

Pneumatologia e antropologia

1. A crise da metafísica e o exílio da Trindade

A crise dos fundamentos da metafísica, que teve a sua origem no surgir da consciência histórica, acarretou consigo a crise da teologia clássica e o seu sistema conceptual especulativo e abstracto. Disso se ressentiu particularmente o tratado sobre a Trindade¹, considerado por Kant sem significado para a razão prática², degradado por F. Schleiermacher a um resíduo apendicial à sua doutrina sobre a fé³, sem nenhuma expressão no sentimento da absoluta dependência, que é, aliás, a essência da religião, segundo este autor; resultado da helenização do cristianismo, segundo A. Harnack⁴, portanto, uma deturpação da pureza das origens, à qual uma abordagem “histórica”, não dogmática, dos evangelhos há-de conduzir.

Na teologia católica do séc. XIX o tratado da Trindade manteve-se, e em teólogos eminentes como J. M. Scheeben, o mistério da Trindade permeia todos os mistérios. No entanto, o conceito do *mistério* é considerado especialmente do ponto de vista lógico, e a teologia entende-se como um sistema de verdades inacessíveis à razão, mesmo iluminada e

¹ Sobre este tema do exílio da Trindade na teologia veja-se: B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano* (Torino: Pauline 1985) 13-24.

² Cf. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, in *Kant's Werke VII* (Berlin 1968) 38-39.

³ Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube II* (Hers. von M. REDEKER) (Berlin 1960) §§ 170-172, 458-473.

⁴ Cf. A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I* (Tübingen 1909 4. Auf.) 20.

elevada pela fé⁵. Se, por um lado, a grandeza e elevação do mistério da Trindade, na sua coerência, pode conduzir à admiração, como é o caso de J. M. Scheeben, pode, por outro, provocar um certo desinteresse, dada a sua elevação especulativa e abstracta, sem ligação à vida, o que de algum modo corrobora as críticas de Kant, de Schleiermacher e da teologia liberal, mesmo se não seja propriamente a teologia católica que estes críticos têm directamente como objecto, mas sim a tradição teológica protestante, onde a Trindade estava totalmente votada ao esquecimento, como pode confirmar-se neste comentário de Hegel: “A teologia, que em épocas anteriores era a guardiã dos mistérios especulativos e da metafísica, embora dependente, abandonou-os por sentimentos, pelo prático-popular e pela erudição histórica”⁶.

Nos anos cinquenta, K. Rahner verificava que os cristãos em geral possuíam uma fé essencialmente monoteísta⁷. O mistério da Trindade, teórica e dogmaticamente reconhecido como o mistério cristão por excelência, não exercia, no entanto, nenhuma função na vivência prática da fé, e, mesmo nas escolas de teologia, o seu tratamento na dogmática funcionava sem dúvida como uma necessária passagem, mas, uma vez estudado, nunca mais tornava a aparecer. Era um tratado arrumado, esquecido, exilado da vida e da teologia.

No que respeita à pneumatologia propriamente dita, ela ressentia-se da problemática mesma da Trindade⁸, agravada ainda pelo facto de que o Espírito Santo é a mais misteriosa das três Pessoas divinas, em si mesmo irrepresentável. De facto, o Filho apareceu em forma humana, do Pai pode fazer-se ao menos uma imagem partindo da analogia da paternidade humana. Mas do Espírito? As imagens que d’Ele se fazem, por derivarem do mundo da natureza — fogo, sopro, vento, pomba — não contribuem a seu modo para porem em questão a sua realidade pessoal, ou circunscrevê-lo ao domínio da emoção e do sentimento? Além disso, na tradição ocidental, a tríade Pai-Filho-Esperito Santo foi com frequência substituída pela tríade Deus-Cristo-Igreja⁹, como forma de defesa contra os desvios e

⁵ Cf. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums* (Hrsg. von J. HÖFER) (Freiburg 1958) 617-621.

⁶ *Prefácio da Ciência da lógica*, in G. W. F. HEGEL, *Prefácios* (Tradução, introdução e notas de MANUEL J. CARMO FERREIRA) (Lisboa: INCM 1989) 106.

⁷ Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat “De Trinitate”*, in *Schriften zur Theologie IV* (= ST) (Einsiedeln-Zürich-Köln 1967 5. Auf.) 105.

⁸ Cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz 1983 2. Auf.) 246-248.

⁹ Cf. *ibidem* 246.

exageros dos movimentos entusiastas, o que provocou a regressão dos carismas visíveis e a concentração do Espírito na Igreja¹⁰, o Espírito Santo como a alma da Igreja, na linha do que já Sto. Ireneu afirmara: “onde está a Igreja está o Espírito de Deus; e onde está o Espírito de Deus, está também a Igreja e todas as suas graças. O Espírito é a verdade”¹¹.

Na nossa época as dificuldades de compreensão do Pneuma Divino ter-se-ão agravado em virtude da situação espiritual do tempo presente e a sua ignorância do Espírito, ignorância esta que constitui a crise mais profunda da actualidade¹². De facto, a filosofia do Espírito desmoronou-se bruscamente no séc. XIX. À interpretação idealista do Espírito cede a interpretação materialista e evolucionista: a realidade deixa de ser compreendida como um fenómeno do espírito e o espírito passa a ser compreendido como um epifenómeno da realidade. Finalmente, as teorias positivistas exigiram o abandono do conceito do espírito em virtude da multiplicidade das suas significações. Por ser um conceito sem fronteiras e, portanto, impossível de definir, acabou quase por ser considerado um conceito vazio, sobre o qual convém guardar de algum modo um nobre silêncio, pois, “do que não se sabe, importa calar”¹³.

O resultado foi o nihilismo como forma última de (não-)compreensão da realidade que se materializou e, por conseguinte, perdeu totalmente o sentido do transcendente. Assim, o Espírito volta a estar presente, mas sob a forma da ausência: nas situações de vazio espiritual e de pura fachada; no fracasso das ideologias da evolução, do progresso e da revolução. Este vazio¹⁴ espiritual reflecte-se inclusive na arte moderna. Na sua concepção clássica, a obra de arte antecipa a transfiguração da realidade, que é obra do Espírito Santo. Ora, no vazio espiritual da nossa época, a arte moderna aparece sob a forma da crítica, do protesto, da negação. O belo aparece como embriaguez, como afirmação da sensualidade, como vontade de aparência, como pura forma. Assim, mesmo na arte, permanece em aberto a questão de saber como é possível a reconciliação do homem com o mundo nas suas diversas dimensões e, neste sentido, ensaiar uma resposta

¹⁰ Cf. W. KASPER, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, in W. KASPER-G. SAUTER, *Kirche - Ort des Geistes* (Freiburg-Basel-Wien 1976) 14-17.

¹¹ *Ad. Haer.* III,24,1.

¹² Cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* 246-247.

¹³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* 7 (Paris: Gallimard) 177.

¹⁴ Cf. G. LIPOVETSKY, *A era do Vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo* (Lisboa: Relógio d'Água 1989).

nova à miséria e à crise da nossa época, tal é o significado existencial da mensagem cristã do Espírito Santo¹⁵.

2. A intransparência e a obscuridade da pessoa

Tendo em conta esta situação cultural decorrente da crise da metafísica e da teologia clássica, por um lado, e, por outro, a crítica à modernidade levada a cabo especialmente pela filosofia da suspeita — que minou pelas bases os mais elevados ideais da modernidade, ao pôr em relevo como a época da antropologia¹⁶ é, igualmente, a época da crise, pois, como observa G. Vattimo, a crise da metafísica e a cultura da morte de Deus conduziram ao fim da antropologia e à sensação de mal-estar do homem contemporâneo¹⁷ —, torna-se mais evidente, neste contexto cultural, o alcance da teologia contemporânea, ao repensar a antropológica no horizonte de uma renovada metafísica, colhida na sua fonte teológica, o mistério da Trindade¹⁸.

Em K. Rahner a questão fundamental em teologia é a de pensar, no quadro da modernidade, a possibilidade da relação e do encontro histórico do homem com Deus. Ora isso poderá acontecer partindo de dois pontos de vista distintos: da possibilidade de pensar uma antropologia aberta ao encontro com o mistério da transcendência; da fenomenologia da revelação histórica de Deus, tal como aconteceu em Jesus Cristo e prossegue na Igreja sob o impulso da acção do Espírito Santo, o que K. Rahner, inspirando-se nos Padres, chama a Trindade económica¹⁹. Ao nível desta correlação dos princípios antropológico e teológico, percebe-se a importância do conceito teológico de revelação como divina e trinitária *auto-comuni-*

¹⁵ Cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* 248.

¹⁶ “A tarefa dos tempos modernos foi a realização e a humanização de Deus - a transformação e a resolução da teologia em antropologia”: L. FEUERBACH, *Princípios da Filosofia do Futuro* (Trad. port. de Artur Morão)(Lisboa: Ed 70 1988) 37.

¹⁷ “É inegável que subsiste uma conexão entre crise do humanismo e morte de Deus”: G. VATTIMO, *O Fim da Modernidade. Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna* (Lisboa: Presença 1987) 30.

¹⁸ Cf. K. HEMMERLE, *Tesi di Ontologia Trinitaria. Per un Rinnovamento della filosofia cristiana* (Roma: Città Nuova 1986).

¹⁹ Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat “De Trinitate”* 115-133.

cação na história²⁰, que terá a ver com esta fenomenologia do encontro histórico do homem com Deus que vem ao seu encontro, ou que recíproca e mutuamente se procuram, de tal modo que mais do que explicar o como desta relação, reduzindo-a a um conceito, esse esforço do conceito que, apesar de tudo, constitui o labor da teologia²¹, do que se trata é de pressupor um horizonte dessa possibilidade, que teoricamente poderá permanecer numa certa a-tematicidade, mas que na prática representa o universo relacional que caracteriza essencialmente a existência cristã na Igreja. A teologia de K. Rahner pressupõe não apenas uma antropologia, mas uma antropologia concreta, ou seja, uma antropologia eclesial, porquanto só no universo das relações eclesiais de comunidade é que a pessoa (cristã) enquanto tal se entende.

Ora foi justamente ao nível da conceptualização que K. Rahner encontrou as maiores dificuldades, ou seja, o que respeita ainda à possibilidade de considerar antropológica e teologicamente fecundo o conceito de pessoa. Efectivamente, a grande dificuldade com que K. Rahner se debateu foi a de conciliar a possibilidade de relações próprias com cada uma das Pessoas da Trindade, ao nível da economia da salvação, onde se dá o encontro com o mistério da Trindade, com a outra exigência de garantir a unidade imanente da Trindade, dificuldade tanto maior quanto hoje se sente a crise dos conceitos metafísicos, nomeadamente no que respeita ao conceito de pessoa.

A dificuldade em utilizar este conceito não é recente, mas acompanha toda a história da teologia trinitária²² e foi particularmente sentida, entre outros, por Sto. Agostinho, que mesmo assim o conserva, não tanto para o definir, mas sim para dizer alguma coisa, para não cair no silêncio total: “tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen: ‘tres personae’, non ut ilud diceretur, sed ne taceretur”²³.

