

Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões*

Reinhold Bernhardt

Resumo: O artigo descreve primeiramente abordagens clássicas para uma teologia das religiões evangélica que empregam as distinções entre obra divina e humana, promessa da graça e tentativa de autojustificação, entre ação criacional e salvífica de Deus e entre revelação especial e geral. Expõe então as tentativas atuais de desenvolver uma teologia das religiões em termos intra-religiosos e depois num nível metareligioso. Por fim, explora os potenciais contidos na teologia da trindade de Paul Tillich, que lhe serve de marco teórico para a elaboração de uma teologia das religiões.

Resumen: El artículo describe, primeramente, abordajes clásicas para una teología de las religiones evangélica que emplean las distinciones entre: obra divina y humana; promesa de Gracia e intento de auto justificación; entre la acción creacional y salvífica de Dios y entre la revelación especial y general. Expone, entonces, los intentos actuales de desarrollar una teología de las religiones en términos intrarreligiosos y, después, en un nivel metareligioso. Finalizando, explora los potenciales comprendidos en la teología de la Trinidad de Paul Tillich, que le sirven de marco teórico para la elaboración de una teología de las religiones.

Abstract: The article first describes the classic approaches to an evangelical theology of the religions that make use of the distinctions between divine and human works, promise of grace and attempt at self-justification, between the creational and the salvific action of God and between special and general revelation. It then expounds on the current attempts at developing a theology of the religions in intra-religious terms and on a meta-religious level. At the end it explores the potentials contained within the theology of the trinity of Paul Tillich, which serves as its theoretical mark for the elaboration of a theology of the religions.

* Publicação original: Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund, in: Ulrich KÖRTNER, Christian DANZ (Eds.), *Theologie der Religionen: Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2005. Agradecemos à Neukirchener Verlag pela gentil cedência do direito de publicação. Tradução: Luís M. Sander.

1 - Abordagens para uma “teologia das religiões” evangélica?

Existe uma “teologia das religiões” especificamente evangélica? Pode ela existir? Se ela existe ou pode existir – em que consiste seu caráter evangélico?

Há pouco tempo Peter Lüning constatou certamente: “Não raro, a questão confessional nem aparece ou só aparece marginalmente em posicionamentos protestantes sobre a maneira de lidar com as ‘religiões universais’”.¹ Onde se consegue perceber um perfil evangélico, ele se caracteriza, de acordo com sua análise, por uma subdeterminação da eclesiologia, que seria subordinada à doutrina de Deus, à cristologia e à soteriologia e, desta maneira, relativizada em sua importância. Isso estaria associado – como ele diagnostica com base na dogmática de Hans-Martin Barth – a uma “falta de clareza conceitual na definição da própria ‘posição’ epistemológico-teológica”.² Sem o marco referencial da igreja a teologia das religiões, bem como a teologia de modo geral, perderia seu aterramento. Em contraposição a isso, Lüning exige uma “diferenciação criteriológica de soteriologia e eclesiologia e uma definição teológico-eclesiológica mais exata da relação entre confessionalidade evangélica efetiva e eclesialidade crida”³, sendo que ele deve ter em vista, não por último, uma resposta à pergunta a respeito do significado salvífico da igreja.

Entretanto, justamente na relativização da eclesiologia mediante a referência ao fundamento da fé cristã que a sustenta reside um importante impulso para uma teologia das religiões numa perspectiva protestante. A abertura de um amplo horizonte que se ganha com isso nada tira da importância da igreja enquanto referencial histórico das vivências existenciais de caráter individual e comunitário que se responsabilizam diante desse fundamento da fé. Sem o ônus da pergunta acerca do significado salvífico da

