

SEMIOLOGIA DA LINGUAGEM DA ORTODOXIA TRINITÁRIA

Prof: Dr. Felix-Alexandre Pastor
Universidade Gregoriana. Roma.

The present article discusses the structure of the language of the trinity orthodoxy, arguing about the semiotic importance of the dogmatic formulas. The linguistic analysis is made on the syntactic, semantic and pragmatistic levels.

After considering the historic process of the choice of a certain form of language and the wide ecclesiastic use of the same, the structural analysis of the combinatory syntax of the meaningful materials controls the internal logical coherence of its information contents and the semiological constance of its message to the church community under the point of view of the semantic axis heterodoxia-ortodoxia.

The deep semantic analysis of the language of the trinity orthodoxy controls the importance of its salvific meaning and of its anthropological incidence. Some linguistic shortcomings of the meaningful material are to be observed.

On the pragmatistic level, completing the linguistic analysis of the trinity orthodoxy we study the church functionality of such a language, controlling its coincidence with the christian experience of the salvation and with the linguistic finality of such experience through the biblical revelation, looking also into the problem of its possible verification.

Finally, being the scope of the orthodox language the right feeling of the dogma in the church praxis we discuss the problem of the possible existence of forms of trinitary heteropraxes in modern church, giving the true value to the semiological legitimacy, the semantic value and the pragmatic utility of the theological language of the trinitary orthodoxy.

Até que ponto pode ser considerada semioticamente relevante a linguagem teológica implicada nas fórmulas dogmáticas da ortodoxia trinitária? Por outras palavras, até que ponto a linguagem da ortodo-

xia trinitária deve ser considerada, ao nível da análise semiológica, sintaticamente legítima, semanticamente compreensível, pragmaticamente útil, na comunidade eclesial? Tais as questões debatidas

no presente estudo, dedicado à análise semiológica da linguagem da ortodoxia trinitária (1).

I. O SIGNIFICANTE: ANÁLISE SINTÁTICA DA LINGUAGEM TRINITÁRIA

1 — Uso lingüístico

Do ponto de vista lingüístico, as fórmulas teológicas da ortodoxia trinitária podem ser consideradas como resultado de um processo de escolha de uma linguagem e de fidelidade a essa mesma linguagem. Qual foi a finalidade fundamental de tal escolha e de tal fidelidade? A coerência com a fé pessoal ou comunitária? A expressão do sentimento religioso e da esperança escatológica? A obediência à norma da crença? O conteúdo doutrinal implicado na fórmula mesma? Eis uma complexa questão, que está a exigir uma adequada análise.

Culturalmente falando, dificilmente poderá negar-se que foi primordialmente a crise modalista o que obrigou a ortodoxia eclesiástica a explicitar uma determinada linguagem trinitária, no sentido de rejeitar quer uma interpretação judaizante do monoteísmo bíblico,

quer qualquer forma de triteísmo gnostizante. Deste modo, foram rejeitados tanto o monarquianismo extremo, particularmente na forma modalista, como o triteísmo marcionista (2). Contudo, a crise fundamental que provocou a formulação de uma linguagem ortodoxa foi constituída, sem dúvida, pela aparição do sistema teológico de Ario, com a consideração de uma subordinação ôntica do 'Filho' com relação ao 'Paí'. A posição ariana quebrava uma tradição de fé, particularmente no que se refere à consideração da salvação dos homens como processo de divinização, postulando a transcendência da autocomunicação divina em Cristo, como acontecimento de revelação e redenção. Como é sabido, a ortodoxia eclesiástica pretendeu rejeitar a linguagem ariana, sem, contudo, precisar restabelecer uma linguagem teológica de tipo sabelliano. Por esse motivo, perante uma compreensão da relação entre o 'Filho' e o 'Paí' em termos de heteroousia, ou distinção ôntica sem unidade, própria do subordinacionismo ariano; e também perante o extremo oposto, uma compreensão em termos de tautousia, ou identidade sem qual-

(1) No presente estudo, a análise semiológica da linguagem da ortodoxia trinitária é realizada, preferencialmente, do ponto de vista da teologia sistemática, considerando a estrutura 'sintática' da linguagem significativa, seu uso lingüístico e conteúdo informativo, seu significado teórico e prático para a comunidade eclesial. As categorias da moderna filosofia e teoria da linguagem são utilizadas como instrumentos de clarificação lógica da própria discussão teológica. Sobre o problema da relação entre semiologia e teologia, ver A. GRABNER-HAIDER, *Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie* (München 1973) 187-210. Uma discussão, em certo modo paralela, no campo da teologia protestante con-

temporânea, pode ver-se em H. GEISER, *Der Beitrag der Trinitätslehre zur Problematik des Redens von Gott*, em *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65 (1968) 231-255. A atualidade da problemática da semiologia da linguagem da ortodoxia trinitária tem sido salientada, indiretamente, pelo fato da recente intervenção doutrinal da S. Congregação 'pro doctrina fidei', cf. *Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*, em *Acta Apostolicae Sedis* LXIV (1972) 237-241.

(2) EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica* (V, 28, 6, 9). S. ZEPHYRINI et S. CALLISTI *Declarationes dogmaticae* (DS 105). S. DIONYSIUS, *Ep. ad Dionysium episc. alex.*, c. 3 (DS 115).

quer distinção real, visão própria do modalismo sabeliano; a ortodoxia propõe e aceita uma linguagem de *homousia*, ou consubstancialidade, como expressão de unidade e distinção, como explicitação lingüística das implicações fundamentais da experiência cristã da salvação (3).

A discussão lingüística posterior a Nicéia concentrou-se, por uma parte, na antinomia *homousia-homoiousia*, consubstancialidade-semelhança, procurando quer uma compreensão da 'semelhança' entre o 'Filho' e o 'Pai' liberada de qualquer resto de subordinacionismo ôntico; quer uma inteção da 'consubstancialidade' diferente da idéia modalista. Nesse contexto, foi-se elaborando um novo 'consensus' lingüístico pós-niceno, que diferencia a idéia de *ousia*, no sentido de natureza, daquela de *hypostasis*, na acepção de modo concreto e distinto de subsistência, podendo, conseqüentemente, afirmar-se que a única realidade divina subsiste triplicemente, a saber, em três '*hypostasis*' diversas real e nomenclalmente (4). Por outra parte, a discussão lingüística pós-conciliar ventillou também o problema pneumatológico, sob a pro-

vocação da linguagem 'pneumatômaca', que afirmava uma realidade criatural e diaconal do Espírito Santo. A ortodoxia atanasiana e o monaquismo oriental reagiram vivamente e os teólogos da Capadócia prepararam um novo 'consensus' lingüístico pneumatológico, afirmando a diversidade hipostática do Espírito e a sua consubstancialidade eterna na divindade. Dado que o Espírito é quem realiza salvificamente a nossa 'divinização', a dogmatização da sua divindade contribui a salientar a dimensão salvífica do mistério trinitário (5).

As decisões teológicas de Nicéia e de Constantinopla não só significaram a formulação eclesial de um determinado conteúdo doutrinal, como também a escolha precisa de uma determinada linguagem de ortodoxia, canonizando a 'via média' eclesiástica, entre dois tipos extremos de linguagem trinitária: o modalismo e o subordinacionismo trinitários. A ortodoxia eclesiástica posterior nada mais pretendeu do que permanecer fiel a essa forma de linguagem teológica, atualizando-a no tempo e sistematizando-a. Como é bem conhecido, a mais original siste-

(3) ARIUS, *Fragmenta ex Thalia* (apud ATHANASIUM, *Oratio I adversus Arianos*, c. 5-6 e em *Ep. de synodis*, c. 15); IDEM, *Fragmenta ex Ep. ad Alexandrum alex.* (apud ATHANASIUM, *Ep. de synodis*, c. 16). ATHANASIUS, *Oratio IV adversus Arianos* (c. 25); *Ep. de synodis*, c. 51: "Unde si ipse quoque ex participatione esset et non ex se substantialis divinitas et imago Patris, non deificaret alios, cum et ipse deificatus esset", EPIPHANIUS, *Adversus haereses panarium* (65, 8). CONC. OECUM. I, *Symbolum Nicaenum* (DS 125 a).

(4) Da literatura histórica a respeito ver M. GOMES DE CASTRO, *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa* (Fribourg 1938); S. GONZALEZ, *La fórmula 'mia ousia' y 'treis hypostases'* en S. Gregorio de Nisa (Roma

1939); P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers* (Roma 1944); M. SIMONETTI, *Studi sull' Arianismo* (Roma 1965).