As dificuldades foram, porém, agravadas na época moderna, em virtude da aceção psicológica deste conceito que vê a pessoa como centro de consciência e de liberdade. Então, se na antiguidade o risco do conceito de pessoa consistia no sabelianismo modalista, na versão moderna do

²⁰ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg-Basel-Wien 1984) 122-132.

²¹ Cf. *ibidem* 13.

²² Cf. A. MILANO, *Persona in teologia* (Napoli: EDB 1984).

²³ *De Trin* V,9,10.

mesmo conceito o que está latente é o perigo do triteísmo, pela afirmação de três centros de acção, dotados de consciência e de vontade. Perante esta situação, compreende-se que, no contexto de uma mentalidade anti-metafísica e antidogmática que caracterizou o romantismo, a teologia liberal e o modernismo, se tenha seguido a via do silêncio nesta questão, tanto mais que o conceito em presença não tem origem na revelação, mas sim na filosofia ou, mais precisamente, no teatro e na exegese prosopográfica²⁴.

A estas dificuldades K. Rahner acrescenta uma outra, de natureza estritamente teológica, ou seja, a ambiguidade mesma do conceito²⁵. Se em cristologia, por exemplo, o conceito de pessoa serve para afirmar a unidade, na teologia trinitária designa a diversidade, o que realmente distingue o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

A crise do conceito de pessoa não afecta apenas a teologia, mas também a filosofia contemporânea, como, aliás, M. Heidegger o reconhecia, o que aparece na sua análise sobre o *Dasein*, sua mundaneidade e orientação para a morte²⁶.

Quer dizer que de certo modo a questão antropológica está subjacente à questão teológica, dando-se uma mútua interligação entre a crise do pensamento moderno e a crise da teologia, crise esta que se deve, por um lado, ao isolamento progressivo da teologia oficial a respeito do mundo e da experiência humana, e, por outro, à separação da antropologia das suas raízes teológicas, através da sua fundamentação autónoma. Nesta base compreende-se como quer a teologia quer a filosofia contemporânea tenham dificuldade em articular e compreender a realidade subjacente ao conceito de pessoa, uma vez que o seu horizonte se esqueceu, isto é, a teologia trinitária e a cristologia, como sua matriz histórico-cultural, como muito bem o reconhece o filósofo M. Müller²⁷. Então, se o conceito de pessoa tem a sua origem na teologia trinitária e na cristologia, será igualmente aí que há-de ir recuperar-se o significado do conceito e da realidade da pessoa divina e humana.

²⁴ Cf. C. ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*, in ZNW 52(1961) 5-29.

²⁵ Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate"* 106 nota 6.

²⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Tübingen 1967 11. Auf.) 53; 260-267.

²⁷ "Der Begriff der Person hat nun geschichtlich aber seinen ersten Ursprung nicht im Begriffswillen der Philosophie oder einer säkularen Wissenschaft; sein Herkunftsort ist die christliche Theologie. . .": *Erfahrung und Geschichte* (Freiburg-München 1971) 91.

É devido a este conjunto de problemas que envolve o conceito de pessoa — a sua ambiguidade, a sua origem não-bíblica e a moderna conotação psicológica — que K. Rahner se mostra reticente acerca do seu uso em teologia, preferindo falar em *modos de subsistência* (*Subsistenzweise*) para designar as hipóstases divinas da Trindade²⁸. Com esta expressão, aparentemente inovadora, o que K. Rahner pretende é explicitar o conteúdo teológico do conceito de pessoa, não propriamente aboli-lo quer da linguagem corrente quer da linguagem dogmática, pois que no fundo é um retomar, através do enriquecimento da fenomenologia existencial, do tema agostiniano da “relação subsistente” enriquecido por S. Tomás, o qual, em virtude da espiritualidade e da subsistência que a caracterizam, eleva a pessoa ao que há de mais perfeito em toda a natureza²⁹.

Portanto, ao propor que se considere a subsistência como o conteúdo teológico do conceito de pessoa, e tendo em conta toda a sua antropologia da transcendência espiritual, K. Rahner, no fundo, acaba por ser, apesar de tudo, alguém que herda, mesmo se criativamente, o pensamento de Sto. Agostinho e de S. Tomás, embora deva reconhecer-se que K. Rahner dele se distancia, porque suspende qualquer especulação imanente, ou seja, a reflexão sobre as analogias da Trindade na constituição metafísica do homem interior.

Se em Sto. Agostinho e S. Tomás nós podemos reconhecer a presença de uma psicologia metafísica, essa antropologia imanente que oferece a possibilidade de pensar analogicamente a Trindade em si, na antropologia de K. Rahner confrontamo-nos com uma pura antropologia metafísica do ser espiritual, quase em termos de uma mera transcendentalidade que mais nada afirma a não ser a possibilidade de um sempre mais, no horizonte da infinita transcendência espiritual. Neste contexto compreende-se porque é que K. Rahner tenha algumas reservas em afirmar a existência de um “Tu-recíproco” em Deus, ao nível da Trindade imanente³⁰, pois do que se trata, em última análise, em teologia trinitária, não é da clareza lógica, mas sim da dimensão doxológica do mistério, da adoração!

²⁸ Cf. K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in *MySal* II 389.

²⁹ “persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura”: *Sth* I, q. 29, a. 3.

³⁰ Cf. K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott* 366 nota 29.

3. O homem com o ser da infinita transcendência espiritual

A importância de K. Rahner na teologia contemporânea decorre de todo o seu esforço de reflectir teologicamente a partir dos desafios da modernidade, nomeadamente no que respeita ao paradigma antropológico de referência de todo o pensar. Neste sentido pode dizer-se que em K. Rahner a teologia como que sofre uma radical inflexão antropológica. No entanto, esta afirmação deverá ser um pouco matizada, pois K. Rahner é essencialmente um teólogo que, mesmo quando pensa a antropologia, fá-lo a partir da referência fundamental à cristologia, pois que é no mistério de Jesus Cristo, o Verbo Incarnado, que se encontra a possível decifração do enigma antropológico.

Cristo revela simultaneamente o rosto do homem e o rosto de Deus, de tal modo que pode afirmar-se que em K. Rahner verdadeiramente a cristologia é a antropologia integralmente conseguida. Ora isto é possível a partir do método antropológico-transcendental³¹.

O transcendental tem, como se sabe, uma longa tradição no ocidente, desde a clássica temática dos transcendentais do ser, na idade média, à metodologia transcendental de Kant, ou seja, sobre as apriorísticas condições de possibilidade do conhecimento em geral, portanto, na sua acepção gnoseológica dos limites da razão pura, passando pela fenomenologia nas suas variadas correntes ou escolas, de E. Husserl a M. Heidegger, à fenomenologia estética de M. Merleau-Ponty. Digamos que um pouco de tudo isto poderá encontrar-se em K. Rahner, o que não será de estranhar se tivermos em conta a sua profunda e vasta formação filosófica, tanto mais que os conceitos em K. Rahner são muito flexíveis e funcionais, não se dando uma definição de uma vez por todas³². No entanto, a sua recorrência contextual permite sugerir que o transcendental em K. Rahner tem a ver com isso que se designe como constitutivo metafísico do homem enquanto tal e que, neste teólogo, será o colher o resultado de uma longuíssima tradição teológica, cujas raízes serão vastamente a fenomenologia da religião³³, mas sobretudo a revelação histórica de Deus na tradição bíblica

³¹ Cf. K. H. WEGER, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken* (Freiburg-Basel-Wien 1986) 24-28.

³² Uma apresentação sintética dos conceitos fulcrais de K. Rahner, encontra-se em: K. H. WEGER, *Karl Rahner* 79-98.

³³ Cf. K. RAHNER, *Uditori della Parola* (Trad. italiana da obra original em alemão: *Hörer des Wortes*) (Torino-Leumann 1976).

e que é interpretada na tradição teológica, de Sto. Agostinho a S. Tomás, em termos da afirmação implícita e explícita de que o homem, no pressuposto de ser um ser não apenas finito, mas criado à imagem e semelhança de Deus, é metafisicamente de tal modo constituído que pode chegar a acolher e a escutar o silêncio eterno da Palavra³⁴. O homem será então essencial e constitutivamente, portanto, transcendentemente, o ser da escuta obediencial da Palavra e é esta escuta, esta potência obediencial que o constitui como homem enquanto tal, de tal modo que, se não se desse, historicamente, a proclamação da Palavra, a grandeza do homem consistiria em escutar o seu eterno e inefável silêncio³⁵.

É nesta base metafísico-transcendental que K. Rahner repensa o conceito teológico de mistério³⁶, e o homem como o ser do mistério por excelência, o Mistério Santo, essa proximidade e silenciosa distância, esse abismo vertiginoso que atrai e repele, mas que é o fundo transcendental, o horizonte para onde o homem pode orientar o sentido da sua liberdade, também ela transcendental, ou seja, aquela evidência que se não questiona, pois que é a infinitude do horizonte do mistério que institui o homem como o ser da infinita transcendência espiritual, o Para Onde sem fim que orienta o mesmo olhar.

A Revelação será entendida também do ponto de vista antropológico-transcendental, pois o que a história da salvação revela é justamente a divina solicitude de com o homem se encontrar num interior e cordial diálogo, cuja máxima expressão é Jesus Cristo, especialmente na sua relação abbática, consumada na entrega incondicional na cruz. Para K. Rahner, a revelação da Trindade é o mistério que acontece em Cristo e no dom do Espírito Santo, e, portanto, não decorre da especulação abstracta a partir das analogias do homem imanente, como na tradição latina desde Sto. Agostinho, passando por S. Tomás até aos nossos dias, mas sim pela história narrada da fenomenologia da revelação de Deus na história, e que os Padres Orientais especialmente chamavam a divina economia. A crítica de K. Rahner a Sto. Agostinho tem a ver justamente com esta perspectiva de uma imanência especulativa do homem interior³⁷ que oferece a analogia para a captação teológica da trindade imanente, essa

³⁴ Cf. M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin* (Mainz 1961).

³⁵ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* 54-61.

³⁶ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in ST IV 51-99.