1 P. LÜNING, Analyse und kritische Würdigung evangelischer Positionen, *Catholica*, n. 3, p. 175-192, 2003 (citação à p. 176). Essa constatação é confirmada ao se olhar as publicações sobre teologia das religiões de autores protestantes dos últimos anos. Abstraindo de Hans-Martin BARTH, *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh, 2001, do estudo feito por incumbência da VELKD (Vereinigte Evangelisch-lutherische Kirche Deutschlands) e da Akf (Arnoldshainer Konferenz), *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*, Gütersloh, 1991, e do estudo feito por incumbência da EKD (Evangelische Kirche in Deutschland), *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen* (EKD Texte, 77), só foram empreendidas tentativas isoladas de apresentar uma abordagem especificamente protestante. Característico é, neste sentido, o volume de W. BRÄNDLE, G. WEGNER (Eds.), *Unverfügbare Gewissheit: Protestantische Wege zum Dialog der Religionen*, Hannover, 1997, cujas contribuições – na medida em que chegam a ser relevantes para o tema – dificilmente revelam uma abordagem teológica protestante.

2 P. LÜNING, op. cit., p. 188.

3 Ibid., p. 191.

igreja, a teologia protestante pode tentar obter seu posicionamento sobre o tema das religiões a partir do asseguramento do centro da fé cristã e, ao fazer isso, evitar estreitamentos confessionais. Junto com Paul Tillich (e retomando a distinção entre fundamento da fé e enunciado da fé feita por Wilhelm Herrmann), ela pode definir a essência do protestantismo mais em termos metodológicos do que materiais: como ato de transcender todas as manifestações e vivências da fé na direção de seu fundamento constituidor. Esse fundamento consiste na autocomunicação graciosa de Deus representada em Cristo de maneira abrangente e normativa. Ela é o conteúdo do evangelho que é e permanece o ponto de referência central para a teologia e a igreja evangélicas.

O ato de transcender todas as formas de expressão da fé cristã diz respeito até mesmo a abordagens reformatórias de uma teologia das religiões que se tornaram clássicas⁴ – como o emprego das distinções entre (a) obra divina e humana, promessa da graça e tentativa legalista de autojustificação, (b) ação criacional e salvífica de Deus, (c) revelação geral e especial.

(a) A distinção entre lei e evangelho pôde ser aplicada por Lutero (e, a partir dele, em todo o protestantismo) como princípio de crítica à religião que é aplicável de igual maneira tanto em termos intra-religiosos quanto inter-religiosos. E aí a interpretação dessa distinção em termos de teologia da revelação (i. é, em relação à doutrina da palavra de Deus, da Sagrada Escritura e da pregação) passou para segundo plano, e o contexto interpretativo soteriológico da doutrina da justificação passou para o primeiro plano. Portanto, a lei e o evangelho foram concebidos menos como duas maneiras da autocomunicação de Deus – como exigência de obediência às prescrições divinas e como concessão da graça absolvidora –, e sim como os dois “caminhos” entre Deus e o ser humano que transcorrem em sentido oposto: o caminho da redenção a partir de fora (teo-sotérica) pela ação salvífica de Deus em Cristo e a busca de auto-redenção (auto-sotérica) pela justiça através de obras humanas (buscada mediante a obediência à lei). Em consequência disso, a proclamação da graça presenteada de Deus consoante o evangelho se contrapõe a toda forma de religião legalista que vincule a salvação à precondição de boas obras. Segundo essa característica distintiva, Lutero chegou a colocar na mesma categoria os “papistas” e os “ju-

4 Veja sobre isso R. BERNHARDT, *Wandlung in der Beurteilung und Kritik nichtchristlicher Religionen in der evangelischen Theologie*, in: H. R. SCHLETTE (Ed.), *Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht*, Bonn, 1998, p. 35-51 (Begegnung – Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 7); J. P. RAJASHEKAR (Ed.), *Religious Pluralism and Lutheran Theology: Papers and Reports from a LWF-Sponsored Working Group*, Geneva, 1988 (LWF-Report, 23/24).