(5) BASILIUS, *De Spiritu Sancto* (c. 18, n. 47; MG 32, 153); GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes* (XXXI, oratio theologica V, n. 8; MG 36, 141); GREGORIUS NYSSENUS, *Ad Ablandium* (MG 45, 133); CONC. OECUM. II, *Symbolum Constantinopolitanum* (DS 150). Da literatura histórica sobre o problema ver particularmente H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (Göttingen 1956) 148-156; I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople* (Paris 1963); A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (Göttingen 1965).

matização da ortodoxia trinitária efetuou-se no ocidente cristão, por obra de Agostinho, que não só procurou uma fundamentação bíblica do 'consensus' dogmático da ortodoxia eclesiástica, mas também intentou uma compreensão intelectual do mistério, ilustrando-o com a analogia da subjetividade humana, na sua triplice realidade espiritual de memória, inteligência e vontade (6).

A influência de Agostinho foi marcante. A tipologia doutrinal característica da ortodoxia latina recebeu de Agostinho tanto a perspectiva teológica fundamental e as mais significativas de suas categorias, como a tendência para uma reflexão e uma linguagem de tipo platonizante, que deslocou progressivamente o centro de atenção da trindade salvífica para a trindade imanente. Se para a Igreja pré-agostiniana a fé no realismo da salvação qual divinização do homem exigia (como implicação) a afirmação da ortodoxia trinitária, para a Igreja pós-agostiniana a

afirmação ortodoxa era já o pressuposto para a salvação escatológica (7). Igualmente, os símbolos de fé da Igreja latina aceitaram sempre mais a linguagem teológica agostiniana, o seu acento na unidade da natureza divina, suas mais características categorias, inclusive a analogia psicológica (8). Da particular unilateralidade da linguagem agostiniana derivou, em grande parte, a problemática pneumatólogica do 'Filioque', que, no clima de tensão político-eclesiástica do fim do primeiro milênio da era cristã, adquiriu uma ressonância ecumênica dramática (9).

O caminho da ortodoxia eclesiástica na idade média e na época moderna caracterizou-se pela sua fidelidade aos módulos lingüísticos do consensus pós-niceno, como estrutura fundamental. Consequentemente, procurou continuar a fugir dos dois perenes perigos: por uma parte, monarquianismo extremo e modalismo; no extremo oposto, subordinacionismo óntico e tritismo. Assim, no período medie-

- (6) Da imensa literatura da época sobre o problema da interpretação da linguagem da ortodoxia trinitária, particularmente no contexto da polémica contra as tendências arianizantes, sejam lembradas as obras de Atanásio de Alexandria, Hilário de Poitiers, Ebeduto Agnense, Caio Mario Vitorino, Basílio de Cesaréia, Gregório Nazianzo, Gregório de Nisa, Dídimo de Alexandria, Epifânio de Salamina, Teodoro de Mopsuéstia, João Crisóstomo, Faustino, Ambrósio de Milão, Cirilo de Alexandria. Sobre o De Trinitate de Agostinho, ver especialmente M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1927); A. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* (Tübingen 1965) e O. ROY *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin* (Paris 1966).
- (7) *Symbolum 'Quicumque'*: "Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem: quam nisi quis integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit. Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate..." (DS 75).

- (8) Ver. p. ex., CONC., *LATERANENSE*, Actio V, can. 1: "...unum Deum in tribus subsistentiis consubstantialibus..." (DS 501). Para a recepção da linguagem trinitária do agostinismo pela ortodoxia eclesiástica são determinantes os sinodos de Toledo, particularmente o IV, VI, XI, XV e XVI (DS 485, 490 ss 525-532, 566, 575). Sobre o problema, ver J. MADOZ, *Le symbole du XIe concile de Tolède* (Louvain 1938) 16-26.
- (9) LEO I MAGNUS, Ep. 'Quam laudabiliter': "...alius qui de utroque processit..." (DS 284); *TOLETANUM III*, *Symbolum Recaredi Regis*: "...a Patre et a Filio procedere..." (DS 470); CONC. *LUGDUNENSE II*, Sess. II: "aeternaliter Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedere..." (DS 850); CONC. *FLORENTINUM*, Bulla 'Laetentur caeli' (DS 1300 ss). Da recente discussão, ver P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Paris 1970); W. ULLMANN, *Das Filioque als problem ökumenischer Theologie*, em *Kerygma und Dogma* 16 (1970) 58-76.

val, a ortodoxia eclesiástica teve de reagir anatematizando não só formas de latente modalismo ou de latente triteísmo, senão também uma exagerada distinção entre as divinas 'pessoas' e a divina 'natureza', concebendo aquelas como coexistindo em unidade meramente coletiva e pensando essa totalidade como uma espécie de 'quaternidade' divina (10). Ao mesmo tempo que permanecia fiel à linguagem pós-nicena, a ortodoxia eclesiástica, bem que frequentemente ligada demais ao modelo lingüístico agostiniano, procurou restaurar a unidade ecumênica na reformulação de um consensus dogmático, lingüisticamente aceitável tanto no ocidente, como no oriente (11).

No período moderno e contemporâneo, a ortodoxia eclesiástica procurou, mais uma vez, manter a linguagem trinitária livre de uma compreensão heterodoxa. Nesse sentido, reagiu contra certas tendências neomonarquianas, na época da Reforma, e contra determinadas fórmulas doutrinárias, ortodoxamente equívocas, na época do iluminismo (12). Igualmente foi rejeitado um conceito evolutivo da

Trindade, compreendida como processo dialético de auto-afirmação do Absoluto, pelo qual processo se multiplica triadicamente a divina substância, afirmada como sujeito, objeto e síntese de ambos. Entre as três 'personalidades' divinas, concebidas como trissubstancialmente distintas, existiria meramente uma unidade dinâmica, na comunidade de uma única consciência absoluta, segundo a qual se unem organicamente três princípios diversos. Foi excluída também qualquer posição suspeita de racionalismo, no sentido de querer provar o mistério trinitário por argumentos dedutivos a priori (13). A fidelidade eclesiástica à linguagem da ortodoxia trinitária, particularmente na sua versão latino-agostiniana, não impediu uma certa revalorização da dimensão salvífica do mistério trinitário, particularmente na sua incidência carismática (14).

Recentemente, não só a acentuação da dimensão salvífica na análise semântica da linguagem da ortodoxia trinitária, mas também a revalorização do contexto histórico veterotestamentário, têm provocado a reaparição de uma forma de neomonarquianismo dinâmico, na

- (10) Assim, p.ex., no sínodo de Solssons, contra Roscelino, que concebia as três divinas pessoas como três naturezas diversas: "sicut tres animae aut tres angeli" (ANSELMUS, *De incarnatione Verbi*, c. 1); ou no sínodo de Sens, contra Abelardo, que explicava a trindade neomodalicamente, com os conceitos de 'potentia', 'sapientia', 'benignitas' (DS 721; 734); ver também o sínodo de Reims, contra Gilberto de Poitiers, que separava exageradamente, na sua linguagem trinitária, as divinas 'pessoas' da divina 'natureza'; finalmente, ver o concílio Lateranense IV, sobre os erros de Joaquim de Fiore (DS 803 s.).
- (11) INNOCENTIUS III, *Professio fidei Waldensibus praescripta* (DS 790); CONC. LUGDENENSE II, Sess. II, *Constitutio de summa Trinitate et fide catholica* (DS 850); Sess. IV, *Professio fidei Michaelis Paleologi im-*

peradoris (DS 851 ss); CONC. FLORENTINUM, *Bulla unionis Coptorum Aethiopumque 'Cantate Domino'*; *Decr. pro Iacobitis* (DS 1330 ss).

- (12) PAULUS IV, *Const. Cum quorundam hominum* (DS 1880); PIUS VI, *Const. Auctorem fidei*: "Deus unus quidem 'in tribus personis distinctis' dicitur, non 'in tribus personis distinctus'." (DS 2697).
- (13) PIUS IX, *Breve Eximiam tuam* (DS 2828); LEO XIII, *Ep. ad archiep. Mediol.* (1. Jun. 1889), em *Acta Sanctae Sedis XXI* (1888/89) 709 s., sobre a importância do decreto do S. Ofício, *Post Obitum*, sobre Rosmini (cf. DS 3225 s.).
- (14) LEO XIII, *Ep. encycl. Divinum illud munus* (DS 3325 ss); PIUS XII, *Litt. encycl. Mystici Corporis* (DS 3814 ss); CONC. VATICANUM II, *Const. dogm. Lumen gentium* (ns. 1-4).

ria, particularmente no que se interpretação da doutrina trinitária refere à valorização da significação transcendente da cristologia e da pneumatologia. Contra tais tendências tem reagido a instância doutrinal romana, reafirmando a relevância semântica da doutrina trinitária, como profissão de fé na eterna existência e subsistência de três divinas 'hypostasis' realmente distintas e consubstanciais na mesma, única e imutável natureza divina (15). Além disso deve ser assinalado como, pela primeira vez, a ortodoxia eclesiástica reconhece a relação existente entre a linguagem kerygmática e a formulação dogmática, indicando a revelação do mistério na História da salvação e a sua 'verificabilidade' na objetivação da linguagem bíblica. Por outras palavras, tal afirmação equivale a um reconhecimento de que, na Trindade salvífica da revelação, está realmente implicada a Trindade imanente da ortodoxia, que, por sua vez, não deve ser considerada como uma mera explicação derivada e posterior, carente de continuidade intrínseca com a revelação (16).

