O conceito de Deus na Teologia Fundamental

João Duque

Faculdade de Teologia (UCP) – Braga

Habitualmente, liga-se o conceito (cristão) de Deus ao âmbito específico do conteúdo da fé (*fides quae creditur*) e, por extensão, ao trabalho hermenêutico da respectiva compreensão e elaboração sistemática, o que parece corresponder especificamente à Teologia Dogmática. A Teologia Fundamental, por seu turno, ocupar-se-ia mais explicitamente com questões formais (*fides qua creditur*), ligadas à estrutura do acto crente e à correspondente teologia, assim como à própria estrutura epistemológica da teologia, em geral. É claro que esta divisão não é tão taxativa como pode parecer, à primeira vista, cruzando-se muitas vezes as questões relacionadas com a forma e as questões relacionadas com o conteúdo. Seja como for, certa clarificação epistemológica destas duas grandes áreas da Teologia Sistemática implica assumir, de certo modo, esta ordenação diferenciadora entre dimensão formal e dimensão material da relação à fé cristã.

Da minha parte, assumindo essa distinção — embora de modo muito mitigado, como se verá ao longo da exposição que se segue — pretendo explorar as consequências de uma reflexão teológica sobre o conceito (cristão) de Deus — área de especial predilecção, na reflexão teológica do homenage-

ado — para a dimensão formal da teologia, considerada como Teologia Fundamental. Com esse fim, desenvolverei as minhas ideias em quatro passos fundamentais, através dos quais penso poder chegar a conclusões suficientemente justificadas: partirei do debate sobre a *possibilidade* de um conceito de Deus (1); prosseguirei com o questionamento acerca da *verdade* desse conceito, que coloca a questão do verdadeiro Deus (2); tudo isso não pode iludir a questão da *origem* desse mesmo conceito (3); e, consequentemente, a questão do *conteúdo* do conceito originado, numa proximidade clara com a Teologia Dogmática, mas pretendendo apenas salientar o seu significado para a Teologia Fundamental (4); na conclusão, procurarei deixar claro, em que medida os pontos anteriores constituem elementos básicos em qualquer Teologia Fundamental.

A apologética tradicional, assim como a Teologia Fundamental que lhe sucedeu, costumam concentrar-se, se genericamente assumirmos a sua divisão em *demonstratio religiosa, demonstratio christiana e demonstratio catholica*, na questão da Revelação, como fonte da fé — seja analisando essa fonte como fenómeno, enquanto tal, seja analisando o seu centro, enquanto revelação de Deus em Jesus Cristo; na análise da Fé, como acto e quanto à sua credibilidade; nas mediações duma e de outra, com especial saliência para a dinâmica de testemunho que constitui a Igreja (em sentido subjectivo e objectivo). A estes aspectos, poderíamos acrescentar questões epistemológicas da teologia propriamente dita. A questão de Deus e do respectivo conceito caberia, quando muito, nos denominados *praeambula fidei*, de cariz essencialmente filosófico e, por isso, só derivadamente pertencentes à Teologia Fundamental. Talvez por isso, grande parte das abordagens teológico-fundamentais das últimas décadas quase ignora a questão de Deus e do respectivo conceito, pelo menos quanto à sua abordagem explícita e directa. Excepcionalmente, nos últimos anos, a questão tem sido introduzido, até com alguma centralidade, em certos projectos particulares de Teologia Fundamental[1]. É no seguimento desses projectos que eu me proponho, aqui, abordar a questão, como simples contributo mais.

[1] A título de exemplo, refiro simplesmente: P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di Teologia Fondamentale*, Brescia: Queriniana, 1996; J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Frieburg i. Br.: Herder, 2000; P. Hofmann, *Die Bibel ist die erste Theologie. Ein fundamentaltheologische Ansatz*, Paderborn: Schöningh, 2006.

1. Da possibilidade

Henri de Lubac, num texto que claramente se situa no contexto da Teologia Fundamental — como o próprio título revela (*Sur la foi*) — refere-se ao que denomina "paradoxo dogmático" do seguinte modo: "Antigamente dizia-se: afirmar Deus é ultrapassar as forças do espírito. Agora diz-se, de preferência: é o próprio conceito de Deus que é um pseudo-conceito; como é que o próprio Deus é pensável?"[2]

Walter Kasper, mais recentemente, num texto claramente situado no âmbito da Teologia Dogmática, precisamente no interior da reflexão sobre o Mistério do Deus Uni-Trino, coloca a questão do seguinte modo: "Será Deus uma palavra com sentido, no interior da nossa linguagem? Ou teremos que, perante a dimensão mística da nossa experiência, em última instância, silenciar? Com a resposta a esta questão aguentam-se ou caem o anúncio e a profissão de fé da Igreja; e, com estes dois elementos, aguenta-se ou cai a possibilidade da Teologia, enquanto discurso racional, mediado linguisticamente, sobre a fé cristã"[3]. Dificilmente encontraríamos, num tratado de Teologia Fundamental, uma afirmação tão evidentemente pertinente para o âmbito fundamental-teológico.