deus” e “maometanos”. Por conseguinte, o elemento distintivo decisivo do verdadeiro ser-cristão não era a pertença nominal ao cristianismo (ou a confissão verbal de Cristo), e sim o princípio material “evangélico” do ser-cristão adjudicado e apropriado existencialmente na fé: a justificação efetuada por Deus de uma vez por todas em Cristo e concedida *sola gratia*. Como conseqüência disso Lutero constatou: “Decerto se encontram cristãos (e isto na maior parte) que em termos de descrença estão interiormente numa situação pior do que judeus, pagãos, turcos ou hereges.”⁵ O evangelho é, neste sentido, o fundamento da fé estabelecido por Deus que constitui a relação salvífica com Deus e transcende e relativiza toda religião. Mesmo quem crê no verdadeiro Deus *uno* e o adora, mas não conhece sua vontade graciosa incondicional, não se encontra sobre esse fundamento⁶.

Essa abordagem para uma teologia das religiões pode ser encontrada, na forma de aplicações e ampliações com acentos diversos, em toda a história do protestantismo – em abordagens tão distintas quanto a comparação de valores das religiões proposta por Ernst Troeltsch⁷ ou a distinção entre revelação e religião feita por Karl Barth⁸.

(b) Uma segunda abordagem (mas muito afim com a primeira) para um posicionamento teológico sobre a realidade e a pretensão de verdade das religiões foi oferecida pela distinção entre duas formas do relacionamento de Deus com o mundo: sua ação “mundanal”*, criadora, mantenedora e regente, e sua ação salvífica, produtora da nova criação, perdoadora, reconciliadora e redentora. Ela remonta à doutrina dos dois reinos de Lutero.

Foi sobretudo Carl Heinz Ratschow que introduziu no debate atual sobre a teologia das religiões essa abordagem que ele já havia elaborado anteriormente⁹. No texto do estudo intitulado *Religionen, Religiosität und*

5 WA 10/II, 283, 12ss.

6 Martinho LUTERO, Catecismo Maior, citado de acordo com a versão que consta em *Unser Glaube: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 4. ed., Gütersloh, 2000, § 751.

7 Veja sobre isso R. BERNHARDT, Vor dem Richterstuhl der Religionsgeschichte: Zur Problematik der Versuche, Religionen zu evaluieren, in: R. BERNHARDT, G. PFLEIDERER (Eds.), *Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität: Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie*, Zürich, 2004 (Christentum und Kultur, Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, 4, no prelo).

8 Veja sobre isso R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums: Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh, 1990 (2. ed., 1993), p. 149ss.

* N. do T.: *Welthandeln*, no original.

9 C. H. RATSCHOW, Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes: Gedanken zur Lehrgestaltung des Providentia-Glaubens in der evangelischen Dogmatik, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, v. 1, p. 25-80, 1959; reproduzido em id., *Von den Wandlungen Gottes: Beiträge zur systematischen Theologie*, Berlin/New York, 1987, p. 182-243.

*christlicher Glaube*¹⁰, influenciado decisivamente por ele, a distinção entre a ação “mundanal” de Deus e sua ação salvífica é situada no marco de um esboço de teologia trinitária (interpretado como fundamentação teológica da ação), mas permanece dominante neste. As religiões fazem parte da ação “mundanal” de Deus, mas não de sua ação salvífica. Com isso, embora elas sejam apreciadas positivamente, a pergunta decisiva sobre se Deus também age salvificamente nelas permanece aberta e deve, na consequência não-expressa do estudo, ser respondida mais com um “não” do que com um “sim”.

(c) A terceira abordagem “clássica” para uma teologia das religiões, pela qual optam não só teólogos protestantes, parte da distinção entre revelação geral e especial. Na ortodoxia luterana, essa distinção já se encontra, em termos de conteúdo, na teologia de J. Gerhard, e depois sobretudo no pensamento de A. Calov, A. Quenstedt e D. Hollaz. Ela retoma as passagens neotestamentárias que afirmam que Deus se deu a conhecer nas obras da criação (Rm 1.18-20) e inscreveu sua lei nos corações de todos os seres humanos (Rm 2.14s.), de modo que ele pode ser conhecido pelo olhar crente dirigido para fora (para a criação) e para dentro (para as faculdades da alma humana, principalmente a razão e a moral). Essa revelação geral na criação está acessível de igual maneira para todas as pessoas, estando, portanto, aberta também para os não-cristãos. Ela inaugura a possibilidade fundamental de conhecer – ainda que de modo ambíguo e carente de clareza – a existência de Deus, sua vontade e sua ação providencial, mas não concede o conhecimento de sua essência graciosa e sua obra salvífica.