2 — Conteúdo informativo

A precedente história da explicitação literária da linguagem da ortodoxia trinitária facilmente nos convence de sua pluriforme finalidade: exprimir a convicção eclesial

nas suas implicações e pressupostos doutrinários, manifestar o realismo da esperança cristã na salvação como 'divinização', regulamentar o 'consensus' lingüístico entre as Igrejas particulares, reafirmar a unidade ecumênica, etc. Uma análise da 'sintaxe' das proposições em que se articula a ortodoxia trinitária, enquanto material lingüístico significante, dificilmente pode prescindir da consideração da informação ou conteúdo doutrinal que tal linguagem quer comunicar à comunidade cristã. Pode-se detectar tal conteúdo em enunciados precisos? Existe entre tais enunciados uma coerência lógica interna? Eis algumas das ulteriores questões que estão a postular uma atenta consideração.

Uma primeira resposta a essas questões deveria considerar, previamente, alguns aspetos fundamentais. Primeiramente, na medida em que uma contraposição exige uma proposição precisa, uma determinada afirmação doutrinal está a exigir um determinado conteúdo. Ora, uma primeira finalidade, negativa, da linguagem da ortodoxia consiste na negação, tanto do monarquianismo dinâmico e modalista (17), quanto da posição contrária, quer sob a forma extrema de triteísmo, quer sob a forma de subordinacionismo trinitário (18). Mas a linguagem ortodoxa serve não só para rejeitar

(15) PAULUS VI, *Sollemnis professio fidei*, em *Acta Apostolicae Sedis* LX (1968) 433-445, esp. 436 ss (ns. 8-13); S. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio ad fidem tuendam in mysterio Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus* (21. febr. 1972); *Ibid.* LXIV (1972) 237-241.

(16) *Declaratio*, n. 5 (*Ibid.* LXIV, 239 s.). Sobre a intenção da declaração, ver U. BETTI, *Immutabile professione di fede*, em *L'osservatore romano*

(19.3.1972) e J. PALOT, *Alcuni recenti errori sui misteri dell'Incarnazione e della Trinità*, em *La Civiltà Cattolica* 123 (1972/II) 41-46.

(17) DS 71 73 75 105 112 154 188 192 ss 284 421 451 480 530 546 569 1330.

(18) Contra o triteísmo: DS 71 73 75 173 176 415 441 528 s 546 683 853 1330 2697 2830; contra o subordinacionismo trinitário: DS 3 71 73 75 144 s 147 153 172 177 188 415 421 441 451 485 490 501 525 527 ss 535 542 546 616 683 800 804 s 806 1330 2527.

qualquer forma de heterodoxia doutrinária na comunidade eclesial, como também para exprimir a experiência religiosa fundamental da comunidade cristã. De fato, já a mesma linguagem bíblica serve de objetivação literária da experiência de fé e esperança da comunidade primitiva, no que se refere à escritura neotestamentária. Na medida em que existe uma objetivação lingüística de uma experiência, pode-se pensar também legitimamente na possibilidade de uma verificação 'empírica' de uma linguagem. Em verdade, quer a linguagem bíblica, quer a linguagem teológica da tradição eclesiástica, constituem formas de expressão da experiência fundamental da Fé. A História da salvação manifesta-se como a epifania concreta da Trindade salvífica: A afirmação de Deus ilumina-se com o testemunho de Jesus e com os acontecimentos pascais; o Pai revela-se-nos no Filho e doa-se-nos no Espírito Santo (19).

Se a contraposição doutrinária e a verificabilidade lingüística acentuam o momento catafático e o elemento informativo na análise da linguagem da ortodoxia trinitária, a nota de incompreensibilidade e a profissão de fé no mistério da salvação podem equilibrar a primeira impressão, salientando a dimensão apofática e o elemento místico e incondicionado da experiência cristã. Nessa perspectiva, a realidade divina é afirmada como o mistério absoluto e incondicio-

nado, mesmo quando livremente se revele na história escatológica da aceitação definitiva (20).

Isso suposto, uma resposta mais adequada deverá procurar sistematizar analiticamente as diversas proposições em que se articula a linguagem da ortodoxia, constataando, simultaneamente, a possível coerência lógica estrutural de tais enunciados. Tal análise da 'sintaxe' do material lingüístico significante permitir-nos-á, posteriormente, um aprofundamento semântico e pragmático da ortodoxia trinitária enquanto linguagem e forma de comunicação eclesial. Essa análise, por uma parte, serve para classificar o material significativo; por outra parte, porém, serve também para nos fornecer uma primeira informação sobre o conteúdo, significado em tal linguagem.

A linguagem da ortodoxia trinitária, em realidade, é a expressão de uma continuada profissão de fé da comunidade cristã. Primeirairamente, afirma-se a Fé no único 'Deus e Pai', Criador do mundo e Senhor da História (21), Princípio sem princípio (22), Fonte e Origem da vida intradivina (23). Simultaneamente, professa-se a Fé no único Senhor e Salvador, Jesus Cristo, como 'Filho unigênito do Pai', gerado eternamente, não criado no tempo (24), consubstancial ao Pai (25), de quem recebe, por comunicação, não por 'coação' ou por decisão arbitrária, essência, substância e natureza divina (26),

(19) Acta Apostolicae Sedis LXIV (1972) 239 s.

(20) DS 3015 ss 3225.

(21) DS 1-5 10-17 19 21 ss 25 27-30 36 40 ss 44 46 48 50 s 55 60 s 64 71 125 139 150 470 1862.

(22) DS 60 75 441 485 490 525 527 569 572 583 800 1330 s.

(23) DS 490 525 568 3326.

(24) DS 2 s 11 25 27 40-51 60 125 150 178 258 266 272 291 300 302 318 357 s 683 900 2526 3350 3352.

(25) DS 42-51 55 125 138 150 272 301 357 430 441 s 504 526 547 554 617 619 681 852 1337 2526 2529 3350 3675.

(26) DS 71 526.

não, porém, a 'propriedade' pessoal da paternidade (27). Próprio do Filho é ser Imagem e Palavra substancial do Pai, eterna e imanentemente e, assim, manifestar-se também na História da salvação (28). Finalmente, confessa-se a Fé eclesial no divino 'Espírito Santo', como Espírito do Pai e do Filho, no qual Espírito o Pai se nos comunica, pelo Filho, na disposição da História da salvação (29). Não só, porém, na salvação no tempo, mas também na imanência da eternidade divina, procede o Espírito Santo do Pai pelo Filho (30). Tal comunicação imanente da natureza divina não deve ser chamada de geração (31), mas de 'processão' ou 'expiração', determinada pelo mútuo amor do Pai e do Filho (32).

Por conseguinte, as três divinas hipóstasis são, coerentemente, caracterizadas por diversas noções: Inascibilidade e paternidade caracterizam o Pai, assim como o ser gerado e o ser expirado caracterizam, respetivamente, o Filho e o Espírito Santo (33). Essa distinção real, imanente e eterna revela-se nitidamente na História da salvação, que tem sua origem última no Pai, o qual envia o Filho na encarnação (34) e o Espírito Santo para santificação e divinização do

mundo (35). Pode-se, pois, afirmar que do Pai procede uma 'diade' de divinas 'pessoas', hipostática e nominalmente distintas (36). Na medida em que for lícito falar de geração e expiração, será legítimo também afirmar uma distinção e oposição inter-hipostática, mutuamente relativa (37), sem que tal distinção signifique que as três divinas hipóstasis constituam com a divina realidade qualquer coisa de semelhante a uma quaternidade real, dado que as 'pessoas' só virtualmente se distinguem da 'essência' (38). Entre as três divinas hipóstasis, realmente distintas, existe uma intercompemtração mútua ou 'perichorese', não só no plano imanente e eterno, como também no da salvação no tempo (39), atuando 'ad extra' como único princípio, segundo a categoria da causalidade eficiente (40).

A 'sintaxe' combinatória, em que se estrutura o material significativo da linguagem da ortodoxia trinitária, manifesta a coerência lógica interna das proposições em que se codifica sua mensagem à comunidade cristã. Mas até que ponto tal mensagem conserva uma relevância semântica e uma utilidade pragmática na Igreja e no mundo de hoje? Eis a questão que é preciso continuar a aprofundar.

(27) DS 1301 1986.