Compreende-se, por aqui, antes de mais, que as fronteiras entre Teologia Fundamental e Teologia Dogmática são ténues, o que implica que o conceito de Deus não seja tema exclusivo da segunda; e compreende-se, sobretudo, que a questão primeira da Teologia — teórica ou prática — é, precisamente, a questão da pensabilidade e da dizibilidade de Deus. Questão que é única e una, partindo da estreita união entre pensamento e linguagem. Portanto, a primeira questão da Teologia Fundamental é a questão da própria possibilidade do conceito de Deus — enquanto pensamento e enquanto palavra.

Na Teologia do séc. XX, terá sido Eberhard Jüngel, na sua obra magistral *Deus como mistério do mundo*, quem abordou este assunto de modo mais completo. Na sua perspectiva, a forma como a modernidade tem pensado o conceito de Deus, na tradição de Descartes, introduz o próprio pensamento humano e a respectiva elaboração do conceito, enquanto *cogito* do

[2] H. de Lubac, *La foi chrétienne*, Oeuvres Complètes V, Paris: Cerf, 2008, 418.
[3] W. Kasper, *Der Gott Jesu Cristi*, 3ª Ed., Mainz: Matthias Grünewald, 1995, 116.

auto-fundamentado «eu penso», entre essência e existência de Deus. O que conduz a que essa existência seja pensada apenas em termos de fundamentação do nosso pensamento (o que passa a determinar a essência). Daí resulta a conclusão fitcheana de que pensar adequadamente a existência de Deus exige a impossibilidade de pensar a sua essência; mas resulta também a afirmação feuerbachiana de que só podemos pensar a essência, não a existência de Deus, uma vez que esta se transforma na aplicação daquela ao ser humano; consequência máxima deste percurso é a afirmação nietzscheana da impossibilidade humana de pensar Deus, quanto à sua essência e quanto à sua existência.

"Fichte está tão certo da existência de *Deus*, que se considera obrigado a contestar a sua *pensabilidade*…«Torna-se assim claro que, logo que se faça de Deus um objecto de um conceito, ele deixa, precisamente por isso, de ser Deus, isto é, de ser infinito»"[4].

Para Feuerbach, Deus é a ideia limite do pensamento humano. Mas, "enquanto ideia, Deus é um, melhor dito, o verdadeiro produto do pensamento. O pensamento é, ao mesmo tempo, um criador, e Deus é a sua suprema criatura (ratio creatrix divinitatis!), com cuja criação a capacidade criadora do criador se esgota… Mais do que Deus, o pensamento nada pode pensar"[5].

Para Nietzsche, no extremo do processo, Deus, "enquanto aquilo, maior do que o qual nada pode ser pensado, torna-se, por si mesmo, impensável, porque está fora das fronteiras da pensabilidade, limitada pela vontade"[6]. A impensabilidade de Deus torna-se, assim, em máxima manifestação do respeito pelos limites do ser humano — e não do respeito pela infinitude de Deus, como pretendia Fichte. Mas este seria, segundo Jüngel, apenas um extremo de um processo unitário, precisamente a tentativa moderna de pensar Deus nos limites do *cogito* que se auto-fundamenta.

Ora, é precisamente na inversão desta auto-fundamentação que Jüngel encontra a solução para o problema. É que a pensabilidade de Deus não resultará desse *cogito* auto-fundamentador, mas da capacidade de o pensamento receber a fundamentação a partir do exterior. Exterior esse, cuja

[4] E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 6ª Ed., Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992, 170.184, com citação de J. G. Fichte, *Gerichtliche Verantwortungsschriften*, Fichtes Werke vol. 5, ed. por J. H. Fichte, Berlin 1845 (1971) 265.

[5] E. Jüngel, *op. cit.,* 194.

[6] Ibidem, 198.

alteridade se manifesta na alteridade da palavra. Assim, não fica descartada a pensabilidade de Deus, mas é simplesmente conduzida ao seu verdadeiro lugar: a palavra que interpela (*anspricht*). Logo, a questão da pensabilidade de Deus, básica para a possibilidade do seu conceito, está intimamente ligada à questão da sua dizibilidade. Mas, em que palavras pode Deus ser dito? E poderá *ser dito*?

Se Deus fosse objecto da nossa linguagem — mesmo que fosse o seu objecto supremo — passar-se-ia o mesmo que com o pensamento: ele seria a máxima criação da nossa palavra. Mas, a pensabilidade de Deus na palavra pressupõe a dimensão interpelativa da palavra, que interrompe precisamente o pensamento auto-fundamentador. Nesse sentido, a palavra, a partir da qual Deus se torna pensável, é a palavra do próprio Deus, que interpela o ser humano, interrompendo a sua auto-segurança e inaugurando uma nova segurança: precisamente a segurança da fé. Assim, é a vinda de Deus até ao ser humano, na sua palavra, que instaura a possibilidade primeira da palavra sobre Deus — analógica — a qual é adequada expressão do pensamento sobre Deus: do conceito de Deus. A palavra de Deus aos humanos é, portanto, condição de possibilidade da palavra dos humanos a Deus e dos humanos sobre Deus — também e primordialmente, condição de possibilidade do próprio conceito de Deus.

