

KERYGMA BÍBLICO E ORTODOXIA TRINITÁRIA

Félix Alexandre Pastor
Roma

A problemática debatida no presente estudo poderia formular-se nos seguintes termos: Pode-se afirmar que a linguagem da ortodoxia trinitária tem o seu fundamento no *kerygma* bíblico? Poderia o dogma trinitário ser considerado como explicitação da revelação bíblica, derivada da experiência cristã da fé? Do ponto de vista da ortodoxia trinitária, pode-se considerar a linguagem bíblica semanticamente, relevante e pragmaticamente útil? (1).

- (1) Entre as monografias sobre a temática trinitária no Novo Testamento, cf. J. LEBRETON, *Le Dieu vivant. La révélation de la Sainte Trinité dans le Nouveau Testament* (Paris 1920); J. M. SHAW, *The Christian Gospel of the Fatherhood of God* (London 1924); R. BLÜML, *Paulus und de dreieinige Gott* (Wien 1929); T. PAFFRATH, *Gott, Herr und Vater* (Paderborn 1930); R. A. HOFFMANN, *Das Gottesbild Jesu* (Hamburg 1934); H. KITTEL, *Die Herrlichkeit Gottes* (Göttingen 1934); W. F. LOFTHOUSE, *The Father and the Son* (London 1934); A. SCHLATTER, *Die Liebe Gottes in der Mannigfaltigkeit ihres biblischen Selbstzeugnisses* (Berlin 1935); E. PRUCKER, *Gnosis theou* (Würzburg 1937); E. LOHMEYER, *Das Vaterunser* (Göttingen 1952); A. R. GEORGE, *Communion with God in the New Testament* (London 1953); H. FERET, *Connaissance biblique de Dieu* (Paris 1955); B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (Uppsala 1955); J. HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue* (Neuchâtel 1959); D. E. HOLWERDA, *The Holy Spirit in the Gospel of John* (Kampen 1959); J. ISAAC, *La révélation progressive des personnes divines* (Paris 1960); C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (Paris 1961); T. BLATTER, *Macht und Herrschaft Gottes* (Freiburg 1962); L. RICHARD, *Dieu est Amour* (Lyon 1962); A. FEUILLET, *Le Christ, sagesse de Dieu, d'après les épîtres pauliniennes* (Paris 1966); J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentliche Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen 1966); C. TRAEYS, *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'Évangile de Jean* (Roma 1967); P. POKORNY, *Der Gottessohn* (Zürick 1971); A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique* (Paris 1972); J. P. MIRANDA, *Der Vater der mich gesandt hat* (Bern 1972) H. PORSCHE, *Pneuma und Wort* (Frankfurt/M 1974); K. RO-

I. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

1. Kerygma e Paradosis.

A noética teológica deve levar em consideração o princípio da função corretiva do kerygma com relação à tradição eclesial. É verdade que Tradição ajuda a interpretar a significação salvífica do kerygma; mas o kerygma ilumina poderosamente o significado das fórmulas dogmáticas. Tarefa da teologia é mostrar sistematicamente como o dogma deveria do kerygma, procurando explicitá-lo e defendê-lo. Em conseqüência, a teologia deveria iluminar o fundamento neotestamentário da realidade enunciada nas próprias fórmulas, procurando chegar até Jesus mesmo no seu ministério e na sua cruz e não limitando-se a alguns conceitos relativamente tardios na teologia neotestamentária. Com efeito, de Jesus mesmo deriva a experiência religiosa e a tradição de fé, das quais a comunidade cristã perenemente vive e sobre as quais constantemente medita a teologia e a piedade. Esta finalidade coincide com a intenção dos grandes teólogos do Novo Testamento, preocupados sempre em atualizar a memória, a presença e a significação religiosas da palavra e da obra de Jesus(2).

A análise exegética é indispensável para a reflexão sistemática posterior. A crítica histórica e literária é insubstituível para uma reta interpretação da significação teológica dos textos mais relevantes na tradição bíblica e eclesial, confrontando diferenças e coincidências, em ordem a distinguir a hierarquia das verdades, o núcleo da fé e as formulações contingentes. Deste modo, superar-se-ão os dois perigos que ameaçam a reflexão teológica com relação à tradição eclesial: ignorá-la ou idolatrá-la. A Tradição é serva e não senhora do kerygma: atualiza-o na proclamação, explicita-o na formulação; não pode,

MANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul* (Roma 1974); J. COPPENS, (ed) *La notion biblique de Dieu* (Louvain 1976); J. M. FAUX, *La foi du Nouveau Testament* (Bruxelles 1977); E. SCHWEIZER, *Heiliger Geist* (Stuttgart 1978); J. GRAY, *The Biblical Doctrine of the Reign of God* (Edinburgh 1979).

- (2) Para uma visão do problema atual da teologia bíblica neotestamentária, cf. R. SCHNACKENBURG, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung* (München 1971); R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1968); H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (München 1968); W. G. KÜMMEL, *Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus-Paulus-Johannes* (Göttingen 1969); J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu* (Gütersloh 1971); M. G. CORDERO, *Teologia de la Biblia I-III* (Madrid 1972); E. LOHSE, *Grundriss der neutestamentliche Theologie* (Stuttgart 1974).

porém, substituí-lo na significação e na profundidade (3). Com efeito, o kerygma contém a substância da revelação e o paradigma da nossa experiência de fé, enquanto explicitada na história da salvação. Esta fé constitui o *apriori* de toda hermenêutica do kerygma e da paradosis. A linguagem bíblica conserva um valor permanente, como expressão da fé no seu momento constitutivo inicial, enquanto fé da comunidade eclesial, que aceita a revelação do amor do Pai na cruz de Cristo. Em certa maneira, tal linguagem constitui também uma *norma non normanda* para qualquer ulterior formulação teológica. Não existe paralelismo na relação entre Velho e Novo Testamento, por uma parte, e a relação entre Tradição e Escritura neotestamentária, regida pelo princípio de fidelidade ao acontecimento cristão. Deste modo, torna-se evidente que a ajuda do kerygma para a compreensão do dogma não é inferior à ajuda do dogma na inteligência do kerygma (4).