(28) DS 40 55 113 144 147 178 250-263 427 502 s 852 3326.

(29) Espírito do Pai e do Filho: DS 178 527 s 441 490; 'donum': DS 570 1523 s 1552 1561 1690 3330.

(30) DS 1300 s cf. 1986; 'aeternaliter': DS 441 617 850 1300 1331 1986.

(31) DS 485 490 527 617 683.

(32) DS 3326 3331 cf. 573.

(33) DS 71 188 284 367 470 532 800.

(34) DS 101 145 527 538 1522 3806; *Lumen gentium* (n. 3).

(35) DS 60 145 527 681 3325 3327 s; *Lumen gentium* (n. 4).

(36) Sobre a distinção real entre as 'pessoas': DS 73 75 112 154 188 192 ss 284 451 530 569 1330.

(37) DS 408 528 532 570 573 800 805 1330.

(38) Não se deve estabelecer divisão entre as 'pessoas' e a 'natureza': DS 745 803; as três 'pessoas' são um único Deus: DS 71 73 75 112 325 530 546 680 683 853 1330.

(39) 'Perichorese' imanente: DS 1330 s; cf. 112 s 115 367; 'perichorese' salvífica: DS 491 535 571 801 1301 3327 3331 3814.

(40) DS 415 441 501 531 542 545 s 571 618 800 804 1330 s 3326; referência à causalidade eficiente: DS 3814.

II. SIGNIFICADO TEORÉTICO: ANÁLISE SEMÂNTICA DA LINGUAGEM ORTODOXA

1 — Significado salvífico

A relevância semiótica da linguagem da ortodoxia trinitária depende do significado salvífico e da incidência antropológica do conteúdo da mensagem comunicada à comunidade eclesial. Dificilmente poderá negar-se que uma certa visão teológica da doutrina trinitária tem acentuado a distância existente entre a perspectiva salvífica da revelação bíblica e a especulação sistemática da reflexão dogmática, particularmente no modo de pensar a realidade da Trindade, da Encarnação e da Graça.

Por exemplo, mesmo concedendo-se uma identidade entre Trindade salvífica e imanente, considera-se tal identidade um mero fato derivado de um decreto divino tão imprevisível, que não só poderia não se ter dado, mas também ter sido totalmente diferente, embora a tradição bíblica e a patristica grega dificilmente poderiam convalidar tal tipo de elucubração. Função fundamental da teologia é mostrar por que Deus escolheu tal tipo de salvação e não outro diverso e, igualmente, por que o que

aconteceu era realmente, suposta a livre decisão divina, a única possibilidade real admissível (41).

Do mesmo modo, freqüentemente, a Encarnação do Verbo é pensada como um resultado em certo modo casual da ordem salvífica, arbitrada pela divina inteligência e decidida pela divina vontade. Mas, por que não pensar que só o Filho podia encarnar-se, dadas as suas propriedades hipostáticas e, por conseguinte, só ele podia ser enviado pelo Pai, como sua imagem e palavra de revelação definitiva? Por que não afirmar, igualmente, que, para salvar o homem, o Filho só podia encarnar-se em uma natureza realmente humana e não em qualquer outra natureza, mesmo espiritual (42)?

Finalmente, por que não considerar a graça, primordialmente, como inabitação e autodoação divina, no Espírito Santo? Por que não valorizar como próprio e não meramente apropriado o tipo de relacionamento, que surge entre a criatura santificada e as divinas 'pessoas' e pelo qual ela se torna templo do Espírito Santo, remida pelo sangue do Salvador, filho adotivo do Pai, Senhor onipotente? Por que limitar-se a considerar o relacionamento do homem santificado com as divinas pessoas em

(41) Sobre a posição criticada, ver P. GALTIER, *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Paris 1933) 375; A. D'ALÈS, *De Deo Trino* (Paris 1934) 274; M. SCHMAUS, *Kath. Dogmatik I* (München (6) 1960) 374; I. M. DALMAU, *De Deo Uno et Trino*, em: *Sacrae Theologiae Summa II* (Madrid (4) 1964) 412, 428 ss.

(42) Tem sido mérito de K. RAHNER a revalorização do modelo grego na compreensão teológica da linguagem da ortodoxia trinitária. Sobre o pensamento de Rahner, ver sobretudo: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte*, em *Mysterium Salutis II* Freiburg I. Br. 1967) 317-397. Sobre o problema, ver M. DE

FRANÇA MIRANDA, *O mistério de Deus em nossa vida. A doutrina trinitária de K. Rahner* (Diss. Gregoriana, Roma, 1974), esp. 60-91; 130-135. Do debate teológico sobre a cristologia rahneriana, assinalamos: H. GETS-SER, *Die Interpretation der kirchlichen Lehre vom Gottmenschen bei Karl Rahner, S. J., em Kerygma und Dogma 14* (1968) 307-330; F. MARINELLI, *Dimensione trinitaria dell'incarnazione*, em *Divinitas 13* (1969) 271-343; I. SANNA, *La Cristologia antropologica di P. Karl Rahner* (Roma (1970); B. VAN DER HELJDEN, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen* (Einsiedeln 1973) 367-423.

termos de causalidade meramente eficiente, quando, em verdade, tanto a união hipostática como a inabituação divina podem e mesmo devem ser pensadas segundo uma categoria de causalidade quase informante (43)?

Um dos obstáculos para a plena recuperação da perspectiva salvífica, na interpretação do significado da linguagem da ortodoxia trinitária, consiste em usar o termo hipóstasis com uma certa ambivalência, como uma espécie de denominador comum de quanto na divindade é realmente diferencial e realmente diverso, a saber, as três divinas hipóstasis, justamente caracterizadas pelas respectivas propriedades hipostáticas. A preterição desse dado teológico fundamental produz uma certa degradação semântica na compreensão da linguagem trinitária: esquece-se a vinculação intrínseca entre as duas processões divinas, imanentes e eternas, e as duas missões divinas a realizarem a salvação na história. A linguagem da ortodoxia trinitária não deve ser considerada como um mero instrumento de precisão terminológica formal. O seu conteúdo não deve ser pensado como fundamentalmente arbitrário, como acontece quando se pressupõe tacitamente que a História da salvação poderia ter sido exatamente idêntica, embora trocando radicalmente na Trindade a ordem

das divinas processões imanentes e o modo das divinas missões salvíficas. Tal consideração equivale a degradar semanticamente a Trindade salvífica à categoria de ilustração epifânica da Trindade imanente. Paradoxalmente, um uso indiferenciado do termo 'hipóstasis' poderia aproximar a compreensão da linguagem trinitária a uma interpretação criptotriteísta e, simultaneamente, filomodalista, na medida em que considera a Trindade salvífica como uma realidade quase meramente fenomênica (44).

Para uma adequada valorização semântica do significado salvífico do conteúdo informativo da linguagem da ortodoxia trinitária, é suficiente uma atenta consideração da Trindade salvífica implicada na experiência cristã da salvação, objetivada em forma literariamente privilegiada na tradição bíblica e patristica, tematizada sistematicamente na teologia eclesial, particularmente na cristologia e na pneumatologia. A mensagem da ortodoxia trinitária à comunidade eclesial poderia ser semanticamente analisada como o anúncio da divina autocomunicação: a automanifestação do Pai no Filho e a sua autodoação a nós no Espírito Santo. Uma comunicação única e definitiva, que tem sua origem naquele que é origem sem origem e Princípio sem princípio, o

(43) Uma das limitações da teologia escolástica era a falta de vinculação entre a inabituação divina e a ação específica do Espírito Santo. Para uma discussão do problema, ver J. ALFARO, *La gracia de Cristo y del cristiano en el Nuevo Testamento*, em *Gregorianum* 52 (1971) 27-63 e R. L. FARICY, *The Trinitarian Ind-*

welling, em *The Thomist* 35 (1971) 369-404.

(44) Não deixa de constituir um expediente problemático dizer que a diferença em Deus é indicada exclusivamente nos nomes de Pai, Filho e Espírito Santo. Tomás de Aquino tinha já levantado o problema (*Summa Theologica*, I, 30, 3 a).

Pai (45). Uma comunicação concretizada nas duas modalidades salvíficas, correspondentes às duas divinas missões: a do Filho na Encarnação e a do Espírito Santo na Graça. Entre ambos os modos da única autocomunicação divina existe uma vinculação íntima e intrínseca: a encarnação do Verbo implica a Graça para todos os homens, comunitariamente solidários com Cristo na única História da salvação; a Graça do Espírito Santo tem sua garantia de irreversibilidade e seu paradigma de exemplaridade na união hipostática (46).