³⁷ Veja-se a crítica de K. Rahner do que ele designa como “doutrina psicológica da Trindade”, a partir de Sto. Agostinho, em: *Grundkurs des Glaubens* 140-141.

típica dimensão de interioridade que caracteriza Sto. Agostinho e a tradição latina em geral, e que está na origem, sempre segundo K. Rahner, do isolamento da teologia da Trindade a respeito da existência cristã cristã em geral³⁸. E é por isso que, neste ponto, K. Rahner segue de perto a tradição económica oriental, que o leva a formular o seu axioma trinitário: “A Trindade económica é a imanente, e vice-versa”³⁹, pelo qual procura articular a metodologia antropológica transcendental com o método histórico-narrativo. Este axioma visa mostrar que a origem do conhecimento da Trindade está na sua revelação histórica, em Cristo e no Espírito. Então a história aparece como o horizonte de revelação e de encontro do homem com Deus Trino, encontro este que K. Rahner defende que é “personalizado” com cada uma das hipóstases divinas. Este encontro pessoal com a Trindade dá-se na “experiência do Espírito”, que é, segundo K. Rahner, uma experiência transcendental, isto é, uma experiência que não é da mesma natureza que as outras experiências do mundo, das coisas ou das pessoas, e que são da ordem do “categorial”, isto é, derivado. A experiência do Espírito, como experiência transcendental, quer dizer que estamos a um outro nível, que será também de fundamento, de radical anterioridade, de tal modo que, mesmo não se confundindo com a experiência espiritual de si na inefável interioridade do mistério do homem enquanto tal, acaba por ser, em última análise, constitutiva do ser, existencial sobrenatural⁴⁰. E neste sentido, o contributo teológico de K. Rahner foi decisivo para o esclarecimento especulativo de duas questões fundamentais: a relação da Trindade e da história; e a relação da Trindade com a antropologia.

No que respeita ao primeiro ponto, toda a problemática teológica da relação Trindade-história passa pela captação do sentido da liberdade,

³⁸ Neste ponto distancio-me criticamente de K. Rahner, na medida em que se me afiguram excessivas as suas críticas à tradição latina, cuja grandeza tenha talvez consistido na tematização desta interioridade espiritual do homem enquanto tal. Poderia dizer-se que a antropologia ocidental é uma antropologia da interioridade espiritual, ao passo que os orientais sublinham outras dimensões, especialmente a exterioridade, o corpo, a liberdade, de modo que a completude da teologia como um todo talvez não se encontre nem num nem noutro modelo, mas na mútua complementação de ambos, que não se contradizem justamente porque se trata de perspectivas metodológicas diferenciadas.

³⁹ K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat “De Trinitate”* 115.

⁴⁰ Este tema é especialmente tratado por K. Rahner nos estudos sobre a graça e sobre a relação entre a natureza e a graça. Entre os muitos, veja-se especialmente: *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, in *ST I* (Einsiedeln-Zürich-Köln 1967 8. Auf.) 323-345; *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in *ST I* 347-375.

daquela liberdade divina que cristologicamente se revela como obediencial entrega total de si em amor que é levado até ao fim (cf. Jo 13,1); daquela liberdade do homem que se entende sempre mais hegelianamente no sentido da concretude, ou seja, de uma “liberdade concreta”, que diz um crescimento com a comunidade daqueles que se relacionam em liberdade, portanto, a liberdade não como sentimento de *auto*-disposição de si, como ocorre numa divulgada e moderna mentalidade neoliberal, mas sim como corresponsabilidade e comprometimento com a comunidade dos que são transcendentalmente chamados a ser livres ⁴¹, e que teologicamente se entende sempre numa referência ao Espírito Santo, o mistério inefavelmente pessoal que abre a Trindade à história e a história à Trindade. Efectivamente, segundo a mais lídima tradição teológica, toda a acção da Trindade *ad extra* se dá numa unidade pericorética no Espírito, de acordo com o que se exprime na doxologia trinitária. O pensamento contemporâneo terá sido o esforço de pensar esta relação entre transcendência e imanência, relação esta que culminou de algum modo no pensar a liberdade como a essência do que por transcendência se entende na linguagem, essa evidência por excelência que se impõe ao respeito e ao cuidado do humano filosofar.

No que respeita ao segundo ponto, ou seja, a relação entre a Trindade e a antropologia, e que terá sido, do meu ponto de vista, o mais significativo, o contributo de K. Rahner consistiu em assumir conscientemente a viragem antropológica do pensamento teológico contemporâneo, na linha da clássica “analogia entis”, ou seja, de toda a tradição teológica que assume a realidade no seu todo como gramática possível de o Verbo divino se dizer. Do ponto de vista trinitário, foi muito importante a aproximação à teologia patrística oriental, que privilegia a dimensão económico-salvífica da revelação, o que oferece a K. Rahner a possibilidade de elaborar uma noção trinitária da revelação, como *auto*-comunicação livre e graciosa de Deus na história, nas missões do Verbo e do Espírito Santo, por um lado, e de elaborar também uma noção teológica de Mistério, como proximidade amorosa do “Absoluto para onde”, infinitamente transcendente, do homem, que a si mesmo se reconhece, como o ser da absoluta e infinita transcendência espiritual. A possibilidade deste encontro, do ponto de vista antropológico, dá-se pela abertura do homem como ser da absoluta transcendência espiritual, pela qual o homem aparece como possibilidade de acolhimento do divino sopro da Palavra, e, do ponto de vista trinitário, pelo Espírito Santo que, na linha da tradição teológica oriental, é a exterioridade divina enquanto tal ou a possibilidade transcen-

⁴¹ Cf. W. KASPER, *Glaube und Geschichte* (Mainz 1970) 28-39.

dental de Deus-Trindade se comunicar. Desta meditação teológica decorre a mútua e recíproca ordenação da antropologia transcendental e do mistério da Trindade: do homem como ser da infinita transcendência que só em Deus, como absoluto Mistério Santo, encontra aquele agostiniano repouso; de Deus Trindade que é mistério de Amor, mistério de comunhão que se revela dando-se e dando-se se revela, e não apenas como metafísico horizonte infinito e indefinido do estar aí humano no mundo e na experiência da temporalidade. Ora teologicamente a comunhão trinitária aproxima-se e interioriza-se pessoalmente no Espírito Criador e Santificador e é por isso então que o encontro com o mistério da Trindade no Espírito representará para o homem, vivendo em comunidade, o encontro e reencontro consigo mesmo, a redescoberta escatológica da sua identidade.

Esta antropológica identidade decorre da relação com a Trindade ou, mais concretamente, da relação pessoal com o Espírito Santo. Mas esta afirmação que ocorre quase obviamente, intui-se que assim seja, mas é a mais difícil de explicar, pois que isso passaria pela explicitação do que é filosófica e teologicamente o Espírito enquanto tal. Tomaremos aqui o Espírito como o conceito que designa a interioridade do homem enquanto tal, daquilo que o constitui essencialmente ⁴², ou seja, que o distingue do resto da realidade, e que poderíamos aqui ilustrar com outros conceitos como o pensamento, a liberdade e o amor, cuja sede ou instância última é o que na antropologia metafísica se designa como a “alma”, essa instância última, “o princípio interior da totalidade viva do homem”⁴³, essa “última solitude” da humana interioridade. Situamo-nos nesta meditação ao nível da antropologia imanente, do homem interior, cuja pura introspecção do Espírito, ainda antes de Descartes já Sto. Agostinho empreendera, donde colhe as analogias humanamente possíveis para iniciar um caminho de ascendência conducente à contemplação filosófica do mistério da Trindade imanente, onde vamos com Sto. Agostinho encontrar o mistério do Espírito Santo, como intimidade santa e inefável de Deus, o “vinculum amoris”, isto é, o Espírito Santo como laço da unidade e da comunhão, esse lugar ou horizonte onde toda a relação se dá, mas que é sempre o Espírito Santo da Trindade, do Pai e do Filho; o Espírito Santo que é, no seguimento das afirmações paulinas, a possibilidade transcendental do reconhecimento do Pai e a luz que permite o acesso às profundidades inefáveis e intraduzíveis de Deus e do homem. Ele é o Amor Pessoal.

⁴² Cf. E. CORETH, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie* (Innsbruck-Wien-München: Tyrolia Verlag 1980) 139-144.

⁴³ *Ibidem* 158.

Assim, o Pneuma Divino, porque AMOR-PESSOA na Trindade, é a realidade mais sublime (Pessoa) e mais misteriosa (Amor), mas a partir da qual tudo se torna compreensível, mesmo se não explicável. Não se trata, por conseguinte, de explicar, mas sim de captar a presença misteriosa da Trindade no lugar da sua epifania, e essa é por excelência a dignidade da pessoa humana enquanto tal, criada à imagem (Verbo) e semelhança (Espírito Santo) da Trindade, essa escultura modelada pelas mãos de Deus, o Verbo e o Espírito Santo, de tal modo que é o rosto do homem enquanto tal na sua exterioridade e no mistério da sua imanência transcendente que aparece como a imagem evocativa da possibilidade da epifania do Mistério Santo da trindade na história. O homem como mistério epifânico; mas o homem também como constitutivamente relação, e assim a comunidade humana pode ser também horizonte epifânico da Trindade; mas é sobretudo a Igreja, como corpo sacramental de Cristo, que é por excelência o lugar da revelação e da presença da Trindade, na sua condição de esposa e de Mãe.

4. O sentido antropológico da “experiência” pessoal

A abordagem teológica da “experiência pessoal” é um momento fundamental para se captar o ponto de contacto entre a antropologia e a pneumatologia, pois que, já na perspectiva de K. Rahner, esta é de natureza eminentemente espiritual. No entanto, em K. Rahner nós permanecemos ao nível de uma aproximação transcendental, ou seja, do pressuposto prévio, anterior a todas as possíveis experiências categoriais, da condição do homem, como espírito no mundo, de abertura e disponibilidade ao mistério. Partindo daqui, deste pressuposto transcendental da estrutura metafísico-espiritual do homem, W. Kasper ensaia um esforço de reflexão teológica que procura explicitar a situação do homem na sua realidade enigmática e misteriosa, que se adensa na experiência do sofrimento⁴⁴.

Em virtude do desmoronamento da ordem política e cultural dos tempos modernos, que tem como consequência mais gravosa para o

⁴⁴ Tomamos aqui o “sofrimento” na sua dimensão metafísica e transcendente, aquele sofrimento que não está apenas conotado com a dor ou com o amor, mas sim, na linha de Pascal, com a tensão antropológica entre a grandeza e miséria ou com o impulso de transcendência ou com a nostalgia ou saudade do Infinito. Essencialmente o sofrimento assumo-o aqui como um “existencial”.

pensamento teológico o tornar quase ininteligíveis as respostas tradicionais que fundamentam a dignidade e a grandeza do homem na teologia da criação e na cristologia, torna-se urgente a meditação sobre o mistério do homem, tarefa para a qual a teologia se encontra de novo como que numa fase pré-moderna⁴⁵, porquanto será necessário repensar tudo de raiz⁴⁶. Efectivamente, na época do paradigma antropológico de todo o pensamento dá-se, paradoxalmente, uma verdadeira quenesa da pessoa, verificável, aliás, sem necessidade de mais comentários, nas barbaridades contra a dignidade da pessoa cometidas especialmente neste século XX, desde as duas grandes guerras mundiais à guerra sem sentido e sem aparente solução na região balcânica, por exemplo. A cultura moderna representa um progressivo descentramento do homem, relegando-o para um lugar periférico e quase casual na ordem da evolução do universo, de tal modo que, perdido o domínio real sobre a criação, no imaginário ficcional esboçam-se mundos outros mais perfeitos e superiores, tal como toda a literatura ligada à ovniologia e à teratologia o procura documentar. Esse descentramento não diz respeito apenas ao universo exterior, mas também a seu respeito, pois que um dos resultados mais impressionantes da moderna psicologia das profundidades inspirada na psicanálise foi demonstrar que nem consigo mesmo o homem se encontra em casa, pois que nos seus actos mais pessoais ele é dominado por forças ocultas e inconscientes que lhe retiram toda a liberdade⁴⁷. A própria civilização técnico-industrial ou pós-industrial, se quisermos, veicula uma visão unidimensional do homem, esgotando o sentido no que ele possa produzir, e as suas aspirações no que ele possa comprar, num universo completamente dominado por números, por tecnocratas sem rosto, por computadores, que não vestem, não gastam, gerando-se uma situação paradoxal e caricata da eficácia da produção, da super-produção e super-abundância, por um lado, e do desemprego e da miséria, por outro, porque o homem se tornou, mesmo em termos de produção, perfeitamente inútil.