2. Antigo Testamento e revelação trinitária.

Dado que o Velho Testamento é verdadeira revelação divina, pode-se falar legitimamente de uma real preparação veterotestamentária da plena revelação trinitária. A presença de Deus manifesta-se como imanentemente salvífica, antecipando a experiência da auto-presença divina na salvação escatológica cristã. À luz do Antigo Testamento, a comunidade neotestamentária explicitará sua experiência inédita da proximidade divina, servindo-se de diversas categorias teológicas de mediação, para melhor exprimir a realidade da salvação, tanto na área da objetividade, como na da subjetividade (5).

No Antigo Testamento, Deus se revela sempre mais nitidamente na sua incompreensível transcendência, na sua radical diversidade, na sua unicidade e personalidade (6). O monoteísmo afirma-se progressivamente, primeiramente de modo impreciso (7), depois de mo-

- (3) Para uma reconsideração do problema da tradição em relação ao kerygma, cf. O. CULLMANN, *La Tradition* (Neuchâtel 1953) 11-28; E. SCHWEIZER, *Scriptures - Tradition - Modern Interpretation*, em *Neotestamentica* (Zürich-Stuttgart 1963) 203-235; K. RAHNER-K. LEHMANN, *Kerygma und Dogma*, em *Mysterium salutis* I (Einsiedeln 1965) 708-726.
- (4) F. J. SCHIERSE, *Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung*, em *Mysterium salutis* II (Einsiedeln 1967) 85 ss.
- (5) S. AMSLER, *L'Ancient Testament dans l'Église*. Essai d'herméneutique chrétienne (Neuchâtel 1960) 105ss.
- (6) H. GROSS, *Zur Offenbarungsentwicklung im Alten Testament*, em *Gott in Welt* I (Freiburg 1964) 407ss.
- (7) Ex 3, 6; Jt 11, 24; 1 Sm 26, 19; 2 Rs 3, 27.

do evidente(8). Deus é adorado como onipotente e eterno, santo e providente (Is 40, 9ss) (9). Deus se faz presente na comunidade da esperança por meio de seu anjo ou de seu Espírito, pela sua palavra e pela sua sabedoria (10). Por meio de seu anjo, Deus guia potentemente o seu povo no deserto (Ex. 23, 20.23); exercitando uma ação defensiva (2 Rs 1, 3.15) ou exterminadora (2 Rs 19, 35). Por meio de seu Espírito Deus dá vida e morte, na natureza (Gn 1, 2) e na história (Ex 15, 10).

O *ruah* divino é a força irresistível que liberta o homem da tragicidade da natureza cósmica e da dramaticidade da história humana. Com ele, a vida recebe uma condição de possibilidade: a água fertilizadora e o ar renovador, sem os quais a vida é impossível(11). Com ele, também a história recebe sentido, por meio de líderes carismáticos, que dirigem a comunidade como místicos contemplativos ou como profetas de esperança(12). Esta liderança espiritual carismática, institucionalizada como monarquia sacra ou como profetismo, permanece como força renovadora na medida da própria fidelidade às grandes premissas religiosas e morais do monoteísmo javista. O monarca ideal permanece como diácono de Deus em favor do povo, bem diferente dos tiranos orientais, que detêm o poder em favor de si mesmos(13). O mesmo acontece com o profetismo, exaltado quando constitui força de renovação, criticado porém na medida em que é exercitado arbitrariamente. Uma particular assistência na presença divina pelo Espírito é prometida ao *messias*, o enviado carismático que gozará da plenitude da potência do Espírito, concedida no passado às grandes figuras religiosas do povo de Israel (Is 11, 2; 42, 1). Também a comunidade, renovada pela palavra do messias, receberá de Deus o dom insuperável do espírito novo e do coração novo(14). A pneumatologia veterotestamentária vive pois em relação íntima com a futura

(8) Dt 7, 4; Is 2, 8.18; 10, 10; 40, 21ss; 43, 10s; Jr 2, 11; 1 Rs 18, 21.

(9) F. A. PASTOR, *La afirmación de Dios como problema teológico en la S. Escritura*, em *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972) 377-396; sobre os problemas da teodicéia veterotestamentária, ver M. GILBERT, *La critique des Dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15)* (Roma 1973); G. L. PRATO, *Il problema de la teodiceia in Ben Sira* (Roma 1975).

(10) R. SCHULTE, *Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung*, em *Mysterium salutis* II, 57ss.

(11) Jó 27, 3s; Sl 103, 29s.

(12) Jz 6, 34; 11, 29.

(13) 1 Sm 16, 13.

(14) Ez 11, 18s; 18, 31; Jl 2, 28s; cf. At 2, 15.

cristologia messiânica e com a futura eclesiologia da nova aliança, como também com a antropologia teológica do homem novo, renovado da própria desintegração pela força do Espírito, pedido a Deus na oração penitencial (Sl 51, 13) (15). Existe também uma relação profunda entre o Espírito do Senhor e a palavra do Senhor: o Espírito atualiza a palavra, interpretando-a na histórica comunitária e na existência individual (16). Espírito e palavra unidos constituem, na sua proclamação e recepção, o princípio de toda renovação eclesial (Is 59, 21); ambos são a expressão da intervenção divina na imanência da história humana, para determiná-la, modificá-la e corrigí-la (17).

A palavra do Senhor representa também a expressão da vontade divina eficaz comunicada: já nos textos mais arcaicos, o *dabar* divino manifesta-se nas cláusulas particulares da aliança (Ex 34, 28), identificando assim palavra e lei, indicativo e imperativo, teoria e praxis. Esta identificação entre *logos* e *nomos*, intensificada no Deuterônimo, vale também para os profetas: a divina palavra é expressão da divina vontade, que reage perante o comportamento humano. Livre, aos poucos, de elementos mágico-mânticos, a teologia da palavra exprime a comunicação pessoal de Deus e explicita o caráter anti-panteísta do teísmo bíblico (18). A palavra divina participa daqueles atributos que caracterizam a divina presença: força, firmeza e eficácia, no plano pessoal e no plano social e mesmo político (19). Eficaz como a chuva ou a neve fecundantes (Is 55, 10s), a palavra divina será sempre proclamada de modo mais universal (Is 45, 1ss). Expressão da divina vontade, a palavra participa da onipotência divina, sendo relacionada com as intervenções de Deus, na ordem da criação e na da salvação (20). A criação é o primeiro momento da aliança: Deus pode ser cantado pelo mundo e pela lei, ambas as obras são perfeitas (Sl 19). As hypotiposis literárias sobre a palavra divina tendem a hipostatizá-la, preparando a intervenção futura da Palavra definitiva de amor e fidelidade, de renovação e vida (21). Esta intervenção da pala-

(15) Cf. Sl 143, 10. Deste modo, já no velho Testamento, a pneumatologia é fundamental para uma reta compreensão e legitimação dos axiomas teológicos *simul peccator et iustus* e *ecclesia semper renovanda*.

