessoa divina o acontecimento da encarnação. Cf. Balthasar, *Teológica*, 1998, III:174.

⁴⁰⁷ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 192.

⁴⁰⁸ Ladaria, 193.

⁴⁰⁹ Cf. Balthasar, *Teodramática*, 1993, III:175–76. Aliás, o cardeal espanhol afirma que não há dados económicos – fonte do conhecimento da imanência divina – que permitam falar de uma obediência do Filho ao Espírito. Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 193; 197.

humanidade «é criada pelo facto de ser assumida, e não o contrário».⁴¹⁰ Neste sentido, Ladaria reforça que é sobre o Filho encarnado que o Espírito desce e o primeiro é santificado. Na verdade, esta ação pneumatológica não é prévia à encarnação, mas, pelo contrário, é consequência dela. Assim, Jesus é o lugar da presença do Espírito Santo na economia e só estando cheio dele é que poderá realizar a sua missão salvífica.⁴¹¹

Na sua análise ao pensamento de Balthasar, o nosso autor insiste na importância da manutenção da *táxis* trinitária na revelação desta aos homens. Neste sentido, nota que o dom do Espírito à Igreja é consequência da encarnação e glorificação de Cristo, pois é Ele quem o envia ao mundo (cf. Jo 20, 22). Destacando a obra do Espírito Santo, Ladaria considera excessivo «que seja necessário, para acentuá-la, falar de uma inversão trinitária»,⁴¹² pois a ordem encarnação-unção «garante ao máximo o significado desta ação do Espírito para a salvação dos homens».⁴¹³

Por fim, ainda sobre a inversão trinitária, Ladaria coloca a questão se esta tese mantém o princípio de identidade entre a Trindade económica e imanente, tão bem formulada no Axioma Fundamental, pelo qual se afirma só a partir da economia se pode conhecer Deus em si. Segundo o cardeal espanhol, Balthasar, por vezes, parece aceitar o *vice-versa* rahneriano, sem as devidas

⁴¹⁰ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 198; cf. Ladaria, 197–98. Esta precedência em nada diminui o papel do Espírito Santo, contudo, para Ladaria, não é razão suficiente para se trocar a ordem da aparição económica das pessoas.

⁴¹¹ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 194, 198–99. Deste modo, para além de reforçar a manutenção da *táxis* intratrinitária na revelação económica, destaca também a importância da pessoa do Espírito Santo ao longo da vida de Jesus. Esta ideia está bastante clara no seguinte trecho: «não há nenhuma dificuldade em afirmar que o Espírito guia Jesus no caminho histórico até ao Pai, torna possível esta obediência económica de Jesus, mas é necessário insistir que o Espírito Santo vem sobre o Filho encarnado, santifica a humanidade que o Verbo assumiu hipostaticamente» (Ladaria, 194).

Esta ação do Espírito na vida económica do Filho torna claro, pelos dados da revelação, que o Pai é a fonte deste Espírito e que, pela glorificação do Filho na ressurreição, procede também do Filho. Assim, como já referimos anteriormente, a economia afeta a vida da Trindade, pois a humanidade do Verbo é inserida nessa mesma vida. Contudo, em nada altera a perfeição divina, embora traga à luz uma plenitude misteriosa que é o próprio Deus. Porém, segundo a reta interpretação do Axioma, Deus é sempre maior do que a sua manifestação, por isso, a última não altera ou aperfeiçoa o primeiro. Cf. Ladaria, 199.

⁴¹² Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 199. O cardeal espanhol alerta para um dos riscos que a inversão trinitária pode comportar, exposto por Garrigues: « Não há, portanto, necessidade de conceber uma espécie de inversão na Economia. Se fosse esse o caso, a cristologia messiânica da unção de Cristo, pelo poder do Espírito, seria uma cristologia ascendente do homem Jesus [...] que a pessoa do Espírito uniria progressivamente à pessoa do Filho eterno: um Cristo nestoriano» (Jean-Miguel Garrigues, «À la suite de la clarification romaine sur le “Filioque”: Réciprocité et complémentarité du Christ et de l’Esprit dans l’économie du salut», *Nouvelle Revue Théologique* 119, n.º 3 (1997): 324-325).

⁴¹³ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 199; cf. Ladaria, 199–200. Se pela encarnação, na qual o Espírito Santo está em Jesus, ele é o Filho unigénito do Pai e esse mesmo Espírito o guia na obediência livre ao desígnio do Pai; pela unção, o Filho torna-se o primogénito de muitos irmãos dando a possibilidade aos homens de se tornarem filhos no Filho, «porque Este partilhou da nossa condição e porque nos deu o Espírito que sobre Ele desceu. Tanto uma coisa como outra [encarnação e unção] são necessárias na realização do desígnio salvador de Deus» (Ladaria, 200).

explicações, esquecendo a primeira premissa axiomática, amplamente aceite na teologia.⁴¹⁴ Surgem daqui duas questões: como se pode afirmar que «a Trindade económica é a Trindade imanente» se não há a mesma ordem das pessoas? E, conseqüentemente, se será a ordem das hipóstases algo meramente acidental e facilmente alterável pelas exigências económicas? Isto conduzirá a uma não-correspondência entre processões e missões, o que impossibilita de conhecer a ordem das primeiras.⁴¹⁵ Deste modo, segundo Ladaria, falar nesta inversão rompe completamente a ordem económica com a imanente. Neste sentido, surgem duas hipóteses – ambas inviáveis de acordo com o jesuíta espanhol: ou se altera a *táxis* trinitária ou se assume que, num momento da revelação divina, essa mesma revelação não corresponde ao Deus em si. Em conclusão, para um maior destaque da ação do Espírito Santo em Jesus, Luis Ladaria afirma que com «uma mais precisa distinção entre as duas naturezas de Cristo, a sua natureza divina eterna e a natureza humana assumida [...] segundo a qual Jesus é ungido e santificado, dá-nos um caminho de solução do problema»⁴¹⁶, caminho este já trilhado pelos Padres da Igreja.⁴¹⁷