Todas essas três abordagens (que não podem ser separadas nitidamente) se assinalam por terem uma estrutura dual que elabora uma característica distintiva específica e a toma por base para a avaliação teológica das religiões. Estas, por sua vez, são fixadas num dos pólos identificados em cada caso: elas são caminhos legalistas de auto-redenção, estão sujeitas ao agir “mundanal” de Deus e podem ser entendidas como reflexos da revelação geral de Deus. Em primeiro lugar, entretanto, esses padrões interpretativos obviamente apologeticos não fazem justiça à multiplicidade das manifestações religiosas. Em segundo lugar, não incluem em sua interpretação a autocompreensão das religiões. E em terceiro, por enfocarem *uma* distinção principal, não esgotam a amplitude da tradição de fé cristã.

O princípio estrutural da fé cristã que reside na teologia da trindade permite fundamentar uma teologia das religiões que corresponda à caracte-

10 Veja nota 1.

rística identitária metodológica do protestantismo – a remissão permanente ao fundamento da fé – e encontre justamente aí uma plataforma frutífera para a apreciação teológica das religiões não-cristãs.

O plausível protesto de que também a doutrina da trindade seria uma *expressão* – e intelectualmente exigente, ainda por cima – da fé e não poderia ser simplesmente identificada com o fundamento da fé é importante e legítimo. Ele é levado em conta na medida em que o pensamento teológico-trinitário é transcendido em direção ao acontecimento dinâmico da relação entre Deus e a criação por ele constituída que esse pensamento procurar apreender.

2 - Prolegômenos metodológicos da teologia das religiões: “global theology” ou inclusivismo mútuo

Passando-se em revista as tentativas empreendidas atualmente, no âmbito das línguas inglesa e alemã, de desenvolver uma teologia das religiões, podem-se perceber duas estratégias programáticas que se confrontam mutuamente:

(a) A tentativa de definir a relação com as outras religiões a partir da própria tradição e seu estoque de padrões interpretativos, ou seja, em termos intra-religiosos:

Trata-se, neste caso, de um inclusivismo consciente, que não precisa, contudo, estar associado a pretensões de superioridade. Ele pode, pelo contrário, apresentar-se como “inclusivismo de reciprocidade” ou “inclusivismo mútuo”¹¹. Mesmo que John Hick diga que essa posição se aproxima muito da concepção pluralista¹², persiste uma diferença inequívoca. O inclusivismo mútuo não reclama uma posição cognitiva filosófico-religiosa, independente das tradições religiosas, mas permanece vinculado a uma localização, i. é, ancora-se conscientemente na própria religião e confissão. Para ele, a realidade última não é um absoluto numinoso por trás de todos os acessos à

11 Veja sobre isso R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, p. 236-239; id., *Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religionstheologische Rezeption*, in: G. RISSE, H. SONNEMANS, B. THESS (Eds.), *Wege der Theologie ins dritte Jahrtausend: Festschrift für Hans Waldenfels*, Paderborn, 1996, p. 461-480, 479s. – M. von BRÜCK fala de um inclusivismo “recíproco” em seu ensaio *Heil und Heilswege im Hinduismus und Pluralismus – eine Herausforderung für christliches Erlösungsverständnis*, in: id., J. WERBICK (Eds.), *Der einzige Weg zum Heil?: Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg im Breisgau, 1993, p. 62-106, 88 (*Quaestiones disputatae*, 143).