Mas serão todos os conceitos de Deus igualmente verdadeiros, desde que pretendam corresponder à sua palavra? A questão da verdade do conceito implica a abordagem de mais alguns elementos ainda.

2. Da verdade

Jean-Luc Marion, não sem clara e assumida influência de Jüngel, conduz a discussão sobre o conceito de Deus para o âmbito de uma interessante distinção entre ídolo e ícone. Essas serão, de facto, as duas modalidades fundamentais da (pretensa) relação do ser humano com o divino.

Segundo o modo idolátrico, o ponto de partida do processo relacional é o próprio ser humano, cuja perspectiva é determinante do todo. Nesse sentido, a envergadura da visão depende de quem vê. Portanto, aquilo que é constituído idolatricamente como objecto de visão é sempre já medido segundo as medidas desse mesmo acto de ver, que são as medidas do sujeito

que vê. O objecto de visão não passa, por isso, de um espelho invisível, cuja invisibilidade reenvia sempre para a visibilidade do sujeito. Este, no ídolo, apenas se revê a si mesmo, enquanto projectante e projectado. Em realidade, tudo começa e termina no próprio sujeito.

Transposta esta dinâmica para o conceito, este nada mais seria do que reflexo do pensamento que o origina e, portanto, feito à medida do sujeito desse mesmo pensamento. Enquanto conceito de Deus, se construído idolatricamente, seria precisamente a negação de Deus, pois implicaria a redução de Deus ao horizonte do visível (do pensável), que é o ângulo de visão e de pensamento do sujeito.

Mas há um outro modo de ver, precisamente aquele em que o ver vai além do visível, não para outro visível, mas na abertura para o invisível. Esta modalidade, contudo, implica um ponto de partida absolutamente diferente do do ídolo. É que o que torna possível o ícone — ou o modo icónico de ver e de pensar — não é propriamente o ver, mas antes aquilo que se vê. Porque, o que se vê, em realidade, adquire a sua visibilidade não por ser visto, mas por ver. É que, se podemos ver o ícone como ícone, é porque somos por ele originariamente vistos. O invisível que, na visibilidade do ícone, nos contempla, é que permite que, nessa mesma visibilidade, vejamos para além do primeiro visível, superando, à partida, o efeito de espelho. Então, aquilo que, no ícone, acontece, não é a reflexão projectada do sujeito da visão, mas a presença de uma alteridade que habita e transcende, ao mesmo tempo, a visibilidade.

Esta presença do outro que, na imagem icónica, nos olha e, nesse olhar, nos interpela, constitui, em Marion, uma espécie de cruzamento entre a noção de rosto, proposta por Emmanuel Levinas, e a noção de palavra interpeladora, proposta por Jüngel. Transposta esta chave de análise para a questão do conceito de Deus, poderíamos considerar a hipótese de um conceito icónico, como o único modo de conceber Deus, sem o tornar mera projecção de um processo idolátrico. Marion admite, claramente, a dificuldade de constituição de tal conceito. Aliás, o seu modelo de análise, na alternativa entre ídolo e ícone, surge precisamente para compreender a elaboração metafísica do conceito de Deus. E se um dos problemas fundamentais da tradição metafísica foi o da redução da realidade ao conceito, então a aplicação desse problema a Deus implicará, inevitavelmente, uma redução idolátrica de Deus ao conceito que metafisicamente elaboramos

dele. O ídolo seria, aí, completo. "O conceito, como o ídolo, produz uma presença sem distância do divino, num deus que nos reenvia a nossa própria experiência ou pensamento, suficientemente familiar, para que nós dominemos sempre o seu jogo"[7].

Mas se, como admite o próprio Marion, a distinção entre ídolo e ícone não reside nos objectos, enquanto tais, mas no modo da nossa relação a eles, então o que está em jogo, relativamente ao conceito de Deus, não é o conceito em si, mas, antes de mais, o modo da sua constituição e, correspondentemente, os modos como com ele nos relacionamos. Esses modos podem ser, isso sim, idolátricos ou icónicos. E a condição primeira para a verdade do conceito de Deus é que seja constituído e acolhido iconicamente. Caso contrário, passa a ser uma contradição em si mesmo. Fica, portanto, como possibilidade de critério primeiro, em relação ao verdadeiro conceito de Deus — e, por isso, aquele que possibilita a *sua* pensabilidade e dizibilidade — a compreensão do conceito como um ícone, em permanente superação do fascínio do ídolo. Marion, ele mesmo, mantém em aberto, apesar da sua crítica à elaboração conceptual, esta possibilidade: "…o conceito não poderia funcionar, também e antes de tudo, como um ícone, no sentido em que, tal como o ícone, oferece a figura do invisível?"[8].

Da minha parte, proponho que, para além deste critério básico — nunca descurável — se pense a verdade do conceito de Deus a partir, precisamente, de uma determinada modalidade icónica da sua constituição: a origem do conceito de Deus (porque esse conceito é já sempre resultado de uma *revelação*) a partir de uma história particular, que por isso denominamos história da salvação, enquanto história da revelação. Completar-se-ia, assim, a intenção fundamental da tradicional *demonstratio religiosa,* já no seu eixo de articulação com a *demonstratio christiana*.