(16) Cf. Ag 2, 5s; Pr 1, 23.

(17) J. L. McKENZIE, *The Word of God in the Old Testament*, em *Theological Studies* 21 (1960) 183ss.

(18) Sobre a significação filosófica do personalismo bíblico, ver P. TILLICH, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, em *Die Frage nach dem Unbedingten* (Stuttgart 1964) 149ss.

(19) Jr 1, 9s; 15, 15s; 20, 7s; cf. 1 Sm 3, 1ss; 1 Rs 17, 2.8; Is 9, 8.

(20) Gn 1; Is 40, 26; 44, 24ss.

(21) Sb 18, 14ss; cf. 16, 12; Sl 107, 20; 147, 15ss.

vra divina na imanência pessoal da interiorização existencial é sublinhada no tema da presença divina na divina sabedoria(22). Da sabedoria divina são exaltadas a excelência e a força, a pré-existência e a intervenção cósmica e histórica(23). A presença divina se exprime, pois, na criação e na aliança, na revelação e na salvação (24).

Dado que o Novo Testamento reserva ao Pai o título de *ho Theos*, pode legitimamente ser atribuída ao Pai aquela singular transcendência própria de quem é princípio sem princípio e origem sem origem(25). O Velho Testamento manifesta inicialmente desconfiança e reserva perante o título de Pai, atribuído a Deus, como suscetível de atentar à transcendência divina, se for compreendido naturalisticamente (Jr 2, 26ss). Mas a eleição e a criação, a providência e a fidelidade divina fazem de Deus o criador do povo e o seu defensor na história, justificando a designação metafórica de Pai(26). Posteriormente, dado o ulterior reconhecimento da universalidade da soberania divina sobre o mundo e sobre a história (Is 40ss), universaliza-se também a apelação de Pai (Sb 14, 3). Também a aliança é vista em relação com a paternidade divina(27); conseqüentemente, o povo, e

(22) F. FESTORAZZI, *La sapienza e la storia della salvezza*, em *Rivista Biblica* 15 (1967) 151ss.

(23) Jó 28, 12ss; Pr 8, 22ss; Sb 7, 22ss; Eclo 24, 1ss.

(24) Sobre a problemática da teologia veterotestamentária, cf. W. EICHRDIT, *Theologie des Alten Testaments* I-III (Leipzig 1933); A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'Ancient Testament* (Paris 1950); P. VAN IMSCHOOT, *Theologie de l'Ancient Testament* I-III (Tournai 1954ss); G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* I-II (Müchem 1958ss); D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image* (Paris 1963); W. HARRINGTON, *The Path of Biblical Theology* (Dublin 1972); W. ZIMMERLI, *Grundriss der Alttestamentlichen Theologie* (Stuttgart 1972).

(25) Sobre a linguagem teológica veterotestamentária, ver M. REHM, *Das Bild Gottes im Alten Testament* (Würzburg 1951); e mais recentemente, H. v. STIETENCORN, *Der Name Gottes* (Düsseldorf 1975); H. VORLÄNDER, *Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (Kövelaer 1975); J. W. WENHAM, *The Goodness of God* (London 1975); J. COPPENS (ed), *La notion biblique de Dieu*, 63-228; L. VIGANÒ, *Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del nord-ovest* (Roma 1976); D. BALY, *God and History in the Old Testament* (New York 1976); M. ROSE, *Yahweh. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen* (Zürich 1978); E. ZENGER, *Der Gott der Bibel* (Stuttgart 1979).

(26) Dt 8, 5; 32, 6; Is 1, 2; 63, 7ss; Sl 14, 3; 68, 6; 103, 12; Sb 2, 10ss; 14, 3; Eclo 23, 1.4.

(27) Dt 32, 18; Jr 3, 1ss; 31, 9; Ml 1, 6.

particularmente os pobres (Sl 68, 6), começa a ser considerado sob a categoria de filho (28). A Deus são atribuídos sentimentos paternos e maternos, de compaixão e amor (29). Este sentimento de filialidade religiosa se intensifica na oração e piedade pessoal (30). Deste modo, Deus, pela sua solicitude e providência geral e particular, se revela como Pai e é reconhecido como tal, mesmo quando só no Novo Testamento tal revelação adquirirá plena significação (31).

II. A EPIFANIA TRINITÁRIA NO NOVO TESTAMENTO

1. A teologia dos sinóticos.

Dado que em Jesus acontece a definitiva autocomunicação divina, nele deverá achar-se o fundamento último do dogma trinitário, cuja função é explicitar o kerygma bíblico nas suas implicações, defendendo-o de qualquer tergiversação. Na cristalização dogmática de nossa imagem sobre o comportamento salvífico de Deus na história, a palavra de Deus sobre o Pai tem um significado fundamental. Jesus proclama a abertura de Deus para o homem distanciado dele. Mesmo que o Novo Testamento conheça uma reflexão teológica sobre a abertura transcendental do homem para o mistério absoluto (32), a mensagem evangélica sublinha a abertura de Deus para o homem. Nas palavras de Jesus, Deus se assemelha, pela sua emoção e interesse, ao pastor que procura a ovelha perdida ou à mulher que busca a jóia até achá-la (Lc 15, 4ss. 8ss), ou mesmo a um Pai de incansável bondade, que espera o retorno do filho aventureiro (Lc 15, 11ss). Deus é como um rei benévolo, que perdoa dívidas enormes e ensina a perdoar com magnanimidade (Lc 7, 41ss). Com a pregação de Jesus, morre definitivamente a imagem farisaica de Deus, como Deus da lei e do mérito, da auto-afirmação e da soberba: Jesus proclama a necessidade universal do perdão do Pai e o imperativo universal de conversão à misericórdia divina. Todos precisam achar o caminho para o Pai: não só o filho menor, mas também o maior. Tanto quem transgrediu todos os mandamentos, como quem não transgrediu nenhum; tanto quem está cheio de apreensão, como quem está cheio de amargura; tanto quem sente a solidão, como quem prescinde do sentimento de amizade e

(28) Ex 4, 22s; Os 1-2; 11; Dt 14, 1; 32; Is, 1, 2; 43, 6; 45, 11; Sb 18, 4.

(29) Os 11, 1ss; Jr 31, 9.20; Is 49, 15; 66, 13.

(30) Jr 3, 4.19; Is 63, 16; Sl 89, 27; Tb 13, 4.

(31) Cf. K. RAHNER, *Theos im Neuen Testament*, em *Schriften zur Theologie* I (Einsiedeln 1967) 143ss.

(32) At 17, 27; Rm 1, 18ss.

fraternidade (Lc 15, 11-32). Observantes e inobservantes, nacionalistas e colaboracionistas, fariseus e publicanos (Lc 18, 9ss), receberão igualmente da parte do Pai amor e bondade, interesse e acolhida (Lc 7, 26ss). Jesus mesmo procurou evidenciar com o seu próprio comportamento a relação divina de acolhida, como gesto simbólico da palavra que anunciava e como sinal prognóstico do reino que proclamava (33).

O fato de que Jesus se tenha dirigido a Deus na oração chamando-o Pai (*abba*), pode considerar-se como dado neotestamentário fundamental (34). Este aramaísmo da linguagem coloquial usado em sentido absoluto é uma originalidade da linguagem religiosa de Jesus, que exprime uma radical disponibilidade perante Deus, no acolher a sua disposição, no obedecer à sua vontade, no aceitar a sua soberania (35). Quando se considera a singular relação religiosa de Jesus com Deus, manifestada em sua oração na solidão (36) e no hiato estabelecido na sua linguagem e no seu ensinamento entre ele e seus discípulos com relação a seu Pai (37), pode aceitar-se que a palavra Pai constitui a expressão de sua singular consciência religiosa com relação a Deus (38). Esta mesma auto-consciência filial está subjacente no *logion* de revelação no hino de jubilação do arcaico material teológico premarquiano (Mt 11, 25ss; Lc 10, 21s). Como nos discursos apocalípticos do judaísmo tardio, a verdade divina se auto-apresenta e autolegitima, convidando ao seguimento (39). O evangelista coloca a auto-revelação de Jesus num contexto de oração de bênção ao Pai, pelo mistério da relação profunda entre ambos e pela revelação do reino aos humildes, cujo porta-voz é o Filho, abrindo a boca na assembléia escatológica do Altíssimo (40). A auto-revelação do Filho usa a linguagem da teologia apocalíptica da entronização e do poder no reino

(33) F. J. SHIERSE, 89ss.

(34) J. JEREMIAS, *Abba*, 15-80.

(35) Mt 18, 3; Mc 10, 18; Lc 18, 17.

(36) Mc 1, 35; 6, 46; 14, 32ss.

(37) Mt 7, 21; 10, 32.

(38) Cf. W. MARCHEL, *Abba - Père* (Roma 1963). Para uma consideração da mensagem religiosa de Jesus, cf. R. BULTMANN, *Jesus* (Tübingen 1926); J. LEBRETON, *Jésus-Christ* (Paris 1931); A. T. CADOUX, *The Theology of Jesus* (London 1940); J. BONSIRVEN, *Les enseignements de Jésus-Christ* (Paris 1946); E. PERCY, *Die Botschaft Jesu* (Lund 1953); E. STAUFFER, *Die Botschaft Jesu damals und heute* (Bern 1959); M. DIBELIUS-W. KÜMMEL, *Jesus* (Berlin 1960); E. SCHWEIZER, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments* (München und Hamburg 1968).

(39) Eclo 24; Pr 8-9.

(40) Sb 14, 2.

de Deus(41). Jesus, revelador messiânico definitivo, recebe a plenipotência para revelar o Pai aos humildes e para estabelecer o reino de Deus. Com exclusividade se sublinha que somente o Filho conhece o Pai, lembrando também que o conhecimento do mistério só é possível se o Filho o revelar (Mt 11, 27). Como na literatura profética e apocalíptico-sapiencial, fala-se de um conhecimento religioso vital e profundo do mistério divino sobre a história(42). O hino de jubilação de Mt 11 insinua a exclusividade do conhecimento do plano salvífico divino, por parte do Filho(43).

Esta mesma consciência da comunidade primitiva sobre a singular relação de Jesus com o Pai exprime-se de forma impressionante na parábola dos vinhateiros homicidas (Mt 21, 33ss), na qual são julgados e condenados os guias de Israel. O Filho do Pai de família, dono da vinha possui a plenipotência, dada a ele pelo Pai(44), mas é assassinado pelos vinhateiros infiéis de Israel (Mt 21, 38s). Sem dúvida, a comunidade primitiva estava convencida da preemência de Jesus, como manifestação da presença salvífica do poder divino vitorioso sobre o reino do mal(45). Esta consciência religiosa da comunidade primitiva sobre a singular relação de Jesus com o Pai se manifesta também no uso exclusivo de numerosas titulações cristológicas nos sinóticos, particularmente na de Filho, como expressão da consciência da filialidade de Jesus, pensada num marco de sabor patriarcal(46). O título de Filho de Deus, aplicado a Jesus como salvador definitivo e mediador absoluto, contém, sob a perspectiva funcional e salvífica, implicações ônticas sobre o mistério da transcendência da sua essência e da sua origem(47).

Se o dogma trinitário não for uma ideologia abstrata superposta ao kerygma bíblico, deverá existir uma conexão entre a fé proclamada no kerygma e a fé exigida no dogma. O kerygma proclama a potente intervenção salvífica de Deus em Cristo e proclama também

(41) Dn 7, 13s; Mt 11, 27 cf. 28, 18.

(42) Jr 31, 34; Sb 8, 3s; 9, 4.8.

(43) S. LÉGASSE, *Le logion sur le Fils révélateur (Mt XI, 27 par Lc X, 22)*, em *La notion biblique de Dieu*, 245ss; cf. H. MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les synoptiques* (Gembloux 1957).

(44) Mt 21, 38 cf. Rm 8, 17 e Hb 1, 2.

(45) Mc 1-2.

(46) Mc 2, 17; 8, 31.

(47) Para uma visão da discussão exegética atual ver E. SCHWEIZER, *Ökumene im Neuen Testament: Der Glaube an den Sohn Gottes*, em *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments* (Zürich-Stuttgart 1970) 97ss.

a fé antes das curas e dos milagres(48). Perante a incredulidade deixa de atuar (Mc 6, 6). Tudo é possível para a fé, proclama Jesus (Mc 9, 22s). A linguagem de Jesus não deve ser interpretada em senso mágico, mas como expressão doxológica: Tudo é possível para Deus, em quem a fé confia (Mc 10, 27). A fé é uma profissão de confiança em Deus, no meio do desespero existencial, como possibilidade de acolher o reino que vem. Assim, a fé obra a salvação, enquanto a acolhe (49). A potência salvífica divina se manifesta em Cristo e é interiorizada na fé, mesmo sob a ameaça de incredulidade (Mc 9, 24); do mesmo modo que a potência salvífica divina irradiava de Jesus para curar os doentes(50). Assim, a experiência da salvação, já no tempo do ministério de Jesus, manifesta uma estrutura triádica: A presença de Deus na palavra e na ação de Jesus é uma força onipotente de salvação, acolhida na fé. Esta experiência, no período pós-pascal será tematizada como plenitude do Espírito, força de Deus e salvação para os que crêem e para os que praticam os exigentes imperativos do reino. Jesus porém exige o amor aos inimigos, o perdão das ofensas, a superação do ressentimento, a transparência da bondade e misericórdia do Pai em nosso próprio comportamento (Mt 5, 38ss). Exige-se a mesma admirável caridade cristã que a teologia pós-pascal atribuirá à ação do Espírito, como um dos seus frutos(51).

Nos escritos sinóticos, a íntima relação entre cristologia e pneumatologia se manifesta de numerosas formas, exprimindo a convicção da comunidade sobre a significação escatológica da divina auto-comunicação realizada em Jesus. O *logion* sobre a blasfêmia do Espírito Santo manifesta esta mesma autoconsciência em Jesus, respondendo a quem o rejeita como mago (Mc 3, 28ss): a sua potência vem de Deus mesmo; a força de exorcizar vem do Espírito divino(52). Por esta presença do Espírito, Jesus aparece como servo do Senhor, diácono carismático de Deus, sobre quem repousa a plenitude da força pneumática divina(53). No batismo de Jesus, paradigma do batismo do fiel, acontece a recepção do dom do Espírito, pelo qual Jesus atua carismaticamente (Mc 1, 12), sendo conduzido pelo mesmo Espírito de modo drástico. A teologia posterior acentua o senhorio de

(48) Mc 2, 5; 5, 34ss; 9, 23s; 10, 52; 11, 23.

(49) Mc 5, 34; 10, 52.

(50) Mc 5, 30; 6, 19; 8, 46.

(51) Gl 5, 22. Sobre o problema de Jesus e a fé, ver G. EBELING, *Jesus und der Glaube*, em *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958) 64ss.

(52) Lc 12, 10; Mt 12, 31s cf. 28.

(53) Mc 1, 9ss cf. Is 11, 2.

Jesus na força do Espírito, que conduz a sua atividade de mestre (*rabbi*) e profeta (*nabi*), de taumaturgo e de exorcista (54). Toda a vida de Jesus é carismática, porque possui o Espírito (55): a sua concepção (Lc 1, 35), a sua missão (Lc 3, 22), a sua penitência (Lc 4, 1), o seu ministério (Lc 4, 14), a sua palavra, que anuncia o reino escatológico (Lc 4, 18) (56). Uma revelação profunda acontece durante o ministério de Jesus (Lc 10, 21), sempre guiado pelo Espírito do Senhor (57). A ação de Deus, pelo seu Espírito, em Jesus, culmina nos acontecimentos pascais. Todos os títulos cristológicos devem ser compreendidos à luz do momento definitivo da exaltação de Jesus como Cristo, messias escolhido para estabelecer o reino de Deus no mundo (58); como Filho do homem em poder, regente da história humana e futuro juiz escatológico (59); como Filho de Deus, gerado por

(54) R. BULTMANN, *Jesus*, 52ss; E. SCHWEIZER, *Jesus Christus*, 132s.

(55) Lc 4, 14; Mt 4, 1.

(56) Cf. Is 61, 1.

(57) Cf. A. GREINER, *L'Esprit-Saint dans le Nouveau Testament*, em *Le Mystère de l'Esprit-Saint* (Tours 1968) 51ss.

(58) Nos sinóticos o título de *christos* designa aquele que devia vir e veio como Filho de Davi e rei dos judeus (Mc 10, 47s; Mt 20, 30s; Lc 18, 38s). Mas o reinado messiânico de Jesus é trágico (cf. Mc 15, 18; Mt 27, 29; Lc 19, 3), misterioso (Mc 15, 25s; Mt 27, 37; Lc 23, 38), marcado pelo sofrimento redentor (Mc 8, 31; 9, 31). Jesus é proclamado messias (Mc 8, 29; 9, 41; 14, 61), mas ele renuncia a uma visão política terrena (Mt 4, 8ss; Lc 4, 6ss). Sobre o sentido do messianismo neotestamentário ver N. A. DAHL, *Der gekreuzigte Messias*, em *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin 1960) 149ss.

(59) Nos sinóticos o título de *hyios tou anthropou* é o mais usado, inclusive por Jesus, e aparece em três contextos fundamentais: Em relação com a humilhação de Jesus e particularmente com a morte (Mc 9, 31; Mt 8, 20; Lc 7, 34); também em relação com a futura exaltação do humilhado (Mt 17, 23); finalmente, em relação à função escatológica de juiz (Mc 8, 38; 13, 26). Em Jesus, como *barnascha*, a comunidade encontra o messias humilhado e exaltado, morto e ressuscitado, futuro juiz escatológico. Cf. A. FEUILLET, *Le triomphe du Fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux sanhédrites*, em *La Venue du Messie* (Louvain 1962) 149ss; G. HAUFE, *Das Menschen-Sohn-Problem in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion*, em *Evangelische Theologie* 26 (1966) 130ss.

Deus enquanto rei messiânico (60); como Senhor, com título de soberania incontestável (61).

Jesus, que durante o seu ministério manifestou fidelidade filial (62), é entronizado por Deus com a plenipotência soberana (Mt 28, 18), como Senhor e messias (63), reinando à direita do Pai (64) e recebendo a homenagem dos anjos (65). À luz da Páscoa, manifesta-se o sentido das palavras e do ministério de Jesus, como Senhor (66). Na Páscoa, a comunidade dos discípulos viveu uma intensa experiência espiritual de discernimento e atualização da mensagem de Jesus, meditando sobre o sentido de sua visão e missão (67). Esta intensa vivência foi entendido como concretização da recepção do dom do Espírito, prometido já no Velho Testamento à comunidade escatológica do messias, particularmente na tradição profética (68) e na apocalíptica do judaísmo tardio (69). Na consciência desta realidade, elabora-se a pneumatologia lucana: entre a exaltação de Jesus e a sua parusia transcorre o tempo da Igreja, que é o tempo do Espírito (70), tempo

- (60) Nos sinóticos, o título de *hijos tou theou* salienta a transcendência de Jesus e o mistério da sua relação com o Pai (Mt 11, 24; Lc 10, 22), bem como a relevância escatológica da sua missão (Mc 13, 32; Mt 24, 36). O título acena explicitamente ao mistério da pessoa de Jesus (Mt 16, 16). Sobre o problema ver J. BIENECK, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (Zürich 1951).
- (61) O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1958) 176ss.
- (62) Mt 4, 1ss; Lc 4, 1ss; cf. Jo 4, 34; 5, 19.30.
- (63) At 2, 36.
- (64) Sl 110.
- (65) Cf. Fl 2, 10s; Hb 1, 6.
- (66) Lc 6, 46 cf. 1 Cor. 7, 10.25.
- (67) E. SCHWEIZER, *The Disciples of Jesus and the Post-Resurrection Church*, em *Neotestamentica*, 239ss.
- (68) Cf. Is 44, 3; Ez 36, 26s; 37, 14; 39, 29; Jl 2, 28ss.
- (69) Cf. Test XII Lev 18; Iud 24.
- (70) A pneumatologia lucana sublinha o cumprimento do plano divino na história da salvação, segundo a promessa bíblica (Lc 24, 44; At 1, 16). Assim, Deus conduz a vida de Jesus (Lc 4, 43) e a história da comunidade eclesial (At 24, 21ss). O Espírito ensina o caminho segundo o plano divino (Lc 4, 41ss; At 20, 23), tanto a Jesus (At 10, 38) como à comunidade (At 2, 1ss). O Espírito é o poder divino para entrar na comunidade eclesial (cf. At 8, 16). Existe uma íntima relação entre pneumatologia e eclesiologia: o Espírito instala os mistérios (At 20, 28), inspira os decretos apostólicos (At 15, 28), legitima o testemunho oficial (At 5, 22) e é vinculado à ordenação (At 6, 6; 13, 2), garante a oração extática (At 6, 3ss; 11, 24; 13, 52) e também a continuidade com o Cristo (cf. At 1, 5ss).

da divina intervenção na história humana e momento de divina auto-comunicação ao fiel na comunidade eclesial (71). Como procedimento literário de historizar uma realidade teológica, a eclesiologia lucana sensibiliza visivelmente a realidade invisível da ação divina pelo seu Espírito, na história da salvação e na comunidade pós-pascal (At 2, 1 ss). Interpretando teologicamente os acontecimentos salvíficos da conversão e da fé, da interiorização da mensagem e do profetismo apocalíptico, no Espírito do Ressuscitado, a teologia lucana descreve com profundidade religiosa o momento constitucional da comunidade da nova aliança (72).

Especial significação na cristalização da linguagem trinitária tem a fórmula batismal do evangelho mateano (Mt 28, 18ss). A autenticidade textual da forma é garantida pela presença da mesma em todos os manuscritos. Durante a polêmica anti-ariana e antimacedoniana constituiu o grande argumento da ortodoxia para defender a consubstancialidade do Filho e do Espírito Santo na essência divina. Neste contexto polêmico do IV século seria impensável uma interpolação, que não fosse denunciada imediatamente. A fórmula batismal mateana, do ponto de vista da situação histórica ambiental, faz pensar numa comunidade eclesial preocupada com a missão entre pagãos, dado o aceno ao mandato missional do Ressuscitado; por este motivo missionário, a fórmula batismal deve completar o aceno ao nome de Jesus, com a referência explícita ao monoteísmo (73) e à pneumatologia (74). Do ponto de vista literário, a fórmula batismal mateana aparece simultaneamente como profissão de fé e como regra constitucional da comunidade eclesial. Na sua estrutura literária lembra diversas fórmulas veterotestamentárias, nas quais uma palavra de revelação e um mandato divino são acompanhados de uma promessa de assistência sobrenatural. Também aqui uma palavra de revelação, que proclama a Jesus Senhor glorioso, seguida do mandamento explícito da missão, recebe a promessa de uma especial assistência do Ressuscitado. Exegeticamente, a fórmula batismal mateana possui uma excepcional importância para conhecer a teologia da comunidade do evangelista: Jesus é proclamado *Kyrios* universal, e na sua gloriosa plenipotência messiânica dá o mandamento da missão para todos os povos. Todos devem converter-se e receber a salvação, precisamen-

(71) E. SCHWEIZER, *Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung*, em *Neotestamentica*, 173ss.

(72) H. SCHLIER, *Jesu Himmelfahrt nach dem Lukanischen Schriften*, em *Be-sinnung auf das Neue Testament* (Freiburg 1964) 227ss.

(73) Cf 1 Ts 1, 9; Hb 6, 1

(74) Cf. Gl 4, 6; Rm 8, 15.

te no ato batismal. Com o mesmo poder messiânico, Jesus anuncia uma fórmula batismal triádica, como estágio evolutivo final da arcaica fórmula judeocristã de um batismo no nome de Jesus, como expressão da aceitação de Cristo como Senhor e salvador. A mesma experiência batismal é explicitada no texto mateano como salvação procedente de Deus Pai, concretizada na missão do Filho e do Espírito Santo (75).

2. As teologias paulina e joanina.

Para Paulo, o kerygma proclama a salvação divina em Cristo morto e ressuscitado (Rm 4, 25). Mercado pela experiência religiosa do encontro carismático com Cristo glorioso, Paulo vive para a missão de anunciar o evangelho da salvação universal em Cristo, concretização paradoxal, no escândalo e loucura da cruz, da sabedoria e justiça divina (1 Cor 1, 30). Cristologia e pneumatologia são intimamente relacionados (2 Cor 3, 17s), mas não se identificam. Cristo é sempre o Senhor humilhado e exaltado, crucificado e glorioso (76), que deve ser formado em nós e em nós atua pelo seu Espírito. Por sua vez, o Espírito é a garantia da salvação escatológica futura e a expressão da presença divina na comunidade eclesial: os fiéis são templo do Espírito (1 Cor 3, 16) e carta escrita por ele (2 Cor 3, 8); os ministros do evangelho são diáconos do Espírito (2 Cor 3, 6). A presença transformadora de Deus se manifesta pelos frutos do Espírito (Gl 5, 22s), particularmente pela esperança (Rm 15, 13). O Espírito é, ao mesmo tempo, presença e promessa divina (2 Cor 1, 22). O dom do Espírito faz com que a comunidade eclesial não seja uma nova sinagoga, mas uma comunhão carismática e diaconal (77), construída pela caridade

(75) W. BIEDER, *Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament* (Zürich 1966) 107ss.

(76) Sobre a cristologia paulina, ver F. A. PASTOR, *O Cristo da fé, em Perspectiva Teológica* 5 (1973) 227ss. Paulo sublinha o caráter kenótico da encarnação (Fl 2, 6s), a preexistência e transcendência do Filho (Rm 8, 3), a íntima relação entre cruz e ressurreição (1 Cor 15, 3s), e a continuidade entre o Cristo da fé e o Jesus da história (Gl 1, 19; 1 Cor 9, 15). Os títulos cristológicos preferidos por Paulo são os de Senhor (cf. 1 Cor 12, 3) e novo Adão (Rm 5, 16s). A cristologia pós-paulina usa também os títulos de Deus salvador (Tt 2, 13), cordeiro imaculado (1 Pd 1, 18ss) e sumo sacerdote (Hb 7, 24ss).

(77) Cf. 1 Cor 12; Rm 12; Ef 4.

(1 Cor 14, 12), o maior dos carismas (1 Cor 13) (78).

Expressão da compreensão teológica da salvação divina realizada em Cristo e no Espírito santo, as fórmulas triádicas paulinas refletem o mistério da trindade salvífica. Assim, para estabelecer um princípio de unidade no pluralismo carismático e diaconal da comunidade de Corinto, Paulo indica a unidade da salvação atualizada pelo mesmo *Pneuma*, realizada pelo mesmo *Kyrios* e decidida pelo mesmo *Theos* (1 Cor 12, 4ss). Como expressão de bênção e eucaristia, Paulo refere-se à graça de Cristo, ao amor do Pai e à comunhão do Espírito santo, recapitulando nesta fórmula triádica a saudação fundamental de liturgia cristã (2 Cor 13, 13). Paulo sublinha o caráter dinâmico da salvação como autocomunicação divina do Pai em Cristo e no Espírito, sublinhando a missão do Filho, para nossa redenção, e a missão do Espírito, para interiorização da mesma salvação em nós (Gl 4, 4ss). Paulo insistentemente nos lembra uma salvação que tem a sua origem no Pai, que é realizada por Cristo e que é interiorizada em nós pelo Espírito divino, o qual anima a nossa confiança filial mesmo no meio das tribulações e alimenta a nossa esperança de uma salvação definitiva (Rm 5, 1ss). No hino triádico, que inicia a carta aos efésios, são também exaltados o Pai, como origem da eleição e da salvação, o Cristo, como mediador da salvação, e o Espírito santo, como sinal do fiel e garantia da herança escatológica (Ef 1, 3ss) (79).

A linguagem da teologia joanina freqüentemente atribui a Deus a denominação *ho Pater*, usada em sentido absoluto; outras vezes, particularmente quando fala Jesus mesmo, a denominação de Pai é seguida do possessivo. Com efeito, Jesus fala sobretudo de seu Pai; somente uma vez fala de 'vosso Pai', referindo-se aos discípulos depois da ressurreição (Jo 20, 17). Os discípulos são filhos de Deus, não assim os judeus, porque ao não reconhecerem a glória do Filho, também não reconhecem o Pai (Jo 8, 32s). O Pai aparece cheio de majestade e em absoluta precedência, mesmo com relação a Jesus (Jo 14, 28). O Pai é origem e conteúdo da revelação de Jesus, a quem consagrou para a missão salvífica e a quem envia para cumprir a divina von-

(78) A doutrina carismática de Paulo combate o nomismo tradicionalista dos judeocristãos e o entusiasmo fanático de alguns cristãos helenistas. O carisma é dom do Espírito, não limitado à oração extática e ao milagre, concedido para edificar a comunidade na fé e na caridade, em obediência ao Cristo e segundo o plano escatológico de Deus Pai. Cf. E. SCHWEIZER, *Neotestamentica*, 175ss.

(79) H. SCHLIER, *Doxa bei Paulus als heilsgeschichtliche Begriff*, em *Besinnung auf das Neue Testament*, 307ss.

tade (Jo 12, 49; cf. 10, 36). O nome do Pai é revelado por Jesus (Jo 17, 6), porque só a palavra preexistente e subsistente podia revelá-lo (Jo 1, 1.18). Como Jesus viu o Pai (Jo 6, 46), pode anunciá-lo com clareza (Jo 16, 25). Entre ambos existe uma mútua imanência: ver a Jesus é também ver o Pai (80) e acolher a Jesus é acolher ao Pai (81). Jesus é o revelador e salvador escatológico, que preexiste ao tempo e nos salva no tempo (82): é o Cristo (83), o cordeiro de Deus (84), Filho de Deus (85), Filho do homem escatológico (86), Filho por excelência (87), profeta definitivo (88), prometido já no Velho Testamento (89), salvador (90) e Santo de Deus (91). No Cristo se encontra a vida (Jo 6, 35) e a vida (Jo 8, 12): porque só Ele é ressurreição e vida (Jo 11, 25) e caminho, verdade e vida (Jo 14, 6), à diferença de qualquer outra figura salvífica (92).

A teologia joanina conhece também a conexão entre cristologia, pneumatologia e eclesiologia: o Espírito é o dom do Cristo à sua comunidade (93) e atua principalmente nos sacramentos da fé. No batismo, onde se professa a fé e se recebe a nova vida (Jo 3, 5ss) e na eucaristia, onde Cristo se faz presente, na palavra e nos elementos sa-

(80) Jo 8, 19; 12, 45; 14, 7ss.

(81) Jo 8, 42; 15, 23.

(82) Jo 1, 18; 8, 38; cf. 3, 31s; 6, 46.

(83) Jo 7, 26.41; 9, 22; cf. 1, 41; 4, 25s. Sobre a cristologia joanina, ver F. M. BRAUN, *Messie, Logos et Fils de l'homme*, em *Recherches Biblique VI* (Louvain 1962) 133ss.

(84) Jo 1, 29.36.

(85) Jo 1, 34.49; 10, 36. O título sublinha a *homoousia* do Filho (Jo 5, 18).

(86) Jo 1, 51; 5, 27; 6, 27; 12, 34; 13, 31. Cf. S. SCHULZ, *Untersuchungen zum Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium* (Göttingen 1957).

(87) Jo 3, 31ss; 5, 19ss; 10, 33. Ver, J. GIBLET, *Jésus et le "Père" dans le IV e Évangile*, em *Recherches Biblique III* (Louvain 1958) 111ss.

(88) Jo 1, 21.25; 6, 14; 7, 40s.52. Sobre Jesus como profeta prometido (cf. Dt 18, 15ss), ver M. DE JONGE, *Jesus as Prophet and King in the Fourth Gospel*, em *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 49 (1973) 160ss.

(89) Jo 1, 45. Sobre o uso cristológico do velho Testamento no evangelho joanino, ver A. T. HANSON, *Jesus Christ in the Old Testament* (London 1965) 104ss.

(90) Jo 4, 42; 11, 50; 18, 14; 19, 30.36; 1 Jo 1, 7; 2, 1s.

(91) Jo 6, 69.

(92) Jo 1, 9; 10, 11; 15, 1. Sobre o tema da vida na soteriologia joanina, ver J. DUPONT, *Essais sur la christologie de s. Jean* (Bruges 1951) 109ss.

(93) Jo 7, 38s; 20, 22s.

cramentais (Jo 6, 51ss) (94). A presença do Cristo na comunidade eclesial é garantida pelo Espírito, concretizando-se na fé e na caridade (95). Jesus é o intercessor em favor da comunidade (1 Jo 2, 1); mas o Espírito é um outro intercessor que a comunidade possui (Jo 14, 16). O Espírito, como testemunha do Cristo, acusa a sinagoga (Jo 15, 26s) e ensina à comunidade eclesial o sentido mais profundo das palavras de Jesus, atualizando-as (Jo 14, 26). Deste modo, o Espírito garante a atualização da tradição e a sua interiorização na fé (Jo 14, 26) e na profecia (Jo 16, 13), bem como a função de glorificar a Jesus (96).

CONCLUSÃO

A linguagem da ortodoxia trinitária não pode prescindir da luz derivada do kerygma bíblico, onde se revela a epifania definitiva da trindade salvífica e onde se explicita a experiência cristã da fé no Pai que nos salva no Filho e no Espírito santo. Já no antigo Testamento se prepara o novo: o tempo da promessa antecipa o do cumprimento, como sombra do futuro (Hb 10, 1). A escritura veterotestamentária, à semelhança do novo Testamento, contém a revelação divina objetivada literariamente, mesmo carecendo de uma compreensão plena da autocomunicação divina na salvação, reservada à comunidade da nova aliança. No antigo Testamento porém só existe a fé como tensão para o futuro, porque a revelação divina só atinge a sua plenitude em Cristo. A esperança tende para o Cristo, no qual o Pai se nos comunica definitivamente, doando-nos o Espírito como força divina de transformação pessoal. Por acontecer na história, a autocomunicação divina possui uma nota de irrepetibilidade: a revelação do Pai acontece na salvação do Filho, cujo reconhecimento, na força do Espírito, constitui a experiência da graça. Revelação e reconhecimento, expe-

(94) R. SCHNACKENBURG, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, em *Sacra Pagina II* (Gembloux-Paris 1959) 235ss.

(95) 1 Jo 3, 24; 4, 6; 5, 5s.

(96) Jo 16, 14; 17, 10.22. Sobre a problemática da pneumatologia joanina, ver H. WINDISCH, *Jesus und der Geist im Johannesevangelium*, em *Amicitiae Corolla* (London 1933) 303ss; J. COPPENS, *Le Don de l'Esprit d'après les textes de Qumran et le Quatrième Evangile*, em *Recherches Bibliques III*, 209ss; F. MUSSNER, *Die johanneische Parakletsprüche und die apostolische Tradition*, em *Biblische Zeitschrift* 5 (1961) 57ss; H. SHCLIER, *Zum Begriff des Geistes im Johannesevangelium*, em *Besinnung auf das Neu Testament*, 264ss.

riência e salvação, coincidem, quando a luz interior do Espírito nos ensina a considerar, na cruz e na glória do Cristo, o amor do Pai. No momento do reconhecimento e da aceitação, realiza-se o êxodo da trindade salvífica para a trindade imanente. Por isso, longe de ser minimamente irrelevante ou inútil, a meditação sobre o kerygma bíblico e sobre suas implicações é indispensável para a inteligência e a vivência do mistério explicitado e defendido na linguagem da ortodoxia trinitária (97).

(97) Sobre o problema da linguagem do dogma trinitário, ver F. A. PASTOR, *Semiologia da linguagem da ortodoxia trinitária*, em *Perspectiva Teológica* 7 (1975) 3-24.