12 John HICK, *The Rainbow of Faiths: Critical Dialogues on Religious Pluralisms*, 1995, p. 23.

transcendência nos quais se baseiam as religiões, e sim o Deus experimentado e conceptualizado nas revelações fundamentais e normativas da própria religião. Isso de modo algum exclui, mas, pelo contrário, inclui a consciência da moldagem sociocultural dessas experiências e concepções. E pode perfeitamente encerrar também a admissão de que o Deus testemunhado e adorado na própria tradição religiosa também se manifestou de outra forma, mas autenticamente, em outras culturas religiosas. Esta é uma consequência possível e plausível, porém de modo algum necessária, da fé na universalidade da presença salvificamente atuante de Deus.

Portanto, a lealdade para com a própria tradição e suas convicções básicas não precisa estar associada à sua absolutização (no sentido de declarar sua validade exclusiva). Onde a própria posição é associada à consciência da universalidade e infinitude do fundamento divino do ser bem como da perspectividade de todas as percepções religiosas, impede-se toda e qualquer absolutização da própria tradição religiosa. E das doutrinas da própria religião se exige que continuem a se desenvolver por meio da comunicação inter-religiosa e da reflexão da teologia das religiões.

Entre as culturas religiosas só pode haver um diálogo de perspectivas “ptolemaicas” e, portanto, uma disputa em torno da verdade, mas não o avanço para uma visão unitária “copernicana”¹³. A pluralidade (em última análise incomensurável) das visões religiosas não é supressumida num monismo superior.

(b) A tentativa de interpretar a multiplicidade das religiões num nível que transcende as tradições, metarreligioso e filosófico-religioso, como a empreende, p. ex., a teologia pluralista das religiões de John Hick:

Pelo fato de esta abordagem se entender como “a second-order philosophical theory or hypothesis” [teoria ou hipótese filosófica de segunda ordem] ou como “meta-theory about the relation between the historical religions” [metateoria sobre a relação entre as religiões históricas], ela é perfeitamente compatível com as propostas inclusivistas de teologia das religiões que partem das concepções de fé centrais da própria tradição (“a first-order religious creed or gospel” [um credo religioso ou evangelho de primeira ordem] ou “a self-committing affirmation of faith” [uma afirmação de fé que compromete a si mesma]¹⁴ – contanto que estas abram mão de atitudes

13 A analogização de abordagens de teologia das religiões resumida sob a palavra-chave “virada copernicana da teologia das religiões” para distinguir entre cosmologia ptolemaica e copernicana encontra-se nas primeiras obras de John HICK sobre a teologia das religiões: *God and the Universe of Faiths*, London, 1973, p. 9, 124s.; *God Has Many Names*, London, 1980, p. 7, 119.

14 J. HICK, *The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to G. D’Costa*, *Religious Studies*, v. 33, n. 2, p. 161-166, 1997.

exclusivistas e inclusivistas vinculadas à própria superioridade. E, não obstante, faz uma grande diferença se a abordagem opta por uma metateoria filosófico-religiosa das relações entre as religiões ou pelas tentativas intra-teológicas de interpretar as fontes de revelação e tradições centrais de outras religiões à luz da própria certeza a respeito da verdade, ou seja, se inicialmente se desenvolve uma teoria global que transcende as tradições – como matriz para as definições de relações derivadas das respectivas tradições – ou se primeiro se identificam cabeças de ponte da respectiva tradição própria para, a partir daí, eventualmente buscar metateorias filosófico-religiosas.

Do lado cristão, a doutrina da trindade pode cumprir essa função de cabeça de ponte. Para tanto, contudo, é preciso inicialmente clarear como ela pode e deve ser entendida.

3 - A abordagem da teologia da trindade de Paul Tillich na perspectiva da teologia das religiões

Segundo o juízo de Paul Knitter, muitas das abordagens pneumatológicas e teológico-trinitárias de uma teologia das religiões discutidas atualmente levam a um cristocentrismo, pois subordinam a atuação do Espírito à do *Logos* e a vinculam a ele¹⁵. E aí Knitter está pensando obviamente no *Logos* em sua figura histórica encarnada em Jesus Cristo e, portanto, contextual.