3. Da origem

A tradição da modernidade — na sequência, sem dúvida, de determinada tradição metafísica anterior — tem tido muita dificuldade em compreender e aceitar a possibilidade da constituição do conceito de absoluto, no interior das circunstâncias contingentes do processo histórico. A univer-

[7] J. L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris: Grasset, 1977, 24.
[8] Ibidem.

salidade e incondicionalidade desse conceito parecem exigir que a sua constituição — enquanto conceito, note-se, e não enquanto realidade que o origina — num processo histórico-particular de revelação seja possível. Nesse sentido, chegaram a opor-se as verdades da razão às verdades da história (com tendência para fazer das primeiras o único juiz sobre as segundas). Ora, implicando o conceito de Deus a universalidade e incondicionalidade referidas, esse seria o caso máximo de conflito entre razão e história — o que originou, na modernidade, a oposição da religião da razão à religião revelada.

A apologética, na tentativa de salvaguardar a verdade do conceito de Deus revelado na história, procurou fazê-lo, abandonando essa história, isto é, procurando modos de demonstração «racional» (segundo a modalidade moderna da racionalidade) para conseguir salvar esse conceito perante o tribunal da razão. Utilizou, para isso, sobretudo duas modalidades: a da razão transcendental, no sentido da transcendentalidade kantiana, concentrada no sujeito do conhecimento; ou a da razão objectiva, no sentido da modalidade empírico-científica da demonstração racional.

Mais recentemente, Hansjürgen Verweyen, no seu extraordinário tratado de Teologia Fundamental intitulado *A última palavra de Deus*[9], pretende precisamente analisar as condições de possibilidade de que essa palavra definitiva — o que significa, absoluta — se dê em circunstâncias da (relativa) particularidade histórica. Mas, em certo sentido, não leva a questão às suas últimas consequências, concentrando-se numa argumentação de perfil transcendental, como condição prévia à compreensão dessa incondicionalidade na história. Que, no caso, assuma o modelo da filosofia fitcheana da liberdade é sintomático, mas acaba por garantir a verdade da revelação histórica a partir de uma chave de racionalidade que não é necessariamente histórica, mas claramente transcendental, em certo sentido *a priori* em relação a toda a realização histórica. E só essa chave filosófica, que conjuga metafísica com hermenêutica, é que permitiria compreender e fundamentar a pretensão de verdade da revelação histórica.

Ora, a exigência da revelação histórica como origem — por isso, de certo modo, como fundamento — convoca-nos a pensar de outro modo a própria racionalidade. É essa a tarefa que se propõe Peter Hofmann, que recentemente lançou um projecto próprio de Teologia Fundamental. Se-

[9] H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Dusseldorf: Patmos, 1991.

gundo o jovem teólogo alemão, os modelos transcendentais — que partem da análise transcendental do sujeito, sobretudo na constituição *a priori* da liberdade e do conhecimento — embora abordem correctamente a abertura do humano para Deus e salvaguardem, nesse sentido, a correcta dimensão universal e absoluta do conceito de Deus assim pensado, "perdem de vista a dimensão «categorial», o histórico e o objectivo"[10]. Por seu turno, a racionalidade objectivante ou empírica, embora salvaguarde a referência à história real, categorial, limita-se a registar tudo como factos, fazendo assentar a verdade apenas na factualidade. Todo o tipo de exigência não passa de um facto, comprovável como tal — ou, então, não pode reivindicar verdade.

A tese de Hofmann é que a razão histórica pode conjugar estes dois modelos, evitando os problemas de cada um. Essa razão parte do princípio de que toda a racionalidade possui uma história e toda a história possui uma racionalidade. Assim também a racionalidade do conceito de Deus e a história da sua revelação. "O *absoluto* (*¨das Letztgültige*) tem que se deixar *compreender como dado histórico*, caso contrário não é possível compreendê-lo, nem historicamente (filosoficamente, pura e simplesmente) nem histórico-salvificamente (teológico-sistematicamente). E porque é histórico, não é possível, naturalmente, demonstrar, dedutivamente, que é válido. Mas porque é racional e válido, então também é percepcionável historicamente"[11]. Pretende-se, assim, superar o famoso «largo fosso» entre razão e história, a que se referia Lessing.

A partir da posição de Hofmann podemos compreender, claramente, que não se trata, quando se fala de revelação histórica do conceito de Deus, de reduzir esse conceito a mera elaboração contextual, numa história particular, cuja verdade apenas é válida para um grupo particular. Este contextualismo, inspirado nos famosos «jogos de linguagem» de Wittgenstein, possui forte atractivo para muitos teólogos contemporâneos, que acabam por se referir à fundamentação da verdade do conceito apenas em termos de intra-textualidade, ou seja, em termos de consenso e de coerência interna[12]. O valor do impulso dado por Verweyen à Teologia Fundamental, sobretudo em contexto alemão, prende-se precisamente com o facto de

[10] P. Hofmann, *op. cit.*, 28.

[11] Ibidem, 29.