Aqui temos uma aproximação exterior ao fenómeno da experiência pessoal, que faz já aceder ao horizonte o tema da morte, esse resultado mais trágico da moderna civilização, o que releva deste logo que será a partir da

⁴⁵ Cf. W. KASPER, *Das theologische Wesen des Menschen*, in W. KASPER (Hrsg.), *Unser Wissen vom Menschen. Möglichkeiten und Grenzen anthropologischer Erkenntnisse* (Düsseldorf 1977) 95-116.

⁴⁶ Cf. W. KASPER, *Zukunft aus dem Glaube* (Mainz 1978).

⁴⁷ Cf. *ibidem* 42.

morte que se há-de perceber o que seja em última instância a experiência pessoal e o ser-se pessoa enquanto tal, ou seja, este estar permanentemente ameaçado pela desagregação e pelo esquecimento, de si e dos outros, donde brota, como centelha de esperança, a saudade por algo mais do que a morte, porque esta não pode ser termo, mas quando muito limite ou fronteira, pelo que o homem presente que essa experiência limite, culturalmente trágica, está essencialmente ligada à igualmente experiência limite que se designa como amor. É efectivamente no amor que se toca o ser mais íntimo do homem, na dimensão mais enigmática e misteriosa da experiência pessoal. Mais enigmática, porque o amor está sempre ligado ao sofrimento e à morte. Amar implica sempre um morrer para si, e um sofrer, e a própria filosofia, na tradição sapiencial da humanidade e no cristianismo, foi sempre entendida como uma “ars moriendi”. Mais misteriosa, porque o amor representa ao mesmo tempo o que há de divino em nós⁴⁸, donde a atitude admirativa e poética, oblativa e sedutora, de elevação à transcendência, de saudade de eternidade, porque o amor, como êxtase humano ou divino, é a antecipação da eternidade no tempo. E aqui está, na linha de Pascal, a grandeza e a miséria do homem, o ser da fronteira, do limite, o ser que é pertencente a todos os mundos, o ser do meio, da mediação, da suspensão no pathos da Cruz! Efectivamente, e dando um salto da antropologia para a cristologia, é no pathos da Cruz que se revela verdadeiramente quem é o homem, esse mistério de suspensão pregado na cruz, entre o céu e a terra: “Ecce Homo!” (Jo 19,5).

Daqui decorre como teologicamente o enigma e o mistério do homem se ilumine a partir da Páscoa e a essa luz é que a pessoa humano-divina de Cristo e a pessoa que o homem enquanto tal é se possa entender essencialmente como amor, como oferta, como oblação, como disponibilidade e acolhimento, como mediação. Trinitariamente a pessoa será essencialmente entendida como Nome, isto é, invocabilidade e presença, como realidade dialógica de escuta e de aceitação, como relação, ou seja, como o ser que de algum modo é aquilo que constitui o seu estar com os outros, cuja relação por excelência trinitariamente se ilumina como paternidade, filiação e fraternidade, no contexto de uma comunidade que é essencialmente maternidade pura, virgindade, da Virgem Mãe e da Igreja Mãe. A própria humanidade enquanto tal é envolvida na história trinitário-relacional, e se quisermos recuperar o alcance filosófico e teológico da pessoa, na sua originalidade, será necessário superar a postura neo-liberal

⁴⁸ Sobre o amor veja-se: B. WELTE, *Dialektik der Liebe* (Frankfurt a. M. 1984 2. Auf.).

que caracteriza o nosso tempo e a nossa cultura dominante que vê a pessoa como um “número”(de contribuinte) e a sociedade enquanto tal como um mercado, de compras e de vendas. Será necessário ter sobre a sociedade humana um outro olhar, pois a sociedade é a comunidade dos viventes, que vivem deste universo relacional de paternidade, filiação e fraternidade, como pré-compreensão do Mistério da Trindade e do Espírito da Paternidade e da Filiação, o Espírito Santo da Verdade e da Liberdade.

5. Para uma antropologia pneumatológica

5. 1. O horizonte soteriológico-trinitário do mistério do homem

No contexto da relação pneumatologia-antropologia, deverá afirmar-se a validade da tradição teológica segundo a qual a temática do Espírito Santo se prende com a questão nuclear da soteriologia⁴⁹. Por outras palavras, como só na medida em que se releva explicitamente a relação *no* Espírito com o mistério da *auto*-comunicação trinitária, só nessa medida é que é possível equacionar a questão da salvação em termos que salvaguardem quer a preocupação da salvação pessoal, ou seja, da pessoa humana como ser concreto que não vive isoladamente, mas sim numa relação de comunidade, quer na sociedade quer na Igreja.

Retomando as raízes trinitárias da compreensão da Pessoa humana como tal, reconhece-se cada vez mais como a essência da Pessoa consiste na relação dialogal, ou seja, na abertura à comunhão com o Absoluto, com a humanidade e mesmo com o universo.

⁴⁹ Basta referir a teologia de Sto. Ireneu, segundo o qual a perfeição humana é acção do Espírito Santo. Para Sto. Ireneu, o homem perfeito é o homem pneumático. O Espírito Santo, que introduz no homem a semelhança com Deus, traz a redenção do homem, mesmo na sua dimensão corporal. De facto, é o Espírito que informa a carne e transforma o corpo. O fruto da união com o Espírito é tornar a carne participante da imortalidade. Esta união representa o objectivo do desenvolvimento da humanidade. Em Jesus Cristo, portanto no mistério da Encarnação, o Espírito Santo habituou-se a conviver com os homens; depois o Senhor enviou-O como dom a toda a terra. Recorde-se o motivo condutor de toda a teologia de Sto. Ireneu: Deus tornou-se o que nós somos, para nós sermos o que Ele é. Cf. W. -D.-HAUSCHILD, *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie* (München 1972) 206-220.

É nesta direcção que se perspectiva um tipo de reflexão filosófica e teológica que redescobre como o que constitui ontologicamente a Pessoa como tal é ser um *entre* ou *comunicação*, ou seja, a sua radical abertura ontológica à comunicação com o Ser, abertura e comunicação que constitui essencialmente a Pessoa como tal. Esta abertura à comunicação ontológica com o Ser é de necessidade absoluta, ao passo que a abertura à comunicação com o ente é apenas de necessidade relativa⁵⁰.

Deverá então ter-se a coragem, quer em reflexão filosófica quer sobretudo em teologia, em ultrapassar criticamente o pensamento antropológico moderno e contemporâneo, que, filosoficamente, enferma do esquecimento do Ser e teologicamente como que se esqueceu também da fundamentação teológico-trinitária do mistério do homem enquanto tal.

Já Romano Guardini chamava a atenção para o carácter aporético e contraditório dos diversos modelos nos quais se tem procurado compreender quem é o homem: materialismo, idealismo, comunismo, individualismo, determinismo, existencialismo. Nestes possíveis modelos o homem aparece ou como matéria ou como forma do Espírito absoluto ou como simples momento de um todo social ou como personalidade que encontra em si mesmo o sentido ou absolutamente determinado ou absolutamente livre. Esta situação contraditória só indica que, no horizonte do pensamento contemporâneo que procura praticar uma ontologia a-teológica sobre o pressuposto da autonomia, a antropologia é conduzida a um total não saber. Quer dizer que sem Deus o homem perde a possibilidade de se encontrar⁵¹.

Segundo a Escritura, o homem é imagem e semelhança de Deus. Aqui radica o carácter misterioso do homem, mas está indicado também que a sua essência é ser relação com Deus, com Deus que em Jesus Cristo se revela como comunidade trinitária. Em Deus o homem encontra-se, embora continue sempre a caminho, dado que a revelação definitiva do que o homem é só no fim, na plenitude dos tempos, é que há-de aparecer em todo o seu esplendor. O homem é também uma realidade escatológica.

Por isso, Romano Guardini chama a atenção para o princípio axiomático segundo o qual todo o conhecimento pressupõe determinadas condições de possibilidade sem as quais não é possível. Ora é justamente esta relação a Deus que adquire teologicamente o carácter axiomático de

⁵⁰ Cf. J. B. LOTZ, *Person und Freiheit* (Freiburg 1979) 34-44.

⁵¹ Cf. R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst* (Mainz 1987) 37-60.

pré-condição da qual depende todo o pensar, todo o conhecer⁵². Neste sentido verifica-se a validade da teologia de K. Barth, que tenta fundamentar toda a realidade no Totalmente Outro. Verifica-se igualmente o contributo teológico de K. Rahner, que articula transcendentemente a relação do homem com Deus de tal modo que Deus aparece como o mistério da auto-comunicação trinitária e o homem como o ser deste mistério, em livre e dialogante aceitação. Será igualmente relevante o esforço de W. Kasper, quando tematiza a compreensão teológica da história na perspectiva, por um lado, histórico-salvífica e, por outro, de acordo com o movimento filosófico e teológico dos últimos tempos, que reafirma a dimensão da história como horizonte dialógico de liberdade. A história é o reino da liberdade e o caminho da liberdade⁵³.

5. 2. Liberdade e Graça

O tema antropológico da *liberdade* articula-se em íntima relação com o Espírito Santo, de acordo com a afirmação da Escritura: “O Senhor é Espírito e onde está o Espírito do Senhor há liberdade”(2 Cor 3,17).

Na teologia contemporânea a liberdade é o tema recorrente por excelência e a questão fulcral concentra-se na articulação entre a liberdade divina e a liberdade humana, não em termos de concorrência, mas sim em termos de cooperação ou de diálogo.

Se é verdade que, por um lado, no romantismo, na teologia liberal e no modernismo a concepção do cristianismo que daí resulta, em virtude do acento posto na imanência, pode conduzir, como de facto aconteceu, a uma visão de Deus ou que não passa da projecção humana dos estados de consciência (como na crítica à religião desenvolvida por L. Feuerbach e K. Marx, que se inspiram na filosofia da religião de F. Schleiermacher) ou que aparece como rival da mesma liberdade humana (como, por exemplo, na crítica do ateísmo moderno em nome da autonomia do sujeito), por outro lado, a atitude defensiva da teologia dialéctica, ao acentuar a discrepância entre Deus e o homem, pode correr o risco contrário de acentuar de tal modo a transcendência divina que a liberdade acaba por ser um atributo exclusivamente divino, como se pode ver na ontologia de K. Barth que se desenvolve a partir do axioma “Deus revela-se como Senhor”.