2 — Incidência antropológica

Certamente, a relevância semântica da linguagem da ortodoxia trinitária não só depende de um significado salvífico ideal, mas principalmente de uma incidência antropológica concreta. Até que ponto, porém, pode ser constatada tal incidência antropológica da mensagem lingüística da ortodoxia? Uma resposta a essa questão não poderá prescindir de uma consideração prévia sobre a relevância do homem como dado teológico. Com efeito, à luz da totalidade da reflexão teológica cristã, o homem se projeta como destinatário da salvação e da graça. Ainda mais, um homem é o destinatário único da divina autocomunicação na união hipostática e, simultaneamente, a expressão automanifestativa da 'kenose' divina. Mas tais dados implicam uma partí-

cular relevância ideal ou devem ser considerados como meras realidades? Se o real não for degradado a simples epifania arbitrária do ideal, deverá afirmar-se que a realidade implica uma determinada idealidade. Que o homem seja o destinatário da autocomunicação divina deve ser semanticamente valorizado em todas as suas implicações ideais. Por exemplo, o homem deverá ser considerado não só como abstração genérica, mas na sua concreticidade singular: como natureza, pois, e como pessoa; como autopresença e autodecisão; como liberdade individual e solidariedade comunitária; como imanência na história e transcendência no tempo; como possibilidade de conhecer e capacidade de amar.

Por conseguinte, também a livre autocomunicação divina da misericórdia do Pai, revelada pelo Filho e interiorizada eficazmente pelo Espírito Santo, na Graça, deverá realizar-se na História e no tempo: deverá, pois, ser situável, entre um passado e um futuro, num preciso momento salvífico, num determinado 'kairos', entre um ponto inicial e um presente aberto ao futuro. Desse modo, a divina autocomunicação deverá ser pensada, teologicamente, não só como atualização escatológica da promessa passada, senão também como demonstração da Graça presente e como 'prolepsis' de um futuro perene, definitivo e absoluto, para o qual caminha o ho-

(45) Como frisa a teologia transcendental, na divina hipótese do Pai coincide, concretamente, asselada essencial e paternidade notional. A natureza divina, possuída pela primeira pessoa, está também relativamente ordenada a ser comunicada à segunda e terceira pessoas. Sobre o problema, ver J. RABENECK,

Die Konstitution der ersten göttlichen Person, em *Theologie und Glaube* 47 (1957) 102-112.

(46) Uma ulterior precisação da posição rahneriana do *Systematischer Entwurf einer Theologie der Trinität* (Mysterium Salutis II, 369-381) acha-se no art. Trinität (Sacramentum Mundi IV, 1013 s.).

mem, transcendentalmente disponível para toda verdade e bondade. Sendo tal a estrutura do homem, o realismo da salvação pede que a divina autocomunicação seja pensada como possibilidade real e como realidade possível: como oferecimento incondicionado de Deus ao homem e como possibilidade humana de aceitar a Deus, absoluta verdade e bondade. Por outras palavras, o realismo da salvação pede uma autocomunicação divina pensada como revelação definitiva e como Graça potencialmente eficaz. Ainda mais, sendo a estrutura do homem caracterizada essencialmente pela sua abertura social, deverá afirmar-se que a divina autocomunicação terá uma conotação não só individual, como também comunitária, em uma palavra, eclesial. Por isso, a Igreja pode ser considerada o sacramento da presença na história da divina autocomunicação, sendo-lhe essenciais os momentos cristológico e pneumatológico: palavra e sacramento, revelação e graça, tradição e carisma, escritura e atualização, comunidade e mistério (47).

A incidência antropológica do significado teorético da linguagem da ortodoxia trinitária vem salientada pelo fato de que a divina autocomunicação não só é 'Kerygma' ou anúncio da fidelidade e verdade da divina promessa, mas também é Graça e, portanto, força condicionante positivamente do

mundo dos homens. Com efeito, o mundo, enquanto natureza e história, enquanto inteligência e liberdade, está condicionado positivamente, em Cristo e na Graça: o mundo, teologicamente, é criação e aliança, salvação e Igreja, oferecimento real da misericórdia divina e possibilidade real de acolhê-la como justificação pessoal. Os dogmas da Encarnação e da Graça são a expressão da relevância salvífica e da incidência antropológica das afirmações da linguagem da ortodoxia trinitária.

Em conclusão, a doutrina das missões salvíficas está a afirmar que na Encarnação do Verbo se faz autopresente a fidelidade divina como irrevogabilidade definitiva e que na Graça do Espírito Santo se manifesta o amor divino em doação igualmente definitiva. A autodoação do Pai, no Filho e no Espírito Santo, constitui, pois, para nós kerygma de verdade e amor, fidelidade e misericórdia, proximidade e transcendência, graça no tempo e profecia do definitivo. A aceitação de tal autodoação divina, oferta a nós como verdade absoluta e como absoluta bondade, acontece na proximidade da imanência do real e, simultaneamente, na abertura para a transcendência do ideal e do incondicionado. A uma autopresença divina no Filho, como revelador da verdade absoluta, corresponde uma autopresença divina na definitividade vitoriosa da Graça, como comunhão do Es-

(47) A teologia transcendental católica tem sido, frequentemente, acusada de individualismo antropológico. A relevância pragmática, para a comunidade eclesial, poderia ser ulteriormente valorizada. Um primeiro in-

tento a respeito, em K. RAHNER, *Die formalen Eigentümlichkeiten der Kirche als der Präsenz der Selbstmitteilung Gottes in Wahrheit und Liebe*, em *Handbuch der Pastoraltheologie I* (Freiburg 1. Br. 131-143.

pírito Santo e como aceitação incondicionada da misericórdia do Pai (48).

3 — Insuficiências Lingüísticas

Uma análise semântica da linguagem ortodoxa não pode limitar-se a constatar o significado salvífico e a incidência antropológica do conteúdo da mensagem de tal linguagem; mas, procedendo ulteriormente, deverá verificar até que ponto são superadas suficientemente as tensões existentes entre significante e significado. Nesse sentido, será lícito se questionar sobre as possíveis insuficiências lingüísticas na expressão literária da ortodoxia trinitária. Assim, pois, a questão geral sobre a relevância semiótica da linguagem ortodoxa poderia ser reformulada nos seguintes termos: Do ponto de vista da dialética existente entre 'significante' e 'significado', a linguagem da ortodoxia trinitária deve ser considerada lingüisticamente suficiente ou insuficiente?

Do ponto de vista do significado, a resposta é relativamente simples: O eixo semântico heterodoxia-ortodoxia permite estabelecer com bastante suficiência o significado do conteúdo informativo da linguagem trinitária, tanto ao nível das afirmações sobre a Trindade salvífica, quanto ao nível das proposições sobre a Trindade imanente. O significado da linguagem trinitária é, pois, preciso e coerente. Com efeito, se aos dois modos salvíficos da autocomunicação divina

não correspondessem dois modos distintos de subsistência na vida da Trindade imanente, teríamos uma noção meramente aparente e epifânica da Trindade salvífica. Numa palavra, uma noção 'sabeliana', já rejeitada pela ortodoxia eclesiástica. A Trindade imanente e subsistente é garantia da absoluta autonomia divina e da absoluta liberdade de sua autocomunicação salvífica.

Além do mais, a noção teológica de 'autocomunicação' serve a salientar que a ordem divina da salvação não consiste meramente na recepção de dons sobrenaturais criados, como a graça criada, na santificação; ou como a realidade criatural humana, na encarnação. Mas a salvação transcende tais efeitos criados, enquanto é a realidade divina mesma que se doa, de um modo quase informante, na Encarnação e mesmo, de certa maneira, na Graça. Na medida em que se anuncia uma real autodoação divina do Pai, no Filho e no Espírito Santo, deve-se dizer que a divina realidade está não só na origem do processo dinâmico da salvação, mas também na sua estrutura e conteúdo salvífico.

Por conseguinte, se não quisermos permanecer a meio caminho entre o sabelianismo trinitário e a ortodoxia eclesiástica, deveremos afirmar que a diferença e a unidade, manifestadas na ordem da salvação, pressupõem imanentemente, uma diferença subsistente e uma unidade co-essencial. Por-

(48) As críticas de G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problématique* (Paris 1969) 171-228, especialmente 221-225, com referência ao uso do método transcendental na análise semântica da linguagem da ortodoxia trinitária, revelam-se insuficientes. Não se trata de uma de-

dução a priori da Trindade, mas de uma reflexão teológica que supõe o a posteriori da revelação e, portanto, o cristocentrismo neotestamentário da criação cósmica e o realismo bíblico da redenção como divinização. Sobre o problema, ver o estudo de França Miranda (op. cit., 144-228).

tanto, para evitar um neomodalismo trinitário deveremos incluir, entre as proposições da linguagem ortodoxa, a seguinte afirmação: a Trindade salvífica manifesta a Trindade imanente porque com ela se identifica; conseqüentemente, a afirmação da Trindade imanente é pressuposto e fundamento transcendente da divina autocomunicação, que constitui nossa História da salvação.