[12] Ver, como exemplo, a influente obra de G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press, 1984.

tornar claro, novamente, que o seu «objecto» — enquanto, em última instância, Deus e a sua verdade — implica sempre uma abordagem transcendental e, por isso, não pode limitar-se ao particularismo de uma afirmação ou mesmo de uma gramática interpretativa.

Nesse mesmo sentido, Hofmann tem razão quando aponta o caminho da racionalidade histórica, não como alternativo à racionalidade subjectivo-transcendental ou à racionalidade objectivo-empírica. De facto, a origem histórica do conceito de Deus não invalidada que esse conceito exija certa forma de transcendentalidade e certa forma de objectividade: Deus é origem e fim de toda a realidade, sendo o seu sentido, e é, enquanto tal, um ser pessoal que corresponde ao seu conceito — porque, primeiro, o conceito lhe corresponde; não é simples nome de um sentido particular, subjectivo ou colectivo, nem simples índice de uma projecção da experiência subjectiva. Mas, sendo transcendentalmente universal e objectivamente outro, em relação à experiência humana, a sua universalidade e objectividade não são dadas *a priori*, por um processo dialéctico-conceptual. Seria, desse modo, puro ídolo da capacidade humana de conceptualização — como vimos, no interior da crítica moderna. A universalidade e objectividade de Deus, que exigem um discurso transcendental e objectivo, são elaboradas, *a posteriori*, a partir da revelação histórica do seu conceito. Porque o Deus revelado na história da salvação — centralmente, em Jesus Cristo — é o Deus verdadeiro, então é universal e incondicionalmente Deus, na sua diferença em relação ao mundo e aos humanos. Por isso, a teologia cristã centra-se, permanentemente, no Deus revelado e presente em Jesus Cristo. A *demonstratio christiana* é, nesse sentido, um dos irrecusáveis núcleos da Teologia Fundamental. Mas esta parte da racionalidade historicamente constituída pelo próprio processo de revelação, e não de uma racionalidade prévia qualquer. Partindo da sua racionalidade própria, entra então em diálogo e debate com outras modalidades de racionalidade, para melhor formular e melhor compreender a sua racionalidade específica, no debate público das racionalidades.

Mas, para a Teologia Fundamental cristã não é simplesmente importante o conceito de Deus, enquanto tal e em abstracto, nas dimensões referidas. Chegou o momento de colocar a questão sobre o conteúdo concreto desse conceito, cuja possibilidade, cuja verdade básica e cuja modalidade de constituição foram até aqui brevemente abordadas.

4. Do conteúdo

Antes de mais, para evitar falsas separações, é preciso salientar que, no conteúdo do conceito judaico-cristão de Deus, são dadas e assumidas todas as outras dimensões (a possibilidade do conhecimento — contra o absoluto agnosticismo — a verdadeira noção de Deus — contra todos os modos de idolatria — e a forma de acesso — contra o abstraccionismo a-histórico das construções dialécticas *a priori*). Mas, para além destes elementos, o conteúdo do conceito cristão de Deus pode resumir-se no qualificativo genérico de *monoteísmo trinitário*. Pretendo, portanto, retirar aqui consequências teológico-fundamentais do significado desse qualificativo.

O monoteísmo bíblico parte da experiência de Deus numa história particular e é, por isso mesmo, um monoteísmo *concreto*, não a pura percepção teórica de um princípio universal do ser. Não é, contudo, mera monolatria, sob a forma de relação exclusiva de um povo particular com um Deus particular, no interior de uma pluralidade de povos e dos respectivos deuses. Um dos elementos fundamentais, como ponto de chegada da progressiva compreensão monoteísta do povo de Israel, é a compreensão de que o Deus da aliança com Israel é o único Deus, por isso universalmente criador e universalmente fundamento de tudo o que existe. A universalidade de Deus é, por isso, uma das características fundamentais do conceito bíblico de Deus.

Tal universalidade, contudo, não é idêntica à universalidade abstracta do conceito puramente filosófico de Deus, mas uma universalidade de relação pessoal entre Deus e o mundo, sobretudo entre Deus e os humanos. O que implica, por outro lado, que também não se trate de uma universalidade panteísta, da identificação totalitária de Deus com tudo aquilo que existe. A transcendência relacional de Deus, em relação à criação, salvaguarda, ao mesmo tempo, a não-divinização da criação, em nenhum dos seus elementos, e a relação dessa criação ao seu criador, como fundamental modo de ser. Esse modo é o modo do ser-doado pelo Outro diferente — o Outro que «está presete» na criação, ao mesmo tempo que não se confunde com nada daquilo que é. Como tal, o conceito bíblico de Deus implica um modo de relação com Ele que se articula sempre numa experiência concreta e particular, sem deixar de ser uma experiência transcen-

dental ou universal-originária. Ao monoteísmo bíblico corresponde, pois, a categoria do *universale concretum*[13].

Mas, como pode Deus relacionar-se com o mundo e vice-versa, se se trata de «realidades» transcendentes uma à outra? Não ficará Deus dependente do mundo, se assumirmos essa relação — deixando assim de ser Deus? E não ficará, no mesmo movimento, o ser humano subjugado a uma necessidade divina, perdendo portanto toda a sua autonomia de criatura livre?