⁵² Cf. *ibidem* 44-45.

⁵³ Cf. J. B. LOTZ, *Person und Freiheit* 164.

Estamos aqui em presença de duas posições que acentuam parcelas da verdade e que, embora não possam sem mais harmonizar-se, chamam a atenção para dois aspectos que não poderão nem ser esquecidos nem ser equacionados um à custa do outro.

O mérito de K. Barth está em chamar a atenção para o facto de que a revelação bíblica não pode ser uma dedução da consciência religiosa quer individual quer colectiva, mas radica numa iniciativa absolutamente livre e gratuita de Deus; o valor da posição contrária (romantismo, teologia liberal, modernismo e, de um modo equilibrado, como via média, no método da *analogia entis*) consiste em afirmar que tal revelação não há-de ser entendida como uma grandeza que cai miraculosamente do alto, mas que constitui algo que já está presente no próprio homem, ao menos em apelo, apesar de toda a decadência verificável na história, em virtude da unidade entre criação e redenção histórica e escatológica. Dito filosoficamente, toda a compreensão pressupõe uma pré-compreensão. O equilíbrio entre estes dois aspectos ou faces da realidade implica uma certa tensão ou dialéctica, que aponta, aliás, para uma harmonia que só será possível atingir no fim, na plenitude escatológica da história.

O esforço em pensar esta relação já o encontramos, em termos não de contraste, mas de relação dialógica, por exemplo no método transcendental de K. Rahner, no método narrativo de J. Moltmann e no cuidado presente em W. Kasper em situar toda a reflexão teológica e, concretamente, a consideração da teologia trinitária, no horizonte da história como grandeza dialógica, portanto, da história vista como história da liberdade.

J. Lotz poderá ser apontado como o autor que apresenta uma síntese desta questão em si mesma complexa.

Segundo J. B. Lotz, e dando de certo modo razão a K. Barth, a liberdade é, de facto, de um modo absoluto um atributo divino. Dir-se-á que a Trindade como tal é um acontecimento de liberdade. A liberdade absoluta em Deus identifica-se com a absoluta necessidade, no sentido que não pode ser de outro modo, liberdade em Deus que é sinónimo de doação sem limite, pura espontaneidade, puro amor⁵⁴. A cooperação entre Deus e o homem, que em última análise permanecerá sempre envolvida em mistério que não se pode exprimir conceptualmente, não poderá ser vista teologicamente, sobretudo depois que se adquiriu a sensibilidade histórica da revelação trinitária, de um modo mecânico, como se a causalidade divina anulasse a liberdade humana, mas sim de um modo dialógico, no qual a acção divina fundamenta a liberdade humana, se torna a sua condição

⁵⁴ Cf. *ibidem* 148-149.

transcendental de possibilidade⁵⁵. A questão da cooperação da determinação divina com a liberdade humana permanece escondida e incompreensível, de tal modo que esta problemática se reconduz à problemática do mistério do Ser. Trata-se aqui da incompreensibilidade última do Ser e sobretudo da incompreensibilidade que corresponde ao Ser subsistente, ou seja, ao mistério do Deus trinitário, dito teologicamente⁵⁶.

Como há-de então entender-se a liberdade em termos de antropologia teológica?

A liberdade há-de ser vista, teologicamente, de um modo radical como *liberdade libertada* em Cristo. Trata-se de uma liberdade radical, dir-se-á, transcendental, pois ultrapassa a compreensão da liberdade em termos de possibilidade de escolha (liberdade categorial), mas vê-a na perspectiva pascal e escatológica da libertação da Lei, do Pecado e da Morte⁵⁷. Não se trata apenas da morte corporal, mas sobretudo do naufrágio no não sentido final do nada, no definitivo afastamento de Deus. Desta morte somos libertos para a vida eterna em Deus (cf. Rom 5,17-21; 8,6-39; 1 Cor 15). Trata-se, por conseguinte, da liberdade *de* (lei, pecado, morte) *para* tornar o homem cidadão livre do Reino, filho e herdeiro de Deus, herança que consiste na Vida eterna, na glória do Reino de Deus. O objectivo transcendente da liberdade é a Vida eterna de Deus. Quer dizer que a vida em Deus não é um objectivo que se encontre em poder do homem, mas é sim um dom.

No que diz respeito à graça, ela é o âmbito da acção do Espírito Santo que torna o homem livre. Então a graça pode ser entendida em termos de liberdade, de liberdade concreta⁵⁸.

Em K. Rahner a questão pneumatológica é tratada no quadro do debate sobre a Graça Incriada, em cujo contexto K. Rahner procura ultrapassar as aporias decorrentes de uma concepção extrinsecista, através da tematização teológica da possibilidade dada de uma relação própria com as Pessoas divinas no horizonte da Trindade económica. Assim a temática da graça em K. Rahner tem a ver com a consideração da revelação como *auto-comunicação* de Deus na história. Ora Deus não comunica algo diferente de si, mas a si mesmo, como mistério de comunhão trinitária.

⁵⁵ Cf. *ibidem* 153.

⁵⁶ Cf. *ibidem* 157.

⁵⁷ Cf. E. CORETH, *Vom Sinn der Freiheit* (Innsbruck-Wien 1985) 37-39.

⁵⁸ Cf. G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Mainz 1972); ID., *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre* (Freiburg 1986 3. Auf.)

Em Romano Guardini a graça encontra-se em íntima relação com a Pessoa e esta no horizonte do Deus trinitário⁵⁹. Para Romano Guardini dizer o que é a graça é perguntar em que modo é que o homem é Pessoa segundo a intenção de Deus. A graça, como dom, é, para aquele a quem é oferecida, o que ele é no seu íntimo, o que ele mesmo é. Quer dizer que aquilo que constitui a *personalidade* enquanto tal é ser *dom*⁶⁰. O conteúdo significativo da graça é a forma como o homem é em última instância ele mesmo, entenda-se por homem aquele homem que Deus pensa e do qual a Escritura fala. Isto é, a graça significa a categoria da existência cristã que é expressa do modo mais perfeito por S. Paulo na carta aos Gálatas: “Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim”(Gal 2,20), donde se depreende também algo sobre o ser em geral. Se é verdade que a graça não pode ser aberta a partir do mundo, mas brota da liberdade pura de Deus, é também verdade que ela não diz respeito apenas à estrutura cristã, mas ilumina também o mundo e o Ser, que aparece também como gratuidade e como dom. Neste sentido, a autonomia, em sentido moderno, destrói o sentido essencial do mundo⁶¹.

⁵⁹ Cf. R. GUARDINI, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen* (Würzburg 1950) 127-128.

⁶⁰ Cf. *ibidem* 127.

⁶¹ Em virtude da recepção do pensamento histórico em teologia, bem como do contributo teológico de K. Rahner, o qual demonstrou, através de uma releitura moderna da síntese tomista, que a teonomia e a autonomia não representam grandezas opostas, mas mutuamente se condicionam (modelo progressivo, segundo o qual a autonomia aparece como concretização da teonomia), sendo, teologicamente, a teonomia a condição de possibilidade da autonomia, pelo que teonomia não é sinónimo de heteronomia, pode W. Kasper propor, como forma de obviar a tensão entre as grandezas em presença, o modelo da correlação e da analogia, segundo o qual a autonomia aparece como parábola da teonomia. Cf. W. KASPER, *Theologie und Kirche* (Mainz 1981) 149-175. Este modelo, que se inspira em P. Tillich, mas no qual, por ser demasiado harmónico, não se toma devidamente a sério o momento antagónico na relação entre a teonomia cristã e a moderna autonomia (cf. *ibidem* 170), este modelo, dizíamos, permite reconhecer a analogia recíproca entre autonomia e teonomia, na medida em que a autonomia humana, na sua estrutura infinita, aparece como um esboço antecipado do que acontece em plenitude em Jesus Cristo, o qual, reciprocamente, revela ao homem o que significa plenamente ser imagem de Deus. Esta analogia recíproca permite obviar as aporias de uma compreensão da autonomia radicalmente emancipada e igualmente ver como o homem é incapaz de alcançar a perfeição a partir de si mesmo. A analogia aparece como o meio termo entre a radical diferença (equivocidade) e a total igualdade (univocidade) e como a via que há-de levar a procurar o específico da ética cristã na liberdade, que se concretizará na glorificação de Deus e no serviço do amor.

Neste contexto são muito sugestivas as reflexões de Romano Guardini sobre a experiência do Espírito⁶². A experiência do Espírito anula a opacidade da existência histórica-terrena: para aquele que for alcançado pelo Espírito o outro torna-se aberto⁶³. O Espírito opera o novo: Ele anula uma característica da existência histórico-terrena, nomeadamente a rigidez, em força da qual o homem é ele mesmo, mas também deve permanecer só. Só o Espírito pode operar a mudança, a autêntica renovação, mas de tal modo que permanecem intocadas quer a dignidade quer a responsabilidade da Pessoa. Trata-se de um novo ser a partir do Deus criador e ao mesmo tempo a partir da responsabilidade pessoal do homem (cf. Rom 6,3-4; Gal 6,15; 2 Cor 5,17; Gal 2,19-20).

Na linha da antropologia paulina, o homem não é um ser que permanece fechado em si mesmo, mas existe de tal modo que se transcende a si mesmo e ao mundo para Deus. Deus, porém, não é o absoluto Uno-Pessoa; a relação Eu-Tu para Deus, que determina em última análise o que é a Pessoa humana, não se dirige a “Deus” simplesmente, mas sim ao Deus trinitário. Em rigor, Tu é o Pai. O Filho é quem em rigor diz Tu para o Pai. O renascido diz Tu na medida em que participa no Tu-dizer de Cristo. O Espírito é quem conduz o homem para o interior da relação pessoal. O Espírito insere o homem em Cristo e chama-o assim para o seu próprio Eu-Ser. O Espírito coloca o homem perante o Pai e torna-o capaz de dizer propriamente Tu. Então o Eu divino, Tu interlocutor para o homem, é mistério trinitário. É este o modo como Deus diz Eu. Então, para Romano Guardini, Personalidade é, em rigor, a Trindade de Deus⁶⁴, a partir da qual e para a qual o homem se conhece e se reconhece como Pessoa, ou seja, como mistério também de comunhão, de graça e de dom.

5. 3. Antropologia da comunhão

Estes elementos de reflexão teológica inspirada em Romano Guardini confirmam o alcance da teologia trinitária contemporânea, concretamente

⁶² Cf. R. GUARDINI, *Welt und Person* 121-122.