3.3.2. A relação imanente Pai-Filho no Espírito Santo

A grande preocupação de Ladaria na sua exposição acerca da pessoa do Espírito Santo no seio da Trindade imanente é destacar a reciprocidade da relação entre as pessoas, salvaguardando sempre a *táxis* trinitária. Esse é, também, o ponto de partida de Paul Evdokimov, autor comentado pelo cardeal espanhol.⁴¹⁸

O autor russo, de modo a insistir na igualdade das pessoas divinas, isto é, que cada pessoa terá de ser contemplada na relação com as demais, afirma que, por um lado, o Filho ao ser gerado recebe do Pai o Espírito Santo (*ex Patre Spirituque*); por outro, o Espírito Santo procede do Pai e repousa no Filho, correspondendo a uma processão mediante o Filho (*ex Patre Filioque*). Assim, segundo este autor, na geração do Filho participam o Pai e o Espírito e na geração deste último participam o Pai e o Filho.⁴¹⁹ Porém, Ladaria aponta que há uma renúncia

⁴¹⁴ Cf. Jean-Noël Dol, «L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar», *Revue Thomiste* 100, n.º 2 (2000): 223.

⁴¹⁵ Balthasar afirma que esta inversão termina com a ressurreição e glorificação de Jesus, procurando salvaguardar a correspondência entre missões e processões. Porém, Ladaria, considera esta cláusula não é suficiente, afirmando que toda a vida de Cristo é reveladora do mistério de Deus e todos os seus mistérios são salvadores. Assim, volta-se ao mesmo problema, porque «que a revelação culmine no mistério pascal significa que tudo o que aconteceu na vida mortal de Jesus é aprofundado e contemplado a uma luz mais plena, mas não que estes acontecimentos não tenham correspondência com o ser eterno de Deus» (Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 201).

⁴¹⁶ Ladaria, 201.

⁴¹⁷ Cf. Ladaria, 200–201.

⁴¹⁸ Cf. Ladaria, 203–5.

⁴¹⁹ Com a finalidade de insistir ainda mais neste caráter trinitário das relações divinas, Evdokimov vai mais além afirmando que a inascibilidade do Pai supõe a participação do Filho e do Espírito Santo que dela dão testemunho, ao procederem do Pai como única fonte (cf. Paul Evdokimov, *L'esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Bibliothèque Oecuménique 10 (Paris: Cerf, 1969), 78). Na base do seu pensamento está sempre a busca do equilíbrio difícil de achar entre a ordem das pessoas e a igualdade de importância.

à ordem tradicional das processões,⁴²⁰ reforçando que, na economia – fonte do conhecimento da vida divina – o Espírito é, claramente, do Pai e do Filho manifestando a relação trinitária, mas o Filho aparece apenas na sua relação com o Pai, como enviado. Deste modo, segundo o Axioma, é evidente afirmar a ação do Filho na geração do Espírito, contudo, o contrário não o é.⁴²¹

Também no comentário à teologia de Durrwell, que também procura manifestar a ação do Espírito na Trindade, Ladaria expressa a sua preocupação em manter a economia como via para o conhecimento de Deus em si. O teólogo francês tem presente a identidade entre Trindade económica e Trindade imanente quando defende que Deus cumpre a sua obra de Amor, ou seja, a geração do Filho, no Espírito. Concretamente, assim como na economia Deus sai de si, mediante o Espírito, para que o Filho encarne, também na sua imanência Ele sai de si, na geração do Filho, pelo seu Espírito. Deste modo, concluir-se-ia que se Deus age na força do seu Espírito, então só no Espírito o Pai pode gerar o Filho. Esse mesmo Espírito reconduz o Filho ao Pai, manifestando a unidade trinitária. Esta relação geração-espiração é tão forte que só há Espírito Santo quando o Filho é gerado, quer na eternidade, mas também na economia (na ressurreição; cf. Jo 7,39). Por isso, o Filho é também fonte do Espírito Santo, pois, com o Pai, o envia a toda a humanidade.⁴²² Em suma, segundo este autor, há uma identificação da pessoa do Espírito com o amor, não como amor que une o Pai e o Filho, nem como fruto desse mesmo amor, mas como a geração em si, na medida em que «o Espírito está no começo da geração porque o Pai gera no amor e neste mesmo amor o Filho é gerado e responde ao amor do Pai».⁴²³

Apesar da preocupação em manter a ordem trinitária na sua teologia, Ladaria afirma que na teologia do autor francês, ao identificar o Espírito como a geração em si, não deixa claro que mantenha a ordem trinitária tradicional.⁴²⁴ Seguindo o Axioma Fundamental, se na economia histórico-salvífica encontramos o Espírito no Verbo encarnado, então certamente que na vida imanente da Trindade este mesmo Espírito Santo também estará presente, como pressupõe

⁴²⁰ Importa notar que a doutrina clássica das processões não pretende estabelecer qualquer diferença cronológica, nem de dignidade entre ambas as processões, apenas assenta no princípio da correspondência entre a Trindade económica e a imanente. Na verdade, ao olhar a comunicação trinitária na economia, bem como a ordem pela qual atuam na mesma, deparamo-nos claramente com o sentido da táxis trinitária (cf. Gl 4,4-6). Deste modo, a afirmação do primado do Pai, em momento algum cai num subordinacionismo, bem como a ordem das processões de modo algum diminui alguma delas em relação à outra (cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, q. 33, a. 2, ad. 2).