No que se segue se exporá, a partir da teologia da trindade de Paul Tillich, que a teologia da trindade de modo geral e propostas de teologia das religiões direcionadas para uma teologia da trindade em particular de modo algum precisam ter necessariamente essa tendência. Ela me parece conter percepções valiosas para fundamentar uma teologia cristã das religiões, mas também necessitar de um desenvolvimento adicional. Como se sabe, o próprio Tillich reformulou constantemente sua posição nesta questão, tendo recebido impulsos importantes principalmente de seu diálogo com Shin'ichi Hisamatsu (1957) e de sua viagem ao Japão (1960)¹⁶.

Tillich fez uma distinção entre a doutrina cristã da trindade e os prin-

15 Numa carta a Pan-Chiu Lai, reproduzida em Pan-Chiu LAI, *Towards a Trinitarian Theology of Religions: A Study of Paul Tillich's Thought*, Kampen, 1994, p. 43s. (Studies in Philosophical Theology, 8).

16 Veja sobre isso D. C. SIEDLER, *Paul Tillich's Beiträge zu einer Theologie der Religionen: Eine Untersuchung seines religionsphilosophischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Beitrags*, Münster, 1999, p. 178ss. (Theologie, 21).

cípios¹⁷ trinitários ou o pensamento trinitário. A doutrina cristã da trindade é o produto de uma determinada constelação de problemas da história da teologia da igreja antiga: a relação entre Deus e seu *Logos* corporificado em Jesus de Nazaré carecia de esclarecimento. Este foi alcançado mediante a formação de um simbolismo inicialmente binitário e depois trinitário. Nele se expressa uma estrutura trinitária cujo alcance vai muito além da doutrina da igreja antiga. Ela é fundamental para a existência humana, para a experiência da relação de Deus com a humanidade e, por conseguinte, para a experiência do próprio Deus. Assim, Tillich constata que os símbolos trinitários “dão uma percepção das ‘profundezas da divindade’”¹⁸.

Segundo ele, esse olhar se abre a partir de três experiências, sendo que as duas primeiras delas vão muito além da experiência especificamente cristã de Deus e, mais ainda, dos problemas enfrentados pela doutrina da trindade da igreja antiga¹⁹:

(a) Em toda presentificação de Deus encontra-se a “tensão entre o elemento absoluto e o elemento concreto naquilo que nos diz respeito incondicionalmente”, i. é, entre a incondicionalidade do incondicional e suas configurações de manifestação nos mediadores (no plural!) de Deus, p. ex., entre Deus como fundamento/abismo e Deus como forma/automanifestação. Essa é a polaridade entre transcendência e imanência, entre o divino em seu mistério insondável e em sua revelação. Só onde o ser-em-si se concretiza em configurações históricas é possível encontrar-se com ele. Mas cada uma dessas configurações finitas sempre é apenas uma manifestação do infinito. Deve haver um pólo na divindade com o qual ela se representa no finito sem, com isso, se abandonar totalmente ao finito.

(b) Onde o fundamento divino do ser é concebido como vivo, ele precisa ser entendido nos moldes da dinâmica de tudo que é vivo. Ora, o movimento fundamental da vida consiste na dialética processual entre identidade, não-identidade (ser-diferente) e reintegração (identidade de identidade e não-identidade). Na filosofia do idealismo alemão, esse princípio do movimento de toda vida (estar-em-si, sair-de-si e retornar-a-si) foi aplicado à dinâmica interna do fundamento divino do ser.

(c) Três experiências diferentes de revelação exigem ser pensadas em conjunto: Deus como fundamento criativo do ser (“creative power” [poder criativo]), que se manifesta em Jesus como o Cristo (e isto significa

17 *Systematische Theologie* (ST), v. I, p. 290; ST, v. II, p. 155.

18 ST, v. III, p. 324.

19 ST, v. III, p. 324s.; quanto a isso, veja também: ST, v. I, p. 265s.

como “saving love” [amor salvador]) e efetua a elevação extática do espírito humano à vida não-ambígua. Essas experiências de Deus representam respostas a perguntas existenciais do ser humano: sua finitude, sua alienação e a ambigüidade da vida. Essas são perguntas humanas universais que transcendem as religiões e culturas.