Igualmente poderá afirmar-se que a autodoação salvífica do Pai, no Filho e no Espírito Santo, pressupõe onticamente a autocomunicação imanente da divina realidade, da parte do Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Tal comunicação imanente implica correlativamente distinção e consubstancialidade: distinção, pois sem ela não se poderia falar em co-municação, que supõe diferença de origem e destinatário; co-essencialidade e consubstancialidade, pois sem essas não se poderia falar em autocomunicação. Portanto, a 'diáda' salvífica divina, a Encarnação e a Graça, pressupõe a 'diáda' imanente, a geração eterna do Filho e a divina expiração do Espírito Santo. Assim, na Trindade imanente, a diferença de origem e destinatário, na comunicação e doação da divina realidade do Pai ao Filho e ao Espírito Santo, fundamenta relações reais diversas, sempre, porém, no contexto da consubstancialidade co-afirmada (49).

A análise semântica da linguagem da ortodoxia trinitária revela-se mais problemática quando se

trata de responder sobre a possível insuficiência lingüística do material significante. Como não lembrar as insuficiências tácitas do uso lingüístico do termo 'hypostasis' na doutrina trinitária? Como não acenar às ambigüidades do uso do termo 'pessoa' na linguagem ortodoxa? Nesse contexto ainda, que pensar sobre o uso de um modelo lingüístico 'análogo' em ordem à melhor 'compreensão' do mistério? São questões que não podem ser facilmente dispensadas, se quisermos equacionar retamente o problema da suficiência da linguagem ortodoxa, do ponto de vista do material 'significante'.

Sobre o uso dos termos 'hypostasis' ou 'prosopon' nas proposições lingüísticas da ortodoxia eclesiástica, a primeira consideração que se impõe é a afirmação de sua possível dispensabilidade e, conseqüentemente, a relativização de sua suficiência lingüística. Com efeito, a comunidade cristã primitiva objetivou lingüisticamente sua fé nos escritos neotestamentários e apostólicos sem precisar usar tais termos. Ademais, a tradição eclesiástica viveu durante séculos sem utilizar-se desses termos, cujo uso, inclusive, nos primeiros tempos, provocou, freqüentemente, maior incerteza do que precisão lingüística. Mesmo purificados de toda compreensão heterodoxa (por defeito, no modalismo trinitário do último Sabéllo; por excesso no subordinacionismo extremo do origenismo 'de esquerda'), os termos de hipóstasis e pessoa podem ter favorecido a falsa idéia de uma

(49) Para a última formulação da teologia transcendental, ver *Sacramentum Mundi* IV, 1016 ss. Outras posições mais afins à tradicional em B. LONERGAN, *De Deo Trino*. II. Pars

systematica (Romae (3)1964) 115-151 e S. VERGES-J. M. DALMAU, *Dios revelado por Cristo* (Madrid 1969) 475-492.

compreensão genérica da divina realidade, que é, pelo contrário, individual e imultiplicável. A natureza divina, única realidade comum às três divinas hipóstasis consubstanciais, é participada e comunicada às três divinas pessoas, nelas subsistindo; mas de modo algum é multiplicável por justa-posição (50).

Sem dúvida, na Igreja antiga, os termos de 'hypostasis' e 'persona' revelaram-se úteis em ordem a evitar uma compreensão meramente modalista da Trindade salvífica. Mas, na época contemporânea, talvez possam provocar a queda no erro oposto de um triteísmo latente. Com efeito, um setor da teologia contemporânea tem-se questionado particularmente no que se refere ao termo 'pessoa', dada a característica evolução semântica do termo na antropologia filosófica, adquirindo o significado de centro autônomo e autoconsciente de interioridade e subjetividade. Para superar tal

insuficiência lingüística, a ortodoxia eclesástica tem procurado não só uma correção semântica de possíveis mal-entendidos no nível do significado, mas também um enriquecimento semiológico no nível do material significante, utilizando-se sinonimicamente de outros sinais lingüísticos de conteúdo informativo equivalente. Por exemplo, tem-se falado, com respeito à Trindade imanente, não só em três diversas 'hipóstasis' ou em três pessoas divinas consubstanciais e distintas, mas também em três distintos modos de subsistência ou de existência da divina realidade, em conformidade com a sinonímia lingüística utilizada já pelos Padres gregos artífices do 'consensus' pós-niceno e mantida constantemente na tradição teológica oriental e ocidental (51).

Qual o valor da linguagem analógica enquanto material 'significante'? A insuficiência de tal tipo de linguagem em ordem a obter um resultado semântico apreciável

(50) A teologia contemporânea tem reagido contra tais insuficiências do material significante, salientando o caráter analógico da noção de 'pessoa' na linguagem teológica da ortodoxia trinitária. Ver, por exemplo, J. M. DALMAU, *La analogia en el concepto de persona*, em *Estudios Eclesiásticos* 28 (1954) 195-210 e, especialmente, B. LONERGAN (op. cit., II, 152-215).

(51) A revalorização rahneriana da expressão 'modo distinto de subsistência' tem sido objeto de diversas críticas, principalmente, pela sua possibilidade de compreensão modalista e pelo seu caráter abstrato. Ver, por exemplo, as recensões de E. GUTWENGER, em *Zeitschrift für katholische Theologie* 90 (1968) 325-328, especialmente 328; igualmente R. LACHENCHMID, em *Theologie und Philosophie* 43 (1968) 247-252, particularmente 249-250. No mesmo sentido H. DE LUBAC, *La foi chrétienne* (Paris (2)1970) 97 e J. CALOT, *Valeur de la notion de personne dans l'expression du mystère du Christ*, em *Gregorianum* 55 (1974) 69-97.

Mas os críticos de Rahner e Barth, frequentemente, esquecem a longa

tradição de tal uso lingüístico na patrística grega e na escolástica latina. Assim, por exemplo, a expressão tropos *hyparxeos*, usada pelos Capadóciens (cf. BASILIUS, *De Spiritu Sancto*, 43, 44), valorizada já por Petávio. O mesmo Tomás de Aquino exprimiou-se nos seguintes termos: 'Persona significat quendam naturam cum quodam modo existendi' (*De Pot.*, q. 9, a. 4 c). Um tomista como Penido concluiu: 'La personnalité métaphysique est, on le voit, un mode d'être (Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique, Paris 1931, 331). Uma recepção positiva de tal linguagem pode ver-se em J. RABENECK, a. c., 103 e H. VOLK, *Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner*, em *Das Konzil von Chalcedon* (ed. A. GRILLMEIER-H. BACHT) III, 634, n. 9. Uma posição de mediação em H.-J. LAUTER, *Die doppelte Aporeti der Trinitätslehre und ihre Überschreitung*, em *Wissenschaft und Wahrheit* 39 (1973) 60 ss. Sobre toda a questão, ver o estudo de França Miranda, op. cit., 248-279. Recentemente também F. BOURASSA, *Personne et conscience en théologie trinitaire*, em *Gregorianum* 55 (1974) 471-493.

manifesta-se tanto no uso lingüístico de uma analogia 'psicológica', como no de uma analogia 'social'. Certamente, a analogia 'psicológica' consegue iluminar o porquê de serem duas as 'processões' imanentes (geração do Verbo e expiração do Espírito Santo), aplicando como modelo de compreensão a estrutura espiritual humana, feita de conhecimento e amor. Mas tal modelo é lingüisticamente insuficiente para explicar por que na natureza divina o conhecimento e o amor sejam hipostaticamente subsistentes e pessoalmente distintos da mesma essência divina. Também o uso da analogia 'social' tem argumentos a seu favor, como a persistência de uma arcaica tradição no uso eclesiástico de tal tipo de linguagem, mesmo na homilética, na catequese e na piedade popular. Contudo, tal modelo 'social' (por exemplo, os esquemas triádicos judeu-cristãos, inspirados na angeologia veterotestamentária e judaica) nem sempre conseguiu fugir a um certo perigo de latente triteísmo. Mesmo ciente de tais insuficiências lingüísticas, a ortodoxia eclesiástica legitimamente manteve seu uso na linguagem teológica como instrumento de clarificação expressiva dos dois dados mais significativos da linguagem trinitária imanente: a unidade e a diferença. Unidade na distinção, no caso da analogia 'psicológica'; distinção na unidade, no caso da analogia 'social' (52).

(52) Sobre o uso da analogia psicológica, ver as observações de K. Rahner, em *Mysterium Salutis* II, 393 ss; sobre o uso da analogia social, ver J. WELCH, *The Trinity in Contemporary Theology* (London 1953) 131-152, 295-302, particularmente 152 ss. Ver também J. A. BRACKEN, *The Holy Trinity as a Community of Divine Persons*, em *The Heythrop Journal* 15 (1974) 166-182; 257-270.