Nestas questões escondem-se as dimensões apresentadas anteriormente: a da pensabilidade e dizibilidade de Deus, sem anular a sua divindade e sem contradizer a humanidade do nosso pensar e da nossa linguagem; também a da historicidade do próprio conceito de Deus, sem o reduzir a mero produto do dinamismo histórico ou mesmo da subjectividade humana.

Ora, se permanecêssemos num monoteísmo do uno indiferenciado, então seria difícil responder positivamente às questões acima colocadas. Mas o monoteísmo bíblico, sobretudo na compreensão que dele desenvolveu explicitamente o cristianismo, com base na sua revelação em Jesus Cristo, é um *monoteísmo trinitário*. Ou seja, o Deus único é, em si mesmo, relação de diferentes, sem que isso constitua qualquer alternativa à sua unicidade e unidade — pelo contrário, é precisamente essa relação dos diferentes que constitui a sua unidade e unicidade (a sua «essência», como se afirma na tradição teológica latina).

Podemos, então, concluir que o conceito trinitário de Deus — que acolhe Deus como, originariamente e em si mesmo, relação do Pai ao Filho, no Espírito — é a condição originária de possibilidade da relação de Deus ao mundo e deste a Deus; relação essa que é a primeira condição de possibilidade da pensabilidade e dizibilidade de Deus. Sendo esta pensabilidade e dizibilidade, assim como o modo da sua possibilidade, o tema básico de uma Teologia Fundamental, do ponto de vista formal (na medida em que fundamenta a possibilidade da revelação e da fé), então o conceito trinitário de Deus é imprescindível a essa área da teologia.

Entre as muitas referências a essa importância, salienta-se a proposta do jesuíta alemão, Peter Knauer, que coloca no centro de toda a sua Teologia

[13] Para compreender a importância desta categoria na Teologia Fundamental, ver: S. Pié i Ninot, *La Teología Fundamental*, 2001, esp. 274.

Fundamental a categoria da relação. Nesse sentido, pode afirmar, de forma clara e taxativa: "Uma relação real de Deus ao mundo só é possível, se constituir, antes disso, relação de Deus a Deus, do Pai ao Filho. Esta relação é o Espírito Santo"[14]. Tirando disso as consequências teológico-fundamentais — relativamente ao discurso crente e, especificamente, ao discurso teológico — "só uma compreensão trinitária de Deus permite conciliar a afirmação da auto-comunicação de Deus à sua criatura com o reconhecimento da sua absoluta transcendência, incondicionalidade e unicidade"[15].

Ao mesmo tempo, o conceito trinitário de Deus possibilita a Incarnação — e, teologicamente, fundamenta a *demonstratio christina*, como credibilidade da presença absoluta e única de Deus em Jesus Cristo — e possibilita a Igreja — fundamentando, correspondentemente, a *demonstratio catholica* ou a credibilidade da Igreja como mediação salvífica. Porque "o mistério da Igreja consiste no facto de que o Espírito Santo, enquanto amor entre o Pai e o Filho, é o mesmo em Cristo e em nós"[16].

Mas, para além deste estatuto formal da concepção trinitária de Deus, na Teologia Fundamental, existe também uma presença, por assim dizer, material. Esta não se refere apenas a uma condição «transcendental» de possibilidade da própria relação, como fundamento da pensabilidade e dizibilidade de Deus; mais do que isso, refere-se ao modo de conceber Deus em si e, nesse sentido, também ao modo de relação de Deus ao mundo, assim como de relação das próprias criaturas — sobretudo dos humanos. Do «conteúdo» desse conceito de Deus resulta, por isso, uma «ontologia», isto é, um modo de compreensão do real, que se torna o fundamento de toda a elaboração teológica e de toda a vida crente.

Um primeiro elemento a ter em conta, no conceito trinitário de Deus — e na ontologia que lhe corresponde, segundo o modelo icónico — é a relacionalidade. Partindo desse elemento, a identidade da essência (ou substância) não é concebida — nem em Deus, nem no mundo, nem na mútua referência analógica — como alternativa ou independentemente da relação, mas precisamente com base nela. Teríamos, então, uma compreensão relacional da substância. O que equivale a assumir, como pressuposto de toda a elaboração teológica da fé cristã, uma ontologia fundamental relaci-

[14] P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, 6ª Ed., Freiburg i. Br.: Herder, 1991, 114.
[15] Ibidem, 129.
[16] Ibidem, 158.

onal. Não enquanto pressuposto ontológico *a priori* e independente da fé, mas precisamente como pressuposto epistemológico resultante do acolhimento crente do conceito de Deus revelado historicamente. Isso não invalida, contudo, que esse conceito origine uma leitura ontológica do real, que permite situar a base de uma interpretação universal da realidade, como determinante de qualquer teologia cristã — determinação que é tematizada, explicitamente, no contexto da Teologia Fundamental[17].