⁶³ A partir da experiência do Espírito abrem-se novas perspectivas para a relação dialógica. N’Ele será possível ultrapassar quer o isolamento e o solipsismo moderno, por um lado, quer o risco da objectivização do outro na sua anonimidade pré-pessoal, por outro lado. Cf. B. WALDENFELS, *Der geistgeschichtliche Hintergrund vom Ich zum Wir*, in CL. HEITMANN - H. MÜHLEN (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* (München 1974) 162-175.

⁶⁴ Cf. R. GUARDINI, *Welt und Person* 125.

de J. Moltmann, o qual procura ver, partindo da pericorese trinitária, a possibilidade de compreender quer a problemática geral da relação da Trindade com a história, bem como a possibilidade de uma compreensão do homem e da sociedade. A Trindade doxológica e social é fundamento quer da antropologia, quer da sociedade, quer da Igreja.

É esta relevância da doutrina trinitária para a sociedade e para a Igreja que L. Boff⁶⁵ procura mostrar, inspirando-se na visão comunitária da Trindade elaborada por J. Moltmann⁶⁶, bem como nos conceitos teológicos da pericorese⁶⁷ e da doxologia⁶⁸. A comunhão trinitária aparece assim como a base para uma libertação social e integral e como crítica e inspiração à sociedade humana⁶⁹, que há-de aparecer mais fraterna, como espaço de participação e de comunhão⁷⁰, e também como fonte de inspiração para uma renovada imagem da Igreja, cujo modelo original se encontra na relação pericorética da Trindade: “este modelo pericorético de Igreja submete todos os serviços eclesiais (episcopado, presbiterado, ministérios laicais, etc.) ao imperativo da comunhão e da participação de todos em tudo o que se referir ao bem comum”⁷¹.

A acção do Espírito Santo nesta relação entre pericorese trinitária e comunhão eclesial encontra-se na doxologia⁷², em cujo horizonte a Trindade não aparece tanto como mistério lógico, mas sim como mistério salvífico e como evangelho, particularmente para os oprimidos e os condenados à solidão⁷³. Neste horizonte doxológico o Espírito Santo aparece como o motor para a libertação integral, actuando onde se dá todo o processo de mudança. Ele aparece como a força do novo e como renovação de todas as coisas, como memória da prática e da mensagem de Jesus, libertando sobretudo das situações de pecado e gerando a comunhão na diferença. A sua acção é universal, pois “em cada segmento da vida humana eclode o espírito criador na força do Espírito Santo, na condução

⁶⁵ Cf. L. BOFF, *A Trindade e a Sociedade. O Deus que liberta o seu Povo* (Petrópolis 1987 3ªed.).

⁶⁶ Cf. *ibidem* 152-153.

⁶⁷ Cf. *ibidem* 15.

⁶⁸ Cf. *ibidem* 193.

⁶⁹ Cf. *ibidem* 156-192.

⁷⁰ Cf. *ibidem* 189.

⁷¹ *Ibidem* 192.

⁷² Cf. *ibidem* 193.

⁷³ Cf. *ibidem* 196.

política, na inventividade das ciências e das artes, na criação original do povo em seu enfrentamento com os problemas da subsistência, na ternura que se conserva no meio dos embates da vida e dos dramas mortais”⁷⁴, sendo, no entanto, a Igreja o seu lugar privilegiado.

Verifica-se assim, ao nível da reflexão teológica no contexto da teologia da libertação na América Latina, nomeadamente aqui em L. Boff, a incidência profundamente inovadora, profeticamente inovadora, de uma reflexão teológica que se centre no mistério da Trindade, numa sensibilidade especial aos elementos de comunhão aberta para a transformação da sociedade e da Igreja. Desta transformação e desta renovação a Igreja não é só objecto, mas ela é sobretudo já o horizonte onde esta boa nova da Trindade, onde este Evangelho do Espírito há-de ser e é, de facto, anunciado, dado que a Igreja é vista teologicamente não só como sacramento de Cristo, mas também como sacramento do Espírito Santo⁷⁵, tema já formulado por W. Kasper e que L. Boff também assume. Ora este horizonte eclesial como sacramento do Espírito permite ver uma nova dimensão da liberdade ou, talvez melhor dito, da Igreja como espaço e como horizonte da liberdade e da libertação. Esta ideia é particularmente tratada por M. Kehl, o qual, neste ponto, retoma e desenvolve o conceito, elaborado por W. Kasper, da Igreja como Sacramento do Espírito ⁷⁶.

Como sacramento do Espírito, a Igreja chama a atenção para uma realidade que a transcende, e neste contexto pneumatológico M. Kehl retira duas consequências para a compreensão da Igreja: a eclesiologia surge como teologia da história na medida em que se trata de captar a realidade da Igreja no horizonte da acção do Espírito, na história universal da salvação⁷⁷; a eclesiologia surge também como teologia do social⁷⁸.

De facto, o Espírito Santo é compreendido, desde Sto. Agostinho como *communio/unio* não só ao nível do mistério das relações intra-trinitárias, como também ao nível da abertura da Trindade à história e fundamento da Igreja entendida também e por conseguinte como *communio sanctorum*⁷⁹.

⁷⁴ *Ibidem* 254.

⁷⁵ Cf. *l. cit.*

⁷⁶ Cf. M. KEHL, *Kirche - Sakrament des Geistes*, in W. KASPER (Hrsg.), *Gegenwart des Geistes* (Freiburg 1979) 155-180.

⁷⁷ Cf. *ibidem* 162.

⁷⁸ Cf. *ibidem* 163-167.

⁷⁹ Cf. *ibidem* 158-159.

A situação da eclesiologia no contexto da pneumatologia permite relevar esta dimensão comunitária e social, na medida em que a Igreja é chamada a ser, e é de facto, testemunha da reconciliação universal.

A Igreja é sacramento do Espírito na medida em que ela se concretiza como liberdade concreta da fé⁸⁰.

O conceito de liberdade concreta, que remonta a Hegel, exprime a relação que se dá entre os interesses particulares dos indivíduos e os interesses sociais em geral. Quer dizer que a liberdade não consiste numa abstracção, mas realiza-se no quadro das relações intersubjectivas e sociais, onde adquire a sua formalização acabada⁸¹. Este conceito pode ser útil para a teologia, obviamente com algumas correcções. De facto, o conceito teológico de liberdade não se determina a partir da *auto*-libertação do homem perspectivada segundo a mentalidade iluminista ou a partir da dialéctica do Espírito Absoluto, que é o horizonte de compreensão do conceito hegeliano, mas sim do amor de Deus para com os homens, de tal modo que a liberdade concreta em termos teológicos é sempre uma liberdade libertada, fruto, em última análise, da acção do Espírito. Efectivamente, segundo uma fórmula bem conhecida de S. Paulo e já aqui referida, “onde está o Espírito do Senhor há liberdade”(2 Cor 3,16), é o Espírito quem nos dá a liberdade do Senhor glorificado, a liberdade da filiação, pois é no Espírito que o crente clama: Abba! Pai!(cf. Gal 4,3-7; Rom 8,15-16).

Trata-se, porém, sempre de uma liberdade concreta ou, se quisermos, situada no horizonte da Igreja, que é também, segundo S. Paulo, a mãe dos libertos: “A Jerusalém do alto é livre; ela é a nossa mãe... Vós, porém, irmãos, sois como Israel filhos da promessa”(Gal 4,26. 28).

Portanto, a Igreja, na sua realidade histórica e concreta, é o horizonte da liberdade, liberdade dada no Espírito, na medida em que Ele liga a Igreja à Pessoa e à história de Jesus de Nazaré, crucificado e ressuscitado, e sempre mais profundamente a introduz nesta história, que é uma história de liberdade, que é uma história de libertação.

É nesta ligação à história do crucificado que a Igreja encontra a sua identidade, na medida em que ela é a comunidade do Crucificado; mas é também nesta identidade que se reconhece a sua unidade, pois ela é a comunidade dos libertos no seguimento do Crucificado. A partir deste poder integrador da acção do Espírito Santo na Igreja, pode compreender-

⁸⁰ Cf. *ibidem* 167.

⁸¹ Cf. *ibidem* 167-169.

-se melhor a importância dos elementos estruturais e institucionais da organização da Igreja, que, tendo em si mesmos e directamente uma justificação sociológica, na medida em que a Igreja aparece exteriormente como um grupo social, devem estar ao serviço da realidade mais íntima que constitui o segredo mesmo da Igreja, ou seja, ao serviço da liberdade dos filhos de Deus. Que essa liberdade não seja um conceito abstracto ou um movimento entusiástico amorfo, depreende-se pela ligação ao Espírito que é sempre (ou deve ser) o Espírito do Senhor, que não está preso nem a pessoas nem a instituições, nem a leis nem a formalidades, nem a regras nem a convenções sociais, nem a direitos nem a tradições ou privilégios, nem a sistemas, nem a nada que possa significar certeza ou segurança. A liberdade concreta do Espírito é a liberdade de d'Aquele que suspenso na cruz inaugurou a nova era da humanidade aberta ao futuro criador de Deus que renova sempre mais todas as coisas. A liberdade em termos teológicos é sempre uma liberdade concreta, porque tem a sua fonte no acontecimento trinitário da cruz, donde surge a vida eterna para o mundo. E é aqui que a Igreja se situa, como teologia da história da salvação, que a Igreja serve no sentido de a levar a todos os homens no serviço missionário; como teologia social na medida em que a salvação acontece como relação de comunhão na Igreja como horizonte de liberdade. É nesta perspectiva na qual a Igreja aponta para uma realidade que a atrai e a transcende que radica a dimensão peregrina da Igreja pelo mundo em demanda da sua morada definitiva, no Futuro Absoluto, no qual ela verdadeiramente se encontrará em casa.

Vem aqui a propósito referir a reflexão de J. Ratzinger que associa o motivo da liberdade e da libertação com o motivo do Espírito, àquele sentimento próprio da liberdade de quem se sente na sua terra natal, na sua própria casa, conceito de liberdade que é indissociável do conceito de verdade, que é em rigor a autêntica habitação do homem. Verdadeiramente livre é o homem que se encontra na sua própria casa, ou seja, quando ele está na verdade⁸². Ora a acção do Espírito, quer na linha da Escritura quer na linha dos Padres, nomeadamente de Sto. Agostinho, é a edificação da Casa de Deus, a Igreja, na unidade e na comunhão, na qual o Espírito é o Amor⁸³. É nesta perspectiva e neste horizonte que a Igreja é o sacramento do Espírito, do Espírito que é liberdade, do Espírito que é Amor.

⁸² Cf. J. RATZINGER, *Der Heilige Geist als Communio*, in *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* 237.

⁸³ Cf. *ibidem* 238.

5.4. Amor e Verdade

Essas últimas reflexões, que associam a liberdade à verdade e ao amor, vão-nos permitir retomar um tema que encontramos muito referido ao longo de todo o diálogo com representantes do pensamento teológico, mas que foi particularmente sublinhado na teologia do séc. XIX, ou seja, o tema do *amor*, mas também situar o amor no horizonte da verdade, da verdade total à qual o Espírito conduz. De facto, o amor há-de ser verdadeiro e a verdade há-de ser amorosa!