Dessa maneira, Tillich identifica a doutrina cristã da trindade como especificação do pensamento trinitário, que, por sua vez, é um reflexo de uma estrutura fundamental geral de caráter ontológico-existencial. O aspecto particular da doutrina cristã reside no fato de ver o *Logos* representado no Cristo Jesus.

Em termos teológicos, o pensamento trinitário tem, segundo Tillich, a função – que vai muito além do cristianismo – de tornar plausível a “unidade na multiplicidade de automanifestações divinas”²⁰, ou, em outras palavras, “expressar em símbolos abrangentes a automanifestação da vida divina para o ser humano”²¹. As *personae* trinitárias são manifestações simbólico-reais do Incondicional uno.

O cristocentrismo ainda pressuposto aqui por Tillich não deve ser entendido nos moldes de um Jesus-centrismo, e sim como direcionamento para o *Logos* universal, no qual o infinito e inapreensível fundamento divino do ser se comunica. Essa autocomunicação se tornou historicamente concreta em Jesus como o Cristo, sem estar fixada a essa concretização. Tillich distingue claramente entre o *Logos* como autodespojamento de Deus e sua manifestação histórica em Jesus de Nazaré.

Assim como a doutrina cristã da trindade se baseia no pensamento trinitário geral, da mesma maneira o cristocentrismo está inserido na universalidade do Espírito de Deus. Com razão constata Pan-Chiu Lai: “Enquanto que a cristologia como ponto de entrada da doutrina da trindade está no nível da doutrina cristã, a pneumatologia como fundamento da doutrina da trindade está no nível do princípio trinitário. Talvez possamos dizer que Cristo é o centro da doutrina cristã da trindade em sentido epistemológico, ao passo que o Espírito é em sentido ontológico o ponto de partida ou centro do princípio trinitário.”²²

Assim como a automanifestação de Deus em Jesus como o Cristo torna necessária a doutrina especificamente cristã da trindade, da mesma maneira é sua autocomunicação na história em geral (especialmente na

20 ST, v. III, p. 335.

21 ST, v. III, p. 337.

22 Pan-Chiu LAI, op. cit., p. 153.

história das religiões) que leva ao simbolismo trinitário geral. Com isso se amplia o olhar para as configurações da revelação de Deus em outras religiões²³. A manifestação do *Logos* universal em Jesus como o Cristo representa o nexo de descobrimento – normativo para a tradição cristã – da atuação do Espírito de Deus que transcende religiões e culturas.

Se é que se pode designar a abordagem da teologia das religiões de Tillich como uma abordagem inclusivista, então que seja como hermenêutico-inclusivista. O conhecimento cristão de Deus centrado em Cristo constitui o foco epistemológico normativo para essa tradição, sem que ela pudessem reivindicar abranger completamente o alcance ontológico da automanifestação do ser-em-si. O Espírito de Deus tem um alcance maior do que a história dos efeitos produzidos pelo *Logos* encarnado. Ele constitui o campo de força que estava criativamente atuante desde o início do processo cósmico, em que Jesus viveu e pelo qual ele estava inspirado, mas que de modo algum está vinculado de maneira exclusivista à sua presentificação. Esse campo de força atinge nele sua representação normativa, o que não exclui, e sim inclui que ele também produza outras representações. A idéia da encarnação assim entendida de modo algum tem conseqüências exclusivistas.