Uma ontologia teológica relacional implica, por si mesma, uma ontologia da diferença, pois só a diferença permite a relacionalidade. Também a compreensão desta dimensão é claramente originada pelo conceito trinitário de Deus. Em primeiro lugar, a diferença não surge como alternativa ou como oposta à identidade, mas precisamente como forma de identidade. Assim sendo, a própria diferença é a identidade primordial de Deus e, por extensão, de toda a realidade criada. Assume-se, assim, a diferença analógica — em correspondência — entre mundo e Deus e, ao mesmo tempo, toda a diferença no interior do mundo. Em segundo lugar, uma ontologia da diferença é sempre uma ontologia da alteridade, pois nunca o processo de identidade pode resultar de uma superação da diferença. Nesse sentido, é importante a referência ao «terceiro», como momento de toda a relação entre duas diferenças, que não permite a redução dessa mesma relação à identidade unívoca dos sujeitos em relação. Porque o «terceiro» é a abertura da relação para além de toda a possibilidade de redução à identidade. Num certo sentido, a referência ao «terceiro» implica um «adiamento» da identidade, que se dá apenas nesse dinamismo sem fim, no jogo das *três* diferenças. Só isso permite um verdadeiro pluralismo, que não seja mera fragmentação nem puro caminho para uma identidade que o supere, na igualdade de uma forma única final[18].

Por último — pelo menos, na selecção de elementos aqui apresentada — o conceito trinitário de Deus é o fundamento da interpretação do acontecimento central da própria história de Jesus: o seu Mistério Pascal, sobretudo a sua morte na cruz. Sendo, de certo modo circular, essa história que

[17] Como exemplos de uma elaboração dessa ontologia relacional, em perspectiva material, enquanto trabalho específico da Teologia Fundamental, pode ver-se J. WERBICK, *op. cit.*, esp. 120 ss; P. HOFMANN, *op. cit.*, esp. 51ss.

[18] Podem estabelecer-se paralelos, a este nível, com o pensamento da *différance* de Jacques DERRIDA (cf.: *L'écriture et la différance*, Paris 1967; J. VALENTIN, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach J. Derrida*, Mainz: Matthias Grünewald, 1997, esp. 255ss) e com o pensamento da *alteridade* de Emmanuel LÉVINAS.

origina, revelando, esse mesmo conceito, não é menos certo que, ao mesmo tempo, o conceito constitui a chave hermenêutica da correcta (cristã) leitura desses acontecimentos históricos. Situamo-nos, aqui, num âmbito raramente trabalhado em teologia: o tratamento teológico-fundamental da soteriologia[19]. Esse tratamento terá que desenvolver, de modo argumentativo e mesmo apologético, o significado da morte de Deus na cruz e da correspondente redenção da humanidade. Significado esse que, colocado múltiplas vezes sob suspeita — como no caso de Nietzsche, para referir uma das suspeitas mais conhecidas — precisa de ser renovadamente reconsiderado, para escapar à acusação de imunização ideológica ou de construção mítica, com base em esquemas sacrificiais estranhos. Ora, a correcta hermenêutica desse acontecimento — e de toda a noção cristã de salvação — depende da sua leitura trinitária, isto é, com fundamento no conteúdo do conceito cristão de Deus. Porque só aí o acontecimento da cruz pode ser compreendido como acontecimento de realização plena do amor, que é Deus, enquanto doação plena da pessoa. Nesse sentido, o discurso teológico-fundamental deverá afirmar que a "memória de Jesus e os sinais do Espírito são a condição intranscendível que impede a *extenuação mítica* e a *dissolução racionalística* das «metáforas absolutas» [que resultam da interpretação soteriológica da história de Jesus, sobretudo da sua morte] da fé cristológica (que, enfim, é a fé, cuja cifra é a ideia «trinitária» de Deus)"[20].

5. Epílogo

Após este breve percurso, julgo estarmos em condições de tirar algumas conclusões sobre a relação entre o conceito de Deus e o trabalho específico da Teologia Fundamental.

1. Em primeiro lugar, as questões da pensabilidade e dizibilidade de Deus — básicas na consideração da possibilidade do próprio discurso teológico — colocam-nos perante a clara afirmação da insuperável *transcendência* de Deus, em relação ao mundo e em relação à nossa linguagem. Essa

[19] Uma clara excepção, entre outras, pode encontrar-se em: J. Werbick, *op. cit.*, 427ss; nele inspirado, pode ver-se: P. Hofmann, *op. cit*, 45, 93ss.

[20] P. Sequeri, *op. cit.*, 236

afirmação fundamental, que nenhum discurso teológico pode, alguma vez, esquecer, não pode anular, contudo, a própria possibilidade de pensar e dizer Deus, caso contrário estaríamos perante a total contradição ou negação da teologia. Nesse sentido, é importante salvaguardar, ao mesmo tempo, a dinâmica da denominada *teologia negativa* (*apofática*), e a distinção entre essa dinâmica e a negação da teologia. Nesse sentido, a experiência de fé e a respectiva elaboração teológica dependem de uma correcta articulação entre a noção da transcendência de Deus e a noção da sua relação ao mundo.

2. Por isso, a segunda conclusão deste pequeno estudo refere-se à *relacionalidade*, como elemento fundamental do conceito de Deus. Só a compreensão de Deus como relação possibilita pensar, sem o contradizer, a sua relação ao mundo, na salvaguarda da sua transcendência. A sua relacionalidade — que lhe é «imanente», por assim dizer, e que se reflecte no conceito que pensamos e dizemos — é a originária condição de possibilidade da real relação ao mundo, a qual possibilita o próprio conceito «humano» de Deus, sem que este seja mera projecção idolátrica sua.

3. Pressupondo a relação, enquanto origem, e a relação de Deus ao mundo e aos humanos, é possível pensar teologicamente uma *revelação histórica*, dada em acontecimentos particulares, através de pessoas e palavras particulares. Por essa via, compreendemos, também, qual a origem do conceito de Deus, para que esse conceito evite a projecção idolátrica da pura subjectividade. O conceito verdadeiro de Deus é, portanto, aquele que provém do próprio Deus e nos atinge na relação de Deus à nossa história humanamente concreta. Deus-em-si é, ao mesmo tempo, Deus-para-nós, permitindo a mediação conceptual — entre outras — e, portanto, a sua dizibilidade na linguagem humana. Só assim a particularidade histórica pode ser lida em chave universal.

4. A necessidade de uma leitura em termos de *universalidade* é outra das consequências fundamentais da consideração do conceito de Deus na Teologia Fundamental. De facto, não se trata, aqui, do conceito de uma realidade particular, regional, categorial, mas, da referência da nossa categorialidade histórica ao seu fundamento transcendental, por isso universal. O facto de esta transcendentalidade universal não ser pensada *a priori*, a

partir da própria reflexão sobre a pura ideia de Deus, mas sim *a posteriori*, isto é, como elaboração dos elementos do conceito de Deus, revelados historicamente, nada invalida da necessária elaboração de um discurso transcendental em teologia — sob o preço de esta sucumbir ao modelo de mera sociologia ou história da religião (de uma tradição religiosa particular, entre muitas outras).

6. Concentrando-nos mais no conteúdo do conceito cristão de Deus — que é um conceito *trinitário* — estaremos em condições de explorar os elementos da verdade desse mesmo conceito, a que correspondem a verdade da fé e a verdade da teologia (cristãs). Sendo a questão da verdade — sobretudo sob a forma de credibilidade — a questão central de toda a Teologia Fundamental (que exige, precisamente, a sua dinâmica argumentativa-demonstrativa), então a verdade do conceito e Deus, quanto ao seu conteúdo, é nuclear para toda a Teologia Fundamental. Dela depende, fundamentalmente, a verdade das mediações, em todas as suas formas. Basicamente, poderíamos afirmar que, a verdade que corresponde à verdade do Deus uni-trino, presente em Jesus Cristo e no Espírito, sobretudo no acontecimento pascal, é a verdade da relacionalidade das diferenças, segundo a modalidade da doação, enquanto morte de si mesmo para o outro. É neste diferir constante do si-mesmo que a dinâmica histórica é, ao mesmo tempo, realização e adiamento escatológico da plenitude. Nesta e desta diferença é que vive a fé e a teologia.

Esta experiência — simultaneamente categorial e transcendental, para usar nomenclatura rahneriana — é a experiência da relação ao absoluto — à incondicionalidade — como exigência da própria relacionalidade na diferença, que implica a confiança incondicional. Ao mesmo tempo, é uma relação verdadeira, apenas na medida em que salvaguarda a diferença, ou seja, na medida em que se dá analogicamente. Isso é que permite a referência à verdade cristã como referência a uma dimensão incondicional (enquanto interpelação «categórica» da justiça e da verdade mesma), sem que isso anule a autonomia livre do ser humano que acolhe e se refere a essa incondicionalidade. Com esse dinamismo temos definido o dinamismo crente como relação livre e livremente acolhedora, na história particular, de uma interpelação incondicional, por isso transcendente à condicionalidade

do processo histórico[21]. A relação entre liberdade e incondicionalidade, assente na relação de diferenças, encontra o seu fundamento na própria relacionalidade trinitária — que por isso se chama, analogicamente, relação de pessoas.

A questão central da Teologia Fundamental, que se refere à compreensão do dinamismo crente, na relação a um fundamento absoluto, percebido, acolhido e vivido na condicionalidade da história pessoal e comunitária, é assim uma questão que se esclarece — e só assim se esclarece — por referência ao conceito trinitário de Deus. Uma Teologia Fundamental que não tivesse esse conceito como seu pressuposto e seu permanente determinante, não seria uma Teologia Fundamental cristã. Nesse sentido, a racionalidade própria da teologia cristã — na correspondência à respectiva racionalidade crente — fundamenta-se no conceito de Deus, enquanto conceito trinitário. A abordagem teológica dessa mesma racionalidade — tal como é empreendida na Teologia Fundamental — seria impossível, sem o recurso a esse conceito, como seu fundamento originário. Todos os outros recursos podem ser considerados secundários, em relação a esta referência primeira. Porque é esta que a qualifica como teologia cristã.

[21] Esta é a matriz básica da Teologia Fundamental de um grupo de teólogos de Milão, com saliência para Pierangelo Sequeri e Angelo Bertuletti.