Na teologia do séc. XIX o tema do amor está sempre presente, quer no romantismo quer na teologia liberal quer no modernismo. Em F. Schleiermacher e nos autores românticos em geral o tema do amor assume um colorido místico-panteísta de comunhão com o Infinito na sua dimensão cósmica. Nos autores liberais, nomeadamente em A. Ritschl, o amor aparece na sua manifestação prática em termos de amor ao próximo e do cumprimento dos deveres cívicos. Em A. Harnack o tema interioriza-se na relação entre a alma e Deus e em L. Laberthonnière o amor torna-se o tema à volta do qual se pode elaborar a filosofia personalista⁸⁴.

Se em F. Schleiermacher o amor ainda está ligado à teologia trinitária e ao Espírito e em J. A. Möhler assume uma clara dimensão pneumático-ecclesiológica, nos autores liberais o tema do amor tem sobretudo uma radicação cristológica, no quadro da pesquisa histórico-crítica em torno do núcleo essencial do Evangelho do Jesus histórico. O horizonte de compreensão deste tema é sobretudo a ética ou seja a dimensão prática da existência na sua forma de manifestação concreta de relação com o próximo e de relação com o mundo.

Na teologia contemporânea, nomeadamente em J. Moltmann e em W. Kasper, retomando as grandes intuições de Sto. Agostinho, de Ricardo de S. Víctor, de Pascal, procura reflectir-se o mistério trinitário no contexto do tema do amor, relevando como na verdade o mistério de Deus que se revelou em Jesus Cristo na história da humanidade e continua presente no Espírito que conduz à verdade total da comunhão divina, o mistério de Deus, dizíamos, é mistério de comunhão, é mistério de amor. No fundo, quer para J. Moltmann quer para W. Kasper, a teologia trinitária é o desenvolvimento temático desta afirmação do Novo Testamento: “Deus é Amor”(1 Jo 4,8).

Este é, de facto, o Evangelho do mistério trinitário, donde brota a luz que ilumina toda a realidade e a partir da qual a fé se torna credível. E isto

⁸⁴ Cf. L. LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d'une philosophie personaliste* (Paris 1942).

é tanto mais importante quanto vivemos numa sociedade altamente tecnológica, cujo desenvolvimento não está isento de ambiguidades e é altamente gerador de tensões em virtude da racionalização e funcionalização de todas as dimensões da vida social. Pode falar-se de um certo mal-estar cultural em virtude do processo acelerado da perda do sentido da personalidade em favor de gigantescos sistemas de administração informatizados⁸⁵.

Neste contexto cultural da civilização tecnológica volta a assumir uma dramática actualidade a mensagem cristã do amor, sobretudo na sua dimensão prática do amor concreto ao próximo, tomando este *próximo* literalmente, pois se trata daquele que concretamente vive ao meu lado⁸⁶.

No domínio da civilização tecnológica seria tarefa do amor cristão esboçar modelos de acção a partir da fantasia da fé, modelos de acção que travassem ou constituíssem uma alternativa à tendência desagregadora do ambiente e da sociedade do nosso tempo⁸⁷ e das gerações futuras. De facto, a questão ética já não se coloca na actualidade em termos de imperativo categórico moral de um modo individualista, mas assume uma dimensão social e ecológica, com repercussões nas gerações que hão-de vir. O mundo já não é o cosmos harmónico sobre o qual o homem não tem poder, mas torna-se cada vez mais objecto de intervenção, uma intervenção descontrolada que corre o risco de tornar o mundo inabitável. Daí que a questão ética volte a assumir uma extraordinária actualidade em termos de responsabilidade individual e comunitária⁸⁸.

Segundo H. Jonas, o problema fundamental reside na possibilidade de fundamentar o agir moral, no horizonte da moderna civilização tecnológica, que de promessa se tornou em ameaça para a humanidade mesma, civilização tecnológica caracterizada pelo vazio do actual relativismo dos valores, na qual as questões éticas se encontram como que numa terra de ninguém⁸⁹. A urgência de um novo imperativo para a acção ética é tanto mais evidente quanto o que está em causa é a sobrevivência das gerações actuais e das gerações futuras, pelo que o princípio da responsabilidade significa envolver na decisão presente a integridade futura dos homens considerados também como meus próximos, imperativo, porém, que se

⁸⁵ Cf. B. WELTE, *Dialektik der Liebe* (Frankfurt a. M. 1984) 90-95.

⁸⁶ Cf. *ibidem* 97.

⁸⁷ Cf. *ibidem* 114.

⁸⁸ Cf. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt a. M. 1987 3. Auf.).

⁸⁹ Cf. *ibidem* 7.

toma ou como princípio axiomático indiscutível e indemonstrável em virtude da sua evidência ética, ou cuja fundamentação só é possível ao nível religioso, teológico⁹⁰.

Neste contexto cultural compreende-se o alcance da teologia do séc. XIX, nomeadamente do modernismo, na sua tentativa de elaborar uma teologia prática que tivesse em conta a problemática real da sociedade europeia e mundial de então em pleno desenvolvimento industrial. Na actualidade a teologia da libertação procura ser uma tentativa de ensaiar um novo método na linha das soteriologias clássicas, método teológico que tem em conta a realidade dos países subdesenvolvidos da América Latina, que são em grande parte vítimas da alta industrialização e tecnologia dos países ricos, pelo que, neste contexto, o pecado do qual o Redentor nos liberta assume um colorido não tanto individualista, mas sim o pecado das estruturas sociais dominantes e escravizantes que impedem o desenvolvimento integral do homem e das sociedades em grandes áreas do globo⁹¹. Aqui a libertação, como novo nome de salvação, assume uma dimensão concreta e actual, cujo modelo é o êxodo do povo bíblico e cuja meta é o estabelecimento de um novo tipo de convivência social que anule as assimetrias e institua um regímen de justiça social.

Se na última obra de L. Boff a fonte de inspiração da teologia da libertação se encontra já no mistério da Trindade, e se, neste contexto, a acção libertadora radica claramente no mistério de Cristo e do Espírito, assumindo, por conseguinte, uma dimensão de futuro escatológico, o mesmo talvez já não possa dizer-se de outros esboços de teologia da libertação nos quais se critica nomeadamente dois pontos.

Na teologia da libertação e, nomeadamente, na sua radicação cristológica, acentua-se sobretudo o cristocentrismo profético no qual se tenta passar do Cristo da fé ao Jesus da história, que anuncia profeticamente o tempo da libertação dos pobres e por isso é condenado pelo poder político. Este cristocentrismo profético parece receber uma confirmação na soteriologia política, que assimila, de um modo exagerado, a libertação humana e a salvação cristã⁹²: “Mesmo concedendo a existência de tais perigos, não deveríamos esquecer a íntima relação existente entre libertação humana e salvação cristã, derivada dos próprios imperativos da caridade

⁹⁰ Cf. *ibidem* 36.

⁹¹ Cf. L. BOFF, *Teologia do Cativo e da Libertação* (Lisboa 1975).

⁹² Cf. F. A. PASTOR, *O Reino e a História. Problemas teológicos de uma teologia da Práxis* (Rio de Janeiro 1982) 100-101.

cristã e da justiça humana. A injustiça deve ser denunciada sempre, em si mesma e nos seus frutos”⁹³.

O outro ponto criticado na teologia da libertação tem a ver, segundo alguns, com a deficiente dimensão escatológica, podendo a teologia da libertação incorrer nos erros de muitas tradições quiliásticas que visam uma quase-plenitude da história na história mesma⁹⁴.

Estas observações críticas não invalidam, de resto, o primado do amor ao próximo como imperativo de comportamento ético ao nível social e político bem como ecológico. Este imperativo do amor fraterno mesmo aos inimigos encontra-se no centro do Evangelho e será critério de decisão escatológica⁹⁵. Simplesmente o imperativo do amor fraterno que Jesus anuncia não tem a sua sede num simples sentimento humanitário, mas encontra a sua fonte na comunhão trinitária na qual o mesmo Jesus histórico vive. Quer dizer que a fundamentação do agir moral na imanência histórica encontra-se no mistério trinitário. Ou se quisermos ainda de outro modo: a fundamentação do agir moral não se encontra apenas na imitação de Cristo, mas também e, talvez, sobretudo, no Espírito de Cristo que liberta (cf. 2Cor 3,17).

Segundo H. Beck⁹⁶, é possível encontrar-se, no horizonte da civilização técnica contemporânea, elementos de contacto que permitem a elaboração de uma pneumatologia que não só seja compreensível, mas também que integre as grandes questões éticas que daqui derivam. De facto, não se há-de opor sem mais o conceito de técnica ou da natureza ao conceito do espírito, dado que, num estágio pré-teológico, estes conceitos complementam-se mutuamente, apontando este último para a integração dos diversos elementos constitutivos de um todo, ou seja, o espírito como potência sintético-constructiva, como princípio de unidade⁹⁷.

Esta concepção do espírito como potência de síntese aparece também ao nível da experiência pessoal e do encontro consigo mesmo, na qual o espírito opera a orientação do Eu para o Tu, sendo, por conseguinte, factor de mediação e de edificação da unidade⁹⁸.

⁹³ *Ibidem* 101.

⁹⁴ Cf. M. KEHL, *Eschatologie* (Würzburg 1986) 197.

⁹⁵ Cf. F. A. PASTOR, *O Reino e a História* 47.

⁹⁶ Cf. H. BECK, *Geist und Technik*, in *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* 289-302.

⁹⁷ Cf. *ibidem* 296.

⁹⁸ Cf. *l. cit.*

Estes dois exemplos bastam para se captar, mesmo num estádio pré-teológico, como o espírito conota, originalmente, esta unidade de sentido inerente ao íntimo das coisas e que define e determina a pluralidade exterior de aspectos da realidade. O espírito imprime ao íntimo não captável empiricamente da realidade um movimento dinâmico de transcendência em ordem à configuração perfeita das coisas, quer ao nível da evolução cósmica, quer ao nível da história humana⁹⁹.

Também W. Pannenberg¹⁰⁰ procura determinar o modo de relação que se dá entre Deus e o homem, ou seja, a problemática em torno da experiência de Deus, a partir da compreensão da vida no seu carácter extático ou de transcendência. Em antropologia o sentido da vida humana encontra-se, segundo W. Pannenberg, na experiência, extática, ou seja, na auto transcendência. É aqui, quer no carácter extático da vida quer na *auto-transcendência* do homem, que se dá o ponto de contacto com o Espírito: “o homem deve transcender-se, para que a si mesmo se encontre”¹⁰¹.