Na abordagem da doutrina da trindade de Tillich, que ele próprio só fez frutificar para uma teologia das religiões em forma de alusões, estão contidos potenciais significativos para a teologia das religiões, como, por exemplo, a acentuação da infinitude, universalidade e incognoscibilidade última do fundamento divino do ser. Segundo seu diagnóstico, no protestantismo essa dimensão do caráter misterioso e abissal de Deus teria passado ao segundo plano devido à acentuação da autodefinição de Deus em Jesus Cristo²⁴. Tillich contrapõe a isso sua definição do ser-em-si como fundamento e abismo insondável. Em seu pensamento, porém, essa definição – mediada pelo padrão de pensamento da teologia da trindade – se associa à idéia da revelação. Dessa maneira, ele não precisa interpretar a relação entre Deus-em-si e Deus-para-nós nos moldes de uma posposição. O Deus-para-nós é o autodespojamento do Deus-em-si, que, em sua essência, está direcionado para o autodespojamento.

Observamos apenas de passagem que a caracterização do protestantismo proposta por Tillich necessita de diferenciação: em contraposição

23 O que Tillich diz com vistas a outros “mundos” também pode ser aplicado às religiões não-cristãs: “Através de sua autocomunicação no *Logos* o fundamento divino que é contemplado e adorado em símbolos trinitários [...] não perdeu sua liberdade de se revelar para outros mundos de outra maneira” (ST, v. III, p. 332).

24 ST, v. III, p. 334.

à acentuação do autodespojamento de Deus em Jesus Cristo proposta por Lutero, Zuínglio destaca mais fortemente a abrangente atuação do Espírito de Deus, oferecendo, com isso, um ponto de partida interessante para uma teologia das religiões de orientação pneumatológica. O “espiritualismo” de Zuínglio é teocêntrico, i. é, direcionado para a divindade de Deus e de cunho trinitário. O Espírito de Deus é não só o intermediário da verdade salvífica inaugurada em Cristo, mas também o princípio de todo conhecimento da verdade e da condução do indivíduo e de toda a história por Deus.

4 - A doutrina da trindade como marco teórico de uma teologia cristã das religiões

Uma abordagem teológico-trinitária para uma teologia da religião salienta as preocupações das propostas (a) teocêntricas, (b) cristocêntricas e (c) pneumatocêntricas, as direciona umas para as outras e as modifica:

(a) Ela acentua a diferença fundamental entre o fundamento divino do ser e todo ente mundano. Disso resulta, em sentido ôntico, a diferença categorial entre Deus / o Absoluto em seu ser-em-si e suas manifestações históricas, e, em sentido epistemológico, a percepção da absconditude de Deus, que permanece um mistério inesgotável em todas as suas revelações. A proibição de fazer imagens de Deus tem validade. Deus não se esgota em suas autocomunicações e muito menos em concepções religiosas de Deus: as alternativas teológicas – bem como aquela entre concepções teístas e não-teístas do fundamento divino do ser – devem ser relativizadas. Dessa maneira, a acentuação do caráter misterioso do fundamento originário divino leva para além de um teocentrismo teísta (o “Deus acima do Deus do teísmo” de Tillich²⁵) e remete à dimensão apofática em todas as religiões, particularmente em suas correntes místicas ou na experiência budista do *nirvâna* e do *shûnyatâ*.

A consciência da infinitude e universalidade do fundamento divino do ser e da perspectividade de todas as suas percepções religiosas não é expressão de uma auto-relativização pós-moderna, e sim a marca de toda genuína espiritualidade aberta para a transcendência que está ciente de sua excentricidade, i. é, de que todas as suas “configurações” não são idênticas à realidade última, mas estão direcionadas para esta.

No entanto, se esse aspecto da “teologia negativa” é enfatizado em

25 *A coragem de ser*, 2. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, último capítulo.

demasia, não se podem mais fazer enunciados sobre a realidade última. Também não é possível estabelecer uma relação com ela nem encontrar um caminho que leve a ela, pois ela não é um fim ao qual se pudesse chegar ou a partir do qual se pudesse ser alcançado, e sim o fundamento / abismo numinoso diante do qual só se pode permanecer em silêncio. Ela se perde na indefinição e torna-se o que Lutero chamava de “absoluto nu”.

(b) Em contraposição a isso, a abordagem teológico-trinitária expressa, em segundo lugar, a autodiferenciação e autocomunicação de Deus na concreticidade (relacionalidade) histórica: Deus