⁴²¹ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 204–5.

⁴²² Cf. Ladaria, 205–9.

⁴²³ Ladaria, 208–9. Ladaria afirma que esta identificação do Espírito Santo com o amor e com a geração em si é «[a apreciação] mais original do nosso autor» (Ladaria, 208).

⁴²⁴ Apesar desta crítica, Ladaria louva a preocupação que Durrwell tem em dar a devida importância da pessoa do Espírito na ação divina, não o apresentando como simples apêndice dela, posição criticada por este (cf. François Xavier Durrwell, *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, Ágape 9 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999), 80).

Durrwell. Contudo, Ladaria levanta algumas questões sobre a identificação do Espírito com a geração, pois parece que o autor francês confunde a natureza divina com a terceira pessoa divina, o que conduz à afirmação desta identificação.⁴²⁵ Porém, segundo a doutrina tradicional, é o Pai aquele que gera o Filho e espira o Espírito comunicando-lhes a sua essência. Por isso, é ele quem tem o poder de gerar, próprio da sua natureza, relacionando assim estreitamente estas duas processões.⁴²⁶ Outra crítica feita por Ladaria prende-se com uma certa falta de distinção entre a economia e a teologia, na medida em que Durrwell faz uma simples transposição para a imanência divina do evento económico da geração do Filho na ressurreição. O cardeal espanhol relembra que a geração económica afeta o Filho enquanto Homem, pois é na natureza humana que o Espírito atua. Deste modo, é o Verbo encarnado aquele que, pela ação do Espírito, é gerado na ressurreição como Filho perfeito. Assim, se não houvesse união hipostática, esta ação do Espírito não teria acontecido, fragilizando a base económica para uma geração eterna no Espírito.⁴²⁷

De modo a sistematizar a importância da ação do Espírito, mantendo a *táxis* trinitária, Ladaria afirma que «Deus Pai é o princípio do Espírito enquanto é Pai, e por sua vez não pode gerar o Filho sem que surja a união dos dois que tem lugar no Espírito».⁴²⁸ Assim, o cardeal espanhol recupera o caráter decisivo do Espírito tanto na economia como na reflexão sobre a Trindade imanente, não reduzindo a terceira pessoa a um mero sujeito passivo. Esta é a sua primeira grande preocupação numa teologia pneumatológica.⁴²⁹

Num segundo momento decorrente desta preocupação, Ladaria procura mostrar se se pode afirmar que «o Pai e o Filho são-no no Espírito, sem necessidade de entrar em hipóteses sobre a geração do Filho que possam comprometer a ordem tradicional». Para isto, recorre a autores como Santo Agostinho⁴³⁰ ou São Tomás de Aquino⁴³¹ que, posteriormente, marcam

⁴²⁵ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 209–10.

⁴²⁶ Cf. Ladaria, 214–15. São Tomás já afirmara que o Pai, pela sua natureza divina, é o *principium quo* da geração (cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, q. 41, a. 5, co.).

⁴²⁷ Cf. Ladaria, 212–13.

⁴²⁸ Ladaria, 215.

⁴²⁹ Cf. Ladaria, 214–15. Neste sentido de relevar a importância do Espírito Santo no seio da Trindade, Ladaria louva a intuição de Durrwell quando este afirma que o Espírito Santo é a terceira pessoa sem ser necessário que seja a última. Cf. Durrwell, *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 99–100.

⁴³⁰ O santo de Hipona fala do Espírito Santo como sendo, simultaneamente, amor e comunhão do Pai e do Filho, pois esta comunhão eterna entre as duas primeiras pessoas da Trindade é identificada com o amor. Deste modo, o Pai e o filho unem-se no Espírito que lhes é comum, porque procede de ambos (*caritas procedens*). Santo Agostinho afirma que esta comunhão é consubstancial a ambos, pois não só gera a comunhão trinitária como brota precisamente desta relação Pai-Filho. Deste modo, realça-se não só a comunhão intratrinitária, como também a reciprocidade destas relações. Cf. Agostinho de Hipona, *Sobre a Trindade*, VI, 5, 7, Paulinas, 473-477; Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 225–28.

⁴³¹ São Tomás distingue o amor entre o Pai e o Filho no Espírito a nível essencial e a nível nocional. No primeiro nível, ambos se amam pela sua natureza comum e não no Espírito Santo. Contudo, a nível nocional, no qual «amar é simplesmente espirar amor» (Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, q. 37, a. 2, co.), o Pai e o Filho amam-se no Espírito. Hans Christian Schmidbaur relacionava estes dois níveis da seguinte forma: «o Pai e o Filho amam-

alguns documentos do magistério (cf. DH 527, 3326, 4780). Em ambos os casos, nota-se que, sem o amor mútuo que é o Espírito, o Pai e o Filho não podem estar unidos, tornando-se mais difícil relegar a terceira pessoa trinitária para segundo plano na vida imanente da Trindade.⁴³²

Ladaria surge na senda do bispo de Hipona e do santo de Aquino, olhando o Espírito Santo, por um lado, como o amor entre o Pai e o Filho, por outro, como fruto desse mesmo amor de ambos. Só assim, tendo em conta estas duas dimensões, é que se pode conhecer melhor o papel do Espírito no seio da Trindade, pois «no Espírito que deles procede realiza-se e consuma-se a unidade dos dois, uma unidade [...] na qual entra também, em pé de igualdade, o Espírito Santo».⁴³³