A partir destes elementos de uma pneumatologia pré-teológica poderá ver-se em que medida uma pneumatologia teológica poderá contribuir no sentido de uma ética espiritual¹⁰² na era tecnológica e nomeadamente no que respeita em primeiro lugar à afirmação da prioridade do ser e relativização das formas; ultrapassagem dos extremos aporéticos representados, por um lado, pelo individualismo liberal e, por outro, pelo colectivismo socialista, em ordem à instauração de uma relação social de solidariedade partilhada; finalmente, a ultrapassagem de uma concepção ética baseada sobre o dever em ordem a uma ética da realização, querendo com isto apontar-se para um tipo de relação que integre todos os elementos que compõem o todo, quer da realidade cósmica, quer da história da humanidade, quer da história pessoal, num processo de integração que só

⁹⁹ Cf. *ibidem* 298.

¹⁰⁰ Cf. W. PANNENBERG, *Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist*, in *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* 176-190.

¹⁰¹ *Ibidem* 185. Mas se é verdade que a moderna antropologia entende o homem como transcendência, este conceito, ao nível da reflexão filosófica poderá entender-se como simples *Da-Sein*, ou seja, uma indefinida disponibilidade à revelação do Ser. Só à luz da teologia é que esta transcendência filosófica encontra a sua verdadeira orientação, na medida em que o *para onde* da transcendência se revela como Mistério Pessoal de comunhão trinitária. Cf. W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* (Göttingen 1968 3. Auf.).

¹⁰² Cf. H. BECK, *Geist und Technik* 299-302.

ao nível de uma consideração do espírito, mesmo ao nível pré-teológico, será possível alcançar.

É nesta direcção que vai o ensaio de H. R. Müller-Schwefe que vê a pneumatologia como doutrina da acção¹⁰³. A questão que se coloca é esta: no contexto da moderna compreensão da ciência não como teoria, mas como instrumento de domínio e de transformação do mundo, e também da teologia, não tanto como ciência especulativa, mas como ciência prática que tem a práxis como objectivo, neste contexto como compreender a relação entre o Espírito Santo e a razão especulativa?

Um equacionamento teológico desta questão é possível ir inspirar-se, para lá da teorização filosófico-teológica da relação teoria-práxis¹⁰⁴, na tradição trinitária do ocidente, a qual, ao insistir na processão do Espírito do Pai e do Filho (filioque), insiste também na acção do Espírito no que respeita ao processo da santificação e da transformação do homem e do

¹⁰³ Cf. H. R. MÜLLER-SCHWEFE, *Produktive Vernunft oder weltverwandelnder Gottesgeist? Pneumatologie als Lehre vom Tun*, in *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* 275-288.

¹⁰⁴ O equacionamento da relação teoria-práxis adquiriu nova actualidade nos tempos modernos, quando a acentuação da práxis significa, em muitas correntes, que a realidade no seu todo está inacabada e aberta e, por conseguinte, dada como tarefa à intervenção, quer na forma de práxis social quer na forma de práxis política, que visa a alteração do sistema de relações sociais. A relação teoria-práxis está actualmente impregnada pela interpretação do materialismo histórico marxista, o qual pretende fornecer uma explicação da evolução social de tal modo envolvente que se estenda não só à origem, mas também ao contexto de aplicação da teoria mesma. A teoria funciona como catalisador dos contextos analisados da vida social, fornecendo quadros de interpretação a partir dos quais a práxis transformadora é possível. Cf. J. HABERMAS, *Theorie und Praxis* (Frankfurt a. M. 1971 4. Auf.) 9-11. A visão do mundo que está aqui presente considera a plenitude do homem e da sociedade a partir do homem e da sociedade mesma, concepção que teologicamente não é possível aceitar. Como há-de então fundamentar-se teorético-cientificamente a teologia no horizonte da práxis? Cf. W. KASPER, *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, in W. KERN (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* 4 (Freiburg 1988) 242-250. Uma primeira via poderá ser a de entender a teologia, como ciência da fé, no interior da inteligibilidade do acto mesmo da fé. O primado não se encontra nas afirmações doutrinárias, mas na *práxis da fé vivida* e vivamente testemunhada. Uma outra via será a de recuperar o conceito aristotélico de práxis que a vê como comunicação no interior de uma comunidade de linguagem, como possibilidade do conhecimento da verdade. O pressuposto do conhecimento da verdade teológica será então a comunidade de linguagem e de comunicação, isto é, a Igreja. Esta comunidade de comunicação na fé distingue-se de todas as outras comunidades de linguagem pelo seguinte: ela parte da realidade já dada da reconciliação universal em Jesus Cristo e que, no Espírito Santo, perdura na história, se bem que sob as condições de um mundo ainda não totalmente reconciliado.

mundo, processo este que tem o seu início no mistério da Encarnação. Com isto pode de certo modo dizer-se que a tradição pneumatológica ocidental possui em si mesma um carácter eminentemente prático, no que se distingue da oriental, mais contemplativa, mais doxológica, em suma. A própria liturgia exprime este aspecto concreto e transformador da acção do Espírito na consagração dos dons nos quais se dá sacramentalmente esta transformação do mundo: “No Espírito o mundo torna-se transparente para a eternidade”¹⁰⁵.

Então, se considerarmos que o Espírito Santo só indirectamente é que se conhece através da sua acção na criação e na história, conduzindo a criação e a história à sua perfeição e verdade total, rompendo a auto-oclução dos corações à comunhão trinitária e fraterna, gerando unidade e solidariedade com o mundo onde quer que o homem sofra, abrindo a história à sua dimensão transcendente e escatológica, que não é propriamente a uniformidade de uma unidade monádica, mas a unidade pericorética da *koinonia* das Pessoas¹⁰⁶, se é esta a acção que caracteriza o Espírito e pela qual Ele se dá a conhecer, então a pneumatologia e a teologia trinitária propriamente ditas podem e devem ser entendidas como ciência que diz respeito à acção, como ciência prática.

Até aqui falámos da vertente do amor, do amor concreto e prático que se manifesta no compromisso e no serviço para com o próximo, tema que deriva directamente ou que se prende directamente com o mistério trinitário e com o mistério do Espírito Santo. Mas se é certo que o amor deve ser verdadeiro, a verdade, por sua vez, há-de ser amorosa. E a acção do Espírito conduz os discípulos de Cristo à verdade total, aquela verdade que liberta.

Aqui se nota uma vez mais a dimensão prática da teologia e do seu logos próprio, pois não há nada mais prático e eficaz do que o encontro com a verdade que liberta. É assim, sob este tema da lógica e da verdade, que H. U. von Balthasar desenvolve a pneumatologia¹⁰⁷.

Segundo a Escritura, o Espírito Santo é o Espírito da verdade, o qual, quando vier, há-de conduzir os discípulos à verdade total. Não falará de si próprio, mas do que escutar e há-de anunciar o que está para vir (cf. Jo 16,13).

¹⁰⁵ Cf. H. R. MÜLLER-SCHWEFE, *Produktive Vernunft* 280.

¹⁰⁶ Cf. E. ZWICK, *Geschichte in Gott? Ein Versuch zur Begründung der Eigenwertigkeit von Geschichte: Eine Untersuchung über das Spannungsfeld von Trinität und Geschichte* (Sankt Ottilien 1987) 187.

¹⁰⁷ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit* (Basel 1987).

Está aqui enunciada a relação estreita entre o Espírito e o Logos, entre o Espírito e a Verdade, não só no sentido de Ele dar testemunho da Verdade, mas mesmo de se identificar com ela: “O Espírito é a Verdade” (1 Jo 5,6).

Este testemunho da verdade não é uma simples doutrina ou ensinamento, mas sim a profundidade viva do acontecimento entre o Pai e o Filho no qual o Espírito introduz. E este espaço entre o Pai e o Filho no qual o Espírito introduz é em certa medida Ele mesmo, pois Ele é o Amor entre o Pai e o Filho e, ao mesmo tempo, o fruto e, por conseguinte, também a testemunha deste Amor¹⁰⁸.

A verdade total consiste na revelação de Deus pelo Filho na plenitude inesgotável da sua universalidade¹⁰⁹. A abertura do espaço do amor entre o Pai e o Filho acontece no Filho através da sua oblação ao mundo; de um modo correspondente, a introdução do Espírito neste espaço de amor aberto, que é a verdade, é também a oblação do Espírito àqueles que acolhem o seu testemunho¹¹⁰. É pelo Espírito que é possível conhecer quem é o Pai e quem é o Filho em cuja intimidade o mesmo Espírito introduz. Então, se o Espírito conduz à verdade total, então é também o Espírito quem santifica¹¹¹. A santificação-salvação será nem mais nem menos a introdução à comunhão trinitária, no horizonte da Igreja como lugar da presença do Espírito, aberta à comunhão com o mundo.

Nesta perspectiva poderá ver-se melhor que conseqüências poderão retirar-se, em termos práticos, a partir da antropologia cristã entendida como antropologia pneumatológica, isto é, por outras palavras, quais as incidências terapêuticas da revelação central do Deus trinitário como mistério de Amor e de Comunhão.

Segundo B. J. Hilberath¹¹², é no Espírito Santo que a questão sobre a relevância terapêutica da antropologia cristã encontra o seu momento de resposta, pois é n’Ele que a vida em plenitude, que é Deus mesmo em comunhão trinitária, se torna acessível ao homem. Tal pneumatologia poderia articular-se à volta de duas coordenadas: a atitude oblativa de quem já não vive para si próprio, na medida em que o homem pneumático é o homem pró-existente que está aí para os outros; a convicção de que a possibilidade da existência como pró-existência só é possível, porque o

¹⁰⁸ Cf. *ibidem* 13-14.

¹⁰⁹ Cf. *ibidem* 65.

¹¹⁰ Cf. *l. cit.*

¹¹¹ Cf. *ibidem* 67.

¹¹² Cf. B. J. HILBERATH, *Heiliger Geist - heilender Geist* (Mainz 1988) 30-31.

Espírito de Deus, o seu Espírito Santo que santifica, se tornou o princípio vital daqueles que O acolhem¹¹³, princípio vital, fonte de vida¹¹⁴ nos mais diversos contextos de relação e fonte de comunhão, de comunhão que o mesmo Espírito essencialmente é. Em Sto. Agostinho a característica essencial do Espírito Santo é ser comunhão do Pai e do Filho. O seu carácter específico é ser unidade. O Espírito Santo é *communio*¹¹⁵. Ele é a unidade que Deus a si mesmo se oferece. Então, se o próprio do Espírito é ser *communio*, então *espiritual* tem a ver com reunificante, comunicante. *Communio* aparece então como elemento constitutivo do nome do Espírito Santo. Quer dizer que só quem sabe quem é o Espírito Santo pode saber o que o Espírito significa. E n'Ele é que é possível perceber que o mistério de Deus e o mistério do homem sejam mistério de comunhão: em Deus, como mistério de plenitude de Amor transbordante; no homem, como apelo de transcendência e como êxtase para o Espírito do Amor e da Verdade.

JOSÉ JACINTO FERREIRA DE FARIAS

¹¹³ Cf. *ibidem* 31-37.

¹¹⁴ Cf. CH. SCHÜTZ, *Einführung in die Pneumatologie* 226-248.

¹¹⁵ Cf. J. RATZINGER, *Der Heilige Geist als Communio* 223-238.