III. SIGNIFICAÇÃO PRÁTICA: ANÁLISE PRAGMÁTICA DA LINGUAGEM ORTODOXA

A análise semiológica da linguagem trinitária pôde constatar um determinado uso lingüístico e um preciso conteúdo informativo na linguagem ortodoxa; como também pôde considerar, tal linguagem, semanticamente relevante (no seu significado salvífico, na sua incidência antropológica). Mas, até que ponto tal linguagem pode ser considerada pragmaticamente útil na Igreja de hoje? Até que ponto a linguagem da ortodoxia trinitária revela-se pastoralmente funcional? A questão da funcionalidade pragmática da linguagem ortodoxa está intimamente relacionada com a da sua possível ou impossível 'verificabilidade' empírica. Até que ponto seria ilegítimo falar de uma possível verificação 'empírica' da linguagem da ortodoxia trinitária? Eis as questões que deverão ser debatidas, em ordem a completar a presente análise estrutural da linguagem da ortodoxia trinitária.

1 — Verificabilidade empírica

A experiência pessoal e comunitária da salvação é um dado fundamental do viver cristão na Fé e na Esperança. Tal experiência é objetivada literariamente na linguagem da oração litúrgica e na linguagem da reflexão teológica. Também a linguagem da ortodoxia eclesiástica pode ser considerada como expressão de tal experiência, nela mesma e em alguns de seus pressupostos fundamentais. A objetivação, porém, privilegiada da experiência cristã é constituída pela linguagem religiosa bíblica, particularmente neotestamentária. O 'kerygma', en-

quanto anúncio da salvação divina realizada em Cristo, proclama a mensagem central contida na revelação bíblica: o mistério do plano divino da salvação, revelado plenamente em Cristo. Nesse plano, Deus aparece como a origem, o agente e o conteúdo da própria salvação. Essa dimensão 'divina' da própria salvação deve ser também 'verificável' na Fé, não só no sentido de apelar para uma 'verificação' escatológica, mas também no de supor uma verificação no plano da experiência cristã, individual e comunitária: a experiência da Graça, a experiência dos dons do Espírito Santo, a experiência do Evangelho, a experiência do seguimento de Cristo, a experiência da Esperança e confiança filial no Pai, a experiência da oração.

Mas, até que ponto a linguagem da ortodoxia trinitária é expressão da experiência cristã fundamental e até que ponto é empiricamente verificável e controlável? Na medida em que uma experiência humana é real, ela é também de algum modo, mesmo impreciso, objetivável lingüisticamente e, portanto, verificável. Ora, a salvação é uma experiência cristã real, no plano individual e no plano comunitário. Toda a linguagem religiosa do cristianismo é simplesmente a objetivação lingüística de tal experiência, na sua estrutura, nos seus pressupostos, nas suas consequências. Nesse contexto global não deverá ser negada a priori uma certa possibilidade de verificação empírica do conteúdo e da mensagem de uma determinada forma de linguagem religiosa cristã.

No que se refere à linguagem teológica da ortodoxia trinitária, esta bem poderia ser considerada

como a versão eclesiástica das implicações transcendentais da experiência cristã da salvação, na qual Deus se nos comunica realmente como fidelidade, verdade e graça. Uma análise pragmática da linguagem ortodoxa deverá constatar a funcionalidade eclesial de tal linguagem, controlando a sua coincidência ou discordância tanto com a experiência cristã da salvação, como com a objetivação lingüística privilegiada de tal experiência na revelação bíblica. O valor e utilidade da linguagem ortodoxa não depende prioritariamente da sua facilidade para sintetizar e coordenar diversos dados informativos da dogmática eclesiástica: a divindade, consubstancialidade e distinção do Pai e do Filho e do Espírito Santo. A funcionalidade eclesial da linguagem ortodoxa depende, sobretudo, da sua capacidade para defender a experiência cristã fundamental, explicitando os pressupostos dogmáticos e exprimindo as implicações derivadas de uma compreensão fiel do mesmo 'kerygma' neotestamentário.

Ora, implicadas no kerygma bíblico estão as proposições que afirmam a transcendência divina não só do Pai, mas também do Filho e do Espírito Santo e, igualmente, a exclusividade de tal transcendência, no sentido de que a divina realidade só se dá no encontro desses três modos distintos de 'subsistência' divina. Por outras palavras: O Pai só se encontra na mediação do Filho e do Espírito Santo; a proximidade de Deus só acontece plenamente na aceitação salvífica do Evangelho e da Graça. Por esse motivo, querendo salvar a divina Trindade e o sacro 'kerygma' da divina monar-

quila. a Igreja antiga explicitou na noção de 'homousia' a sua compreensão semântica da experiência da salvação e da fé, em distinção e em unidade, em irrevogabilidade e exclusividade.

Assim, pois, a experiência kerygmática de salvação do Pai, no Filho e no Espírito Santo, constitui a base 'empírica' das afirmações linguísticas da ortodoxia trinitária. Por esse motivo também, confirma-se a identidade entre a Trindade salvífica anunciada no kerygma bíblico e a Trindade imanente professada na linguagem da ortodoxia trinitária. Certamente, Revelação, Salvação e Graça derivam de um ato absolutamente incondicionado da liberdade divina. Mas tal verdade não autoriza a concluir que, se a livre decisão divina decide autocomunicar-se à criatura humana, concretamente na salvação, a divina realidade possa aparecer diferente de como ela é. Dado, porém, que a realidade divina subsiste tri-hipostaticamente, não será ilícito pensar que a Trindade salvífica possa dizer a sua palavra sobre a realidade divina imanente, se não quisermos conceder o a priori básico do modalismo trinitário: uma epifania salvífica divina meramente aparential, sem vinculação ôntica com a divina realidade (53).

2 — Legitimidade linguística

A linguagem religiosa bíblica sobre a Trindade salvífica, enquanto exprime o conteúdo e a

mensagem da experiência cristã de salvação, exerce também uma função de correção e controle sobre a validade da linguagem ortodoxa. Com efeito, a linguagem da ortodoxia trinitária só pretende garantir a explicitação das implicações fundamentais do kerygma da salvação: o advento da Graça divina como autocomunicação do Pai, no Filho e no Espírito Santo. A função, pois, das proposições da linguagem ortodoxa é a de explicitar sistematicamente tais implicações reais e transcendentais. Por isso, o conteúdo da mensagem subjacente sob a linguagem da ortodoxia trinitária deverá coincidir com a mesma mensagem proclamada na revelação bíblica e refletida na teologia e na vida cristã. A validade, pois, da linguagem ortodoxa não pode ser limitada ao valor dogmático e teórico das diversas proposições linguísticas, consideradas, em si mesmas, carentes de qualquer funcionalidade pragmática na comunidade eclesial. Pelo contrário, tais proposições explicitam o pressuposto condicionante da compreensão da experiência cristã de Deus e constituem a estrutura ideológica subjacente não só à cristologia e soteriologia, mas também à antropologia teológica e à eclesiologia (54).

Por conseguinte, a linguagem da ortodoxia trinitária não nos oferece uma doutrina secundária, resultado da lenta e contingente evolução histórica da dogmática

(53) A teologia evangélica tem sido pioneira do atual intento de aproximação entre a experiência cristã, a linguagem do kerygma e a do dogma. Ver, por exemplo, K. BARTH, *Die kirchl. Dogmatik* II/1, 51 s. 67, 358, 418, 535, 606, 627, 693, 743 s. J. WELCH, *op. cit.*, 163 ss.

(54) Também a teologia evangélica contemporânea tem salientado a estrutura trinitária de linguagem teológica. Ver, por exemplo, K. PRÖHLE, *Die trinitarische Gestaltung des christlichen Gottesglaubens, ihre innere Notwendigkeit und ihre Bedeutung*, em *Zeitschrift für systematische Theologie* 1932/33, 413-462.

eclesiástica; nem nos propõe uma posição meramente defensiva de outros conteúdos prioritários. Pelo contrário, a linguagem da ortodoxia trinitária explicita uma resposta à questão central vivida na experiência cristã da salvação e da revelação definitiva: professa a Fé na divina autocomunicação do Pai, na mediação do Filho e do Espírito, a nós. O realismo das precedentes afirmações está garantido pela contraposição semântica com a heterodoxia. A rejeição de toda hermenêutica modalista ou subordinacionista supõe uma dúplici afirmação: primeiramente, na divina realidade não existe uma degradação ótica, permanecendo sempre Deus como sujeito do ato de salvação, revelação e graça; em segundo lugar, que as distinções existentes entre o Pai e o Filho e o Espírito não são puramente funcionais ou salvíficas, mas realmente radicadas na imanência trinitária da divina realidade.