Mais uma vez, partindo do Axioma Fundamental, o cardeal espanhol parte dos dados revelados na economia para abordar esta temática, procurando dar o salto para a imanência, sem colocar em causa qualquer um desses dados económicos. Neste sentido, o autor insiste que o dom do Espírito é obra do Pai e do Filho após a ressurreição de Jesus, fonte bíblica que a teologia ocidental utiliza para fundamentar a processão do Espírito, ainda que, na Escritura, só se encontre explicitamente que «o Paráclito, o Espírito da Verdade, (que) procede do Pai» (Jo 15,26). Na verdade, a teologia ortodoxa não vai além deste dado bíblico, no salto para a imanência. Mas também autores latinos, como Balthasar, encontram algumas dificuldades neste salto.⁴³⁴ Contudo, Ladaria afirma que se não for pela economia, será impossível conhecer a teologia e, por isso, essa será sempre o seu ponto de partida.⁴³⁵

Deste modo, é aceite que Jesus, enviado do Pai, agiu sempre sob a ação do Espírito Santo. A partir daqui o primeiro dado que se conclui é a primazia do Pai na economia e, por isso, segundo o Axioma, na imanência, como fonte de divindade. Ainda sobre a vida de Jesus segundo o Espírito, Ladaria conclui também que é neste mesmo Espírito que Jesus é Filho. Logo, conclui-se que, na economia, o Espírito Santo não é de modo algum alheio à relação Pai-Filho, ainda que o Espírito aja na pessoa de Jesus enquanto Homem, ou seja, para que esta ação

se em virtude do seu ser essencialmente amor, mas este ser amor, na medida em que é consumado por sujeitos que existem em relação, unem-se sempre com a relação da espiração ativa e recebe assim um caráter nocional» (Hans Schmidbur, *Personarum Trinitas: Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, 639, em Ladaria, 228-229). Neste sentido, o Doutor Angélico sintetiza afirmando que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho «como o amor que os une» (Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, q. 36, a. 4, ad. 1).

⁴³² É certo que isto não resolve todos os problemas, contudo, permite-nos afirmar que «o Pai e o Filho não podem ser perfeitamente caracterizados na sua relação mútua sem a presença do Espírito Santo no qual se unem e se amam» (Ladaria, 230).

⁴³³ Ladaria, 231.

⁴³⁴ Cf. Balthasar, *Teológica*, 1998, III:185–86.

⁴³⁵ Cf. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 232–33.

aconteça pressupõe-se sempre o momento da encarnação.⁴³⁶ Deste modo, o Espírito que procede do Pai é também o Espírito de Jesus, porque «exaltado à direita do Pai infunde o Espírito juntamente com este»,⁴³⁷ e, só assim, é que podemos receber este mesmo Espírito tornando-nos filhos de Deus (cf. Rm 8, 15). Desta forma, parece justificado o intento de, a partir da economia, tirar algumas conclusões sobre a imanência, pois assim como o Espírito é de Jesus, também haverá uma correspondência na Trindade imanente, que leva a pensar no Filho como princípio e origem – juntamente com o Pai – do Espírito na eternidade.⁴³⁸ Ladaria alerta que este passo em direção à Trindade em si deve ser dado com prudência, pois «se a Trindade imanente não se constitui na economia, será legítimo pensar que o Espírito não se pode “tornar” nela o Espírito do Filho, mas que este dado deve encontrar na Trindade imanente alguma correspondência»,⁴³⁹ porque na economia não se dá uma novidade no ser constitutivo da Trindade, mas apenas se revela aquilo que ela é desde sempre, logo, o Espírito terá de ser do Filho desde a eternidade se o é na economia.⁴⁴⁰

Assim, partindo do dado de que o Espírito é também do Filho, o cardeal espanhol foca a dimensão do ser amor⁴⁴¹ do Espírito na relação eterna Pai-Filho na medida em que esta mesma relação vivida na economia acontece no Espírito. Desta forma, conclui-se que ao afirmar a dupla procedência do Espírito Santo, em momento algum se cai num subordinacionismo deste em relação às demais, na medida em que o Espírito-Amor insere-se no seio da vida e relações trinitárias, não como algo alheio ou externo, mas que brota da relação eterna Pai-Filho, constituindo-a.⁴⁴² Com este pensamento, Ladaria pretende fazer uma teologia trinitária do Espírito Santo sem alterar a *táxis* trinitária, a qual se tem acesso pela Revelação, e valorizando o seu papel no seio da Trindade.⁴⁴³

⁴³⁶ Neste sentido, tendo sempre presente o Axioma, Ladaria afirma que «se esta vida filial de Jesus não se entende sem o Espírito podemos, portanto, pensar que este facto corresponde a alguma realidade na Trindade imanente» (Ladaria, 223).

⁴³⁷ Ladaria, 233.

⁴³⁸ Importa, contudo, notar que o *principaliter* proposto por Tomás de Aquino não deve ser esquecido. O Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos realça precisamente este ponto, afirmando que «o Espírito Santo tem, portanto, a sua origem no Pai (...) de maneira principal, própria e imediata» (Pontifício Conselho para a promoção da unidade dos cristãos, «Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit», *L'Osservatore Romano*, 13 de setembro de 1995, 5).

⁴³⁹ Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 234.

⁴⁴⁰ Cf. Ladaria, 233–34.

⁴⁴¹ Cf. Agostinho de Hipona, *Sobre a Trindade*, VI, 5, 7, Paulinas, 473.

⁴⁴² Ladaria sintetiza esta ideia da seguinte forma: «No Espírito, o Pai e o Filho estão um no outro, como o Espírito está também nos dois, já que não os une desde fora mas sim desde dentro» (Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 236).

⁴⁴³ Cf. Ladaria, 235–36.

CONCLUSÃO

Terminada esta síntese, na qual se procurou mostrar a relação existente entre a Trindade económica e a Trindade imanente na teologia de Luis Ladaria, partindo da célebre formulação axiomática de Karl Rahner, importa agora, em jeito de conclusão, perceber se, afinal, «a Trindade “económica” é a Trindade “imanente”, e vice-versa»?⁴⁴⁴ Chegando a essa resposta, quais as consequências desta afirmação no olhar sobre a Trindade do jesuíta espanhol.

No primeiro capítulo da presente dissertação, ao estudar-se possíveis precedentes do Axioma Fundamental, constatou-se que Rahner é mais um autor que, no seguimento de tantos outros como Schleiermacher ou Barth, procurou a relação que se estabelece entre Deus na sua imanência e a sua manifestação económica. Mesmo na própria literatura rahneriana, percebe-se que há um itinerário realizado pelo autor que parte da constatação de que há uma relação entre Trindade imanente e económica, deixando de lado uma possível relação de oposição, até chegar à formulação do Axioma. Neste caminho, conceitos como a «autorrevelação» de Deus ou a temática da graça estão na base quer da teologia inerente ao Axioma, quer da sua correta interpretação.

Ainda neste capítulo, constatou-se que o modo que não só os fiéis, como também, especificamente, alguns teólogos olham a Trindade está marcado por um isolamento que se traduz num certo desligamento entre a doutrina trinitária e os demais âmbitos da teologia e também com a própria vida dos batizados. Outra dimensão do isolamento criticado por Rahner, prende-se ainda com a separação dos tratados *De Deo uno* e *De Deo Trino*. É precisamente estes dois isolamentos que movem o jesuíta alemão a abordar esta temática e a elaborar o seu Axioma, afirmando, por um lado, a dimensão existencial da doutrina trinitária e da própria Trindade que se relaciona com o Homem enquanto tal e, por outro, a interdependência dos dois tratados que constituem a doutrina trinitária.

Ao estudar o Axioma propriamente dito e a sua fundamentação, percebeu-se que Rahner foca-se em duas temáticas, nomeadamente, a teologia da encarnação e a teologia da graça, procurando, a partir delas, demonstrar a relação existente entre a imanência e a economia. Na verdade, no exemplo da encarnação – abundantemente utilizado pelo autor alemão – é evidente esta conexão, visto que a pessoa divina do Filho se torna presente na história. Contudo, apesar da teologia da graça estar presente de um modo transversal na sua fundamentação, o teólogo não aprofunda, na sua reflexão, tendo em conta as nossas leituras, a pessoa do Espírito Santo e

⁴⁴⁴ Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», 278.

a sua presença histórica e, por isso, económica na fundamentação axiomática. Se por um lado, se percebe a maior atenção dada à pessoa do Filho por causa da união hipostática que nele acontece, por outro, parece faltar uma dimensão explicitamente pneumatológica na justificação do Axioma, embora se possa evocar a terceira pessoa trinitária por via da teologia da graça.

Como se viu, a formulação axiomática de Rahner não foi unanimemente aceite pelos teólogos do séc. XX. Uns consideravam que era uma tautologia, reduzindo a imanência à economia, questionando onde estaria a dimensão livre da ação de Deus na história, outros que a economia tinha repercussões na história de tal ordem que a Trindade imanente se constituía também na economia. Porém, ao estudar o *vice-versa* percebeu-se que este surge num contexto próprio do autor alemão. Deste modo, para uma reta leitura deste, importa ter sempre em conta que se pretende realçar que a Trindade económica é revelação e manifestação da imanente e que esta revelação é fruto da liberdade e da gratuidade da ação de Deus na história.

No segundo capítulo, abordou-se a visão de Luis Ladaria sobre o Axioma rahneriano. Na ótica deste autor, o Axioma poderia dar aso a más interpretações por causa da forma como estava escrito. Neste sentido, adotou, como base para a sua análise, a reformulação proposta pela Comissão Teológica Internacional. Esta tem duas vantagens em relação à formulação proposta por Rahner. Por um lado, clarifica a primeira parte do Axioma, tomando como ponto de partida a veracidade e completude da revelação de Deus na pessoa de Jesus Cristo, bem como a correspondência entre as processões na economia e as missões divinas, pois só a partir das primeiras podemos chegar e conhecer um pouco das segundas, pois a imanência não se esgota na economia. Ainda sobre esta parte do axioma, Ladaria acompanha a Comissão Teológica Internacional alertando para o perigo de se separar a Cristologia da Teologia, seja pelo modo denominado neoescolástico, quer pelo denominado moderno. Por outro lado, enche de conteúdos o *vice-versa* rahneriano, destacando o carácter livre e gratuito da revelação divina ao Homem que, à semelhança do que afirmara sobre a primeira parte, é inesgotável na história.

O cardeal espanhol detém-se na temática da liberdade divina – ponto fulcral para uma reta interpretação do axioma, nem sempre considerada por alguns leitores – quer na sua imanência, na qual esta se identifica totalmente com a necessidade divina, quer na economia. Nesta última, a ação de Deus é apenas livre e não necessária, pois a Trindade não tem qualquer necessidade da economia salvífica para ser. Porém, querendo Deus criar o Homem e revelar-se-lhe, fá-lo não só de forma livre e gratuita, mas também com uma dimensão kenótica. Pois, na verdade, no ato da revelação Deus sai de si, da sua imanência, para se mostrar à Humanidade. Esta descida – *kenosis* – é uma marca distintiva e, por isso, característica do modo de Deus se comunicar, segundo o jesuíta espanhol. O modo mais excelente e evidente desta descida

encontra-se na encarnação do Verbo. Aí, o Filho ao assumir até às últimas consequências a natureza humana, instaura um modo quase novo da vida intratrinitária. Este modo, proposto por Ladaria, evoca o efeito que a economia provoca na Trindade imanente. Tendo em conta a delicadeza deste assunto, na medida em que não se poderá afirmar a passibilidade de Deus, nem que este seja constituído ou aperfeiçoada na economia, o autor espanhol, apesar de ousado, utiliza o termo *quasi novo* procurando não colocar em causa nenhuma destas verdades.

Após se expor a análise de ambas as partes do axioma, conclui-se que, segundo este autor, há necessidade do *vice-versa*, em oposição a alguns autores que o rejeitavam, como Balthasar. Na verdade, percebe-se que ambas as partes se iluminam e sustentam mutuamente, para uma correta leitura das relações que se estabelecem entre a Trindade económica e imanente. Paradoxalmente, Ladaria nota que é indispensável o *vice-versa* no axioma, na medida em que impede que o leitor caia no erro que é imputado à própria formulação *vice-versa*. Por outras palavras, a ausência deste termo poderia levar a uma leitura muito estrita da primeira parte do axioma, o que permitiria a comutação dos dois membros da frase o que poderia levar à perfeita identificação da Trindade imanente e económica, o que não é verdade, como já se referiu.

Uma vez analisada a leitura que o cardeal Ladaria faz do axioma rahneriano, no terceiro capítulo procurou-se expor a influencia que essa leitura teria na sua teologia sobre a Trindade. Ao abordar-se as três temáticas que compõem os três subcapítulos, verificou-se que, de facto, o axioma proposto por Ladaria tem um papel fundamental no seu pensar a Santíssima Trindade. O seu pensamento teológico, na obra estudada, prende-se mais com a análise crítica de autores anteriores a si do que propriamente com a preocupação de apresentar como que uma novidade teológica.

Deste modo, em qualquer uma das temáticas abordadas neste capítulo, é evidente a preocupação que o autor espanhol manifesta ao insistir que o discurso sobre a Trindade tenha sempre como ponto de partida a sua manifestação na economia, privilegiando os dados das Sagradas Escrituras. Neste sentido, ao abordar a problemática da unidade e distinção na Trindade, louva as aproximações analógicas que se fazem do modo de ser de Deus em si, como um *nós*, partindo da economia e da manifestação divina nesta. Também na procura de conciliar a unidade e a trindade de Deus, Ladaria parte do dado da trindade, expresso no episódio do batismo do Senhor, para, a partir dele, chegar e justificar a unidade divina. Justificação esta que se funda na relação de amor entre as pessoas divinas. Assim, mostra como a unidade afirmada pelo Filho encarnado se cumpre na vida intradivina, nesta constante e plena comunhão de amor, como afirmara Bernardo de Claraval e, antes dele, o próprio evangelista João, ao predicar Deus como amor (cf. 1 Jo 4, 16). A expressão máxima deste amor manifesta-se na inabitação mútua

entre as pessoas divinas, na pericórese. Apesar de tudo isto, Ladaria não ignora que esta unidade também tem que ver com a essência divina comum às três pessoas.

Na abordagem à pessoa do Pai, o jesuíta espanhol rejeita categoricamente a identificação da primeira pessoa divina com o Deus uno, pois desse modo estar-se-ia a ignorar o caráter trino de Deus, sendo este revelado na economia. Neste sentido, critica Kasper que faz o salto do Deus filosófico, o sem origem, para o Pai, afirmando que é o Deus-trindade que é o Deus-uno. Também sobre as relações do Pai com as demais pessoas, Ladaria parte dessas mesmas relações vividas na economia para, posteriormente, dar o salto até à imanência, ou seja, pelas missões do Filho e do Espírito perceber um pouco das suas processões na eternidade. Neste sentido, critica Pannenberg e Greshake porque ambos, cada um a seu modo, parecem fazer depender as relações divinas da economia, algo que, pelo axioma, é inconcebível, pois a Trindade imanente não se constitui nem se aperfeiçoa na economia salvífica, mas manifesta-se como é desde sempre. Por fim, sobre a possibilidade de uma *kenósis* na imanência divina por parte do Pai na geração do Filho, Ladaria embora concorde com o pensamento de Balthasar que a propõe, rejeita a formulação, preferindo guardar este termo grego para a encarnação do Verbo. Na verdade, na base desta proposta balthasariana está a preocupação de relacionar a Trindade económica com a imanente, contudo, esta relação não se pode determinar com exatidão, pois muito do que é a imanência divina permanece na ordem do mistério.

Por fim, ao abordar a temática do Espírito Santo, o cardeal espanhol mais uma vez insiste em tomar como ponto de partida a Escritura para falar acerca da relação Filho-Espírito. Neste sentido, insiste na ação económica do Espírito sobre a humanidade de Jesus, tendo em vista a salvação de toda a Humanidade, ou seja, a ação pneumatológica afeta apenas o Filho, na medida em que é Homem. Deste modo, a grande preocupação de Ladaria, tanto na abordagem do papel do Espírito na economia, como na imanência é a manutenção da *táxis* trinitária, reforçando a precedência lógica do Filho em relação ao Espírito, logo, criticando qualquer proposta de inversão trinitária. Um dos autores que faz explicitamente esta proposta é Balthasar, contudo, para o autor espanhol a lógica do axioma está sempre presente. Por isso, se a Trindade tem uma *táxis* específica, revelada na Escritura e, por isso, não ocasional, esta não se pode alterar pois, caso contrário, assumir-se-ia que, num momento da revelação divina, esta não corresponderia ao Deus imanente, o que é inviável à luz do axioma. Para além de Balthasar, também o pensamento teológico de Evdokimov e de Durrwell, que se abordaram neste trabalho, são criticados por correrem o risco de cair no mesmo erro de Balthasar. Em suma, conclui-se que o axioma fundamental de Rahner e reformulado pela Comissão Teológica Internacional serve realmente de fundamento para o pensar trinitário de Luis Ladaria.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

Ladaria, Luis F. *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*. 4ª edição. Ágape 19. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.

———. *La cristología de Hilario de Poitiers*. Vol. 255, n. 32. Analecta Gregoriana; Series Facultatis Theologiae. Sectio A. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1989.

———. «La teología trinitaria de Karl Rahner: Un balance de la discusión». *Gregorianum* 2, n.o 86 (2005): 276–307.

———. *La Trinidad misterio de comunión*. 2ª edição. Ágape 30. Salamanca, Espanha: Secretariado Trinitario, 2013.

———. «Mistério de Cristo e Mistério do Homem». *Brotéria*, dezembro de 1993.

Rahner, Karl. *Curso Fundamental Da Fé*. 2ª edição. São Paulo: Paulus Editora, 1995.

———. «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación». Em *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*, 2ª edição., II:269–338. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

———. *Escritos de Teología*. 1ª edição. Vol. I. Madrid: Taurus Ediciones, 1961.

———. *Escritos de Teología*. 1ª edição. Vol. IV. Madrid: Taurus Ediciones, 1965.

———. *Schriften zur Theologie*. 1ª edição. Vol. VIII. Zurique-Colónia: Benziger Verlag Einsiedeln, 1967.

———. *Schriften zur Theologie*. 1ª edição. Vol. IX. Zurique-Colónia: Benziger Verlag Einsiedeln, 1970.

———. *The Trinity*. Nova Iorque: The Crossroad Publishing Company, 1997.

———. «Trinidad». Em *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica*, VI:731–48. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

Rahner, Karl, e Herbert Vorgrimler. «Dreifaltigkeit». Em *Kleines Theologisches Wörterbuch*. Friburgo: Herder, 1967.

Bíblia

Bíblia Sagrada. 6ª edição. Lisboa-Fátima: Difusora Bíblica, 2015.

Documentos Magisteriais

Bento XII. «Benedictus Deus», 29 de janeiro de 1336. <https://www.vatican.va/content/benedictus-xii/la/documents/constitutio-benedictus-deus-29-ian-1336.html>.

Catecismo da Igreja Católica. 2ª edição. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2000.

Concílio Ecuménico Vaticano II. «Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina *Dei verbum*». Em *AAS* 58: 817–835. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966.

Congregação para a Doutrina da Fé. «Declaração *Dominus Iesus*». Em *AAS* 92: 742-765. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 2000.

Denzinger, Heinrich, e Hünermann, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

João Paulo II. «Carta Encíclica *Dominum et vivificantem*». Em *AAS* 78: 809–900. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1986.

———. «Carta Encíclica *Fides et Ratio*». Em *AAS* 91: 5–88. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1999.

———. «Carta Encíclica *Redemptoris Missio*». Em *AAS* 83: 249–340. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1991.

Outra Bibliografia

Agostinho de Hipona. *Sobre a Trindade*. Paulinas, 2-1179.

———. *Tratados sobre o Evangelho de São João*. Biblioteca de Autores Cristianos 139, 5-728.

Anselmo de Cantuária. *Epístola sobre a encarnação do Verbo*. Biblioteca de Autores Cristianos 82, 684-735.

Atanásio de Alexandria. *Contra os arianos*. Biblioteca de Patrística 79, 23-357.

———. *Sobre a encarnação do Verbo*. Biblioteca de Patrística 6, 33-115.

Atenágoras de Atenas. *Apelo em favor dos cristãos*. Sources Chrétiennes 3, 71-170.

Balthasar, Hans Urs von. *Teodramática: La acción*. 1ª edição. Vol. IV. V vols. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995.

———. *Teodramática. Las personas del drama: El hombre en Cristo*. 1ª edição. Vol. III. V vols. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993.

———. *Teológica: El Espíritu de la Verdad*. 1ª edição. Vol. III. III vols. Madrid: Encuentro, 1998.

———. *Teológica: Verdad de Dios*. 1ª edição. Vol. II. III vols. Madrid: Encuentro, 1997.

Barth, Karl. *Church Dogmatics*. 2ª edição. I/1. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010. Basílio de Cesareia. *Sobre o Espírito Santo*. Biblioteca de Patrística 32, 101-244.

Bernardo de Claraval. *Sobre o Amor de Deus*. Biblioteca de Autores Cristianos 130, 742-776.

Boaventura. *Obras de São Boaventura*. 2ª edição. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.

———. *Obras de São Boaventura*. 2ª edição. Vol. V. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.

Bourassa, François. «La Trinidad». Em *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, 1ª edição. Verdad e imagen 92. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

Cabral, Roque. «Neo-Escolástica». Em *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, III:1105–10. Lisboa-S. Paulo: Editorial Verbo, 1991.

Canobbio, Giacomo, e Piero Coda, editores. *La Teologia del XX secolo: un bilancio*. 1ª edição. Vol. 2. Roma: Città nuova, 2003.

Comissão Teológica Internacional. «Cuestiones Selectas de Cristología», 1988. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_sp.html#_edn.

———. «Teología-Cristología-Antropología», 1982. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_tologia-cristologia-antropologia_sp.html.

Congar, Yves. *El Espíritu Santo*. 1ª edição. Sección de Teología y Filosofía 172. Barcelona: Biblioteca Herder, 1983.

———. *Je crois en l'Esprit Saint*. 1ª edição. Vol. III. III vols. Paris: Cerf, 1980.

Congregação para a Doutrina da Fé. «Declaração “Dominus Iesus” sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja», 6 de agosto de 2000. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html.

Cordovilla Pérez, Ángel. *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

Díez, Felicísimo Martínez. *Crer em Jesus Cristo Viver como cristão: Cristologia e seguimento*. Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2007.

Dol, Jean-Noël. «L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar». *Revue Thomiste* 100, n.o 2 (2000): 205–38.

Duque, João. «Teologia Trinitária - A perspectiva de Karl Rahner». Em *Congresso Internacional «Santíssima Trindade Pai, Filho, Espírito Santo»*, 1ª edição. Celebração das aparições de Fátima 9. Fátima: Santuário de Fátima, 2008.

Durrwell, François Xavier. *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu Santo*. Ágape 9. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.

Elena, Santiago del Cura. «Perikhóresis». Em *Diccionario Teológico El Dios Cristiano*, 1086–94. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992.

Evdokimov, Paul. *L'esprit Saint dans la tradition orthodoxe*. Bibliothèque Oecuménique 10. Paris: Cerf, 1969.

Farias, José Jacinto. *Antropologia e Graça: ser cristão hoje*. 1ª edição. Lisboa: Universidade Católica, 2011.

Forte, Bruno. *A Trindade como História*. 1ª edição. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

———. *Teologia da História: Ensaio Sobre a Revelação, o Início e a Consumação*. 1ª edição. São Paulo: Paulus, 1995.

Galot, Jean. «Le mystère de la personne du Père». *Gregorianum*, 1996.

Garrigues, Jean-Miguel. «À la suite de la clarification romaine sur le “Filioque”: Réciprocité et complémentarité du Christ et de l'Esprit dans l'économie du salut». *Nouvelle Revue Théologique* 119, n.o 3 (1997): 321–34.

González, Marcelo. «La relación entre Trinidad económica e inmanente: El “axioma fundamental” de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión». *Pontificia Università Lateranense*, 1996.

González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. 2ª edição. Sapientia fidei. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.

———. *Jesús de Nazaret: aproximación a la cristología*. 2ª edição. Biblioteca de autores cristianos Maior 9. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1978.

Gregório de Nazianzo. *Discursos Teológicos 27-31*. Sources Chrétiennes 250, 70-343.

Greshake, Gisbert. *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*. 1ª edição. Barcelona: Herder, 2001.

Hilário de Poitiers. *Sobre a Trindade*. Biblioteca de Autores Cristianos 481, 29-695.

———. *Sobre o Evangelho de Mateus*. Sources Chrétiennes 254, 90-303.

Ireneu de Lião. *Contra as heresias*. Sources Chrétiennes 100, 382-995.

———. *Contra as heresias*. Sources Chrétiennes 211, 16-491.

Justino de Roma. *Apologia I*. Sources Chrétiennes 507, 126-317.

———. *Diálogo com Trifão*. Biblioteca de Autores Cristianos 116, 300-548.

Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. 2ª edição. Verdad e imagen 89. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

Lafont, Ghislain. *Peut-on Connaître Dieu en Jésus-Christ? Cogitatio Fidei*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.

Maspero, Giulio, e Robert Józef Woźniak. *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*. 1ª edição. London: T & T Clark, 2012.

Miranda, Mário de França. *O mistério de Deus em nossa vida: a doutrina trinitária de Karl Rahner*. 1ª edição. Fé e Realidade 1. São Paulo: Edições Loyola, 1975.

Missal Romano. 3ª edição. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021.

Moltmann, Jürgen. *Trinidad y Reino de Dios: la doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1983.

Mühlen, Heribert. «El acontecimiento Cristo como acción de Espíritu Santo». Em *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*, 2ª edição. Vol. III. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

———. *Una Mystica persona: die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen*. 1ª edição. Munique: Ferdinand Schöningh, 1964.

Orígenes. Homilias sobre o Levítico. Sources Chrétiennes 286, 66-353..

———. *Homilias sobre o livro de Ezequiel*. Sources Chrétiennes 352, 29-443.

———. *Sobre os princípios*. Sources Chrétiennes 268, 11-429.

Pannenberg, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. 1ª edição. Vol. I. III vols. Estudios 47. Madrid: Universidade Pontificia Comillas, 1992.

Pedro Lombardo. *Os quatro livros de sentenças*. 3ª edição. Vol. III. Roma: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1981.

Pontifício Conselho para a promoção da unidade dos cristãos. «Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit». L'Osservatore Romano, 13 de setembro de 1995.

Ratzinger, Joseph. *Dogma e predicazione*. 2ª edição. Biblioteca di Teologia Contemporanea 19. Brescia: Queriniana, 2005.

———. *El Dios de Jesucristo: Meditaciones sobre Dios uno y trino*. 2ª edição. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980.

Schulte, Raphael. «Preparación de la revelación trinitaria». Em *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*, 2ª edição., II:56–85. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

Severino Boécio. *Sobre a Trindade*. Patrologia Latina 64, 1247-1256.

Tanzella-Nitti, Giuseppe. *Mistero trinitario ed economia della Grazia: il personalismo soprannaturale di Matthias Joseph Scheeben*. 1ª edição. Studi di teologia 5. Roma: Armando Editore, 1997.

Teixeira, Joaquim de Sousa. «Pessoa». Em *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. IV. Lisboa-S. Paulo: Verbo, 1992.

Tomás de Aquino. *Comentário às sentenças de Pedro Lombardo*. Vol. III/1. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2015.

———. *Suma de Teologia*. 4ª edição. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano, 2001.

———. *Suma de Teologia*. 3ª edição. Vol. V. Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano, 2002.