Portanto, a linguagem teológica da ortodoxia trinitária não deve ser considerada como uma imposição ideológica arbitrária, mas como um intento de precisar e definir o 'kerygma' bíblico, no qual ela mesma já se encontra como pressuposto virtualmente objetivável e como axiona virtualmente formulável. Nem deve ser concebida a linguagem ortodoxa como uma mera síntese funcional de dados precedentemente formulados na revelação bíblica ou na tradição eclesiástica. Se a linguagem ortodoxa pode sintetizar a revelação na sua estrutura fundamental, tal fato deriva de sua íntima conexão com o kerygma bíblico e com a experiência cristã, donde radical-

mente adquire legitimidade semântica e validade pragmática na comunidade eclesial.

3 — Funcionalidade pragmática

Já constitui um lugar comum da retórica teológica a referência à disfuncionalidade pragmática da linguagem da ortodoxia trinitária. Importa, primeiramente, distinguir o plano da ortodoxia doutrinal e o da ortopraxis comunitária. Paradoxalmente, a doutrina trinitária, semanticamente relevante no plano da ortodoxia dogmática, não tem proporcionado um serviço equivalente ao dinamismo comunitário da evangelização e missão, da didascália e diaconia, da mistagogia e do diálogo. Na práxis comunitária, a ortodoxia afirmava-se, fundamentalmente, de um modo virtual e latente, implícito e indireto, na medida em que se proclamava realmente o realismo da salvação cristã, com todas as suas implicações. Por exemplo, na afirmação da Graça como divinização do justificado e na concretização da opção do seguir a Cristo; na proclamação da Encarnação como expressão da transcendência do mistério cristão e no anúncio da dimensão escatológica da experiência cristã como símbolo da exclusividade e irreversibilidade da divina autocomunicação do Pai, no Filho e no Espírito Santo, a nós.

Certamente tem havido momentos eclesiais privilegiados, de maior consciência e mesmo de clara expressão lingüística do mistério. Por exemplo, a reta proclamação do 'kerygma' da Trindade salvífica e a reta atualização da mensagem evangélica, nas suas implicações teóricas e práticas; igualmente, a linguagem trinitária da liturgia

eclesial, as anáforas e doxologias, os hinos e símbolos de fé, como também alguns prefácios e orações. Com efeito, a liturgia da palavra e do sacramento tem sido durante séculos e continua a ser ainda hoje a forma prática concreta mais expressiva e eficiente de comunicação do conteúdo da linguagem da ortodoxia trinitária e de atualização de sua mensagem na comunidade cristã.

Mas, dificilmente, poderá negar-se ao material significante da linguagem ortodoxa a qualificação de pastoralmente disfuncional; o que não significa que tal linguagem seja semanticamente inútil. Pelo contrário, a linguagem ortodoxa tem sido um instrumento semântico de notável precisão lingüística e tem facilitado à comunidade a continuidade ideal na fidelidade à única fé e na comunhão da mesma mensagem. Tal merecimento lingüístico e teológico não deveria impedir à comunidade um uso alternativo e paralelo de outras formas mais expressivas de comunicação eclesial da mesma fé, lá onde aparecer a possibilidade real e concreta e mesmo a necessidade pastoral de substituição lingüística. Além do mais, a mesma linguagem da ortodoxia trinitária, na sua expressão grega ou latina, não deveria ser proposta à comunidade sem uma adequada tradução e atualização, levando em consideração a mudança histórica e cultural da situação da comunidade, que poderia exigir pastoralmente um ulterior crescimento hermenêutico e semântico. Certamente, a linguagem da ortodoxia trinitária, assimilada convenientemente, exerce e exercerá sempre uma função lingüística insubstituível

em defesa da continuidade semântica na afirmação da mensagem cristã. Mas, o uso pastoral de tal linguagem está submetido à suprema lei da ação eclesial: a validade para explicitar o conteúdo informativo da Fé, em todas as suas implicações fundamentais e, desse modo, servir para a vida de uma comunidade cristã concreta.

As precedentes considerações poderão ter fortalecido a convicção da relevância semiótica da linguagem da ortodoxia trinitária, enquanto expressão, na linguagem eclesiástica, da irreversível auto-manifestação e autodoação do Pai, no Filho e no Espírito, à comunidade eclesial. A tenacidade da Igreja antiga em defender tal estrutura de linguagem deveria alertar a Igreja de hoje sobre a perene tentação não só de uma heterodoxia, mas sobretudo de uma concreta e latente heteropraxis. Com efeito, durante séculos, a Igreja tem defendido, teórica e praticamente, uma 'pericorese' salvífica e imanente da Trindade, quer dizer, a inseparabilidade radical na experiência cristã da religiosidade pessoal e comunitária. Hoje, porém, uma real heteropraxis trinitária poderia adotar, de um modo mais ou menos manifesto ou larvado, diversas formas. Por exemplo, poderia reduzir-se a experiência religiosa a uma vivência da 'religião do Pai', quer sob a forma de um misticismo cósmico gnosticizante, quer sob o tipo de um neomonarquianismo dinâmico. Igualmente, a experiência cristã poderia sofrer uma metamorfose e adotar a forma de 'religião do Filho', quer sob a forma de um neonomismo, que considera o Cristo como um novo Moisés e vive o evangelho mais

como terror e escravidão do que como amor e libertação; quer sob a forma de um neo-ebionitismo político, que reduz a complexa vivência religiosa cristã a sua dimensão de crítica profética das contradições da sociedade temporal. Finalmente, a heteropraxis trinitária pode reduzir a experiência cristã a uma mera 'religião do Espírito', esquecendo o 'ainda não' da pneumatologia paulina, a unidade fundamental entre Espírito e comunidade eclesial, salientada na pneumatologia lucana e, por último, a vinculação entre pneumatologia e cristologia, frisada na mensagem joanina (55).

Em conclusão a análise semiótica da linguagem da ortodoxia trinitária deve constatar, primeiramente, um pluriforme uso eclesiológico desta linguagem: Com efeito, esta exprime a unidade ecumênica e regula normativamente o código de comunicação lingüística das Igrejas particulares; além disso, manifesta o realismo da esperança cristã e a firmeza da convicção eclesial sobre a salvação. Outrossim, a estrutura lingüística do material significante exprime a coerência lógica interna do seu conteúdo informativo e a relativa constância semiológica de sua mensagem à comunidade cristã.

Em segundo lugar, a análise semântica da linguagem ortodoxa constata a relevância do seu significado salvífico e de sua incidên-

cia antropológica. Contudo, mesmo admitindo uma certa suficiência da linguagem ortodoxa ao nível da mensagem comunicada e do seu significado, não deixam de observar-se determinadas insuficiências lingüísticas, particularmente ao nível do material significante, nem sempre capaz de exprimir o significado concreto, de um modo positivo, adequado e não ambíguo.

Em terceiro lugar, a análise pragmática da linguagem ortodoxa constata a funcionalidade eclesial de tal linguagem ao controlar a sua coincidência com a experiência eclesial da salvação e com a objetivação privilegiada de tal experiência na revelação bíblica. A luz dessa conexão, poder-se-ia falar de uma verificabilidade empírica da linguagem ortodoxa. A funcionalidade da linguagem da ortodoxia manifesta-se na sua capacidade de defender essa mesma experiência cristã fundamental, explicitando seus pressupostos teológicos e exprimindo as implicações derivadas de uma compreensão fiel do kerygma. A íntima vinculação da linguagem da ortodoxia trinitária com a experiência cristã e com o kerygma bíblico fundamenta sua legitimidade semântica e sua utilidade pragmática, na comunidade eclesial.

Finalmente, se o escopo da linguagem ortodoxa e a última legitimação de sua validade semântica e utilidade pragmática é procurar que o dogma não só seja ortodoxamente professado, mas também

profética, na sua incidência exclusivamente política, típica de alguns representantes da 'teologia da libertação'. Finalmente, algumas formas extremas de movimentos carismáticos, que acentuam unilateralmente o momento de atualização pneumatológica na experiência da fé e da vida cristã.

(55) Que tais perigos não sejam puramente imaginários pode ser constatado com uma análise da teologia e da espiritualidade contemporâneas. Por exemplo, a linguagem teológica de A. Hulsbosch e P. Schoonenberg, com referência a aspectos neomonarquianos. Também uma certa redução do cristianismo a sua dimensão ético-

vivido retamente na 'práxis' eclesial, será preciso libertar a Igreja de toda manifestação de heterodoxia e de heteropraxis trinitária. Não será, pois, inútil lembrar que o único modo de valorizar retamente o kerygma da divina autocomu-

nicação consiste em defender a inseparabilidade, imanente e salvífica, do Pai e do Filho e do Espírito Santo, como cânon normativo, teórico e prático, da experiência religiosa cristã, pessoal e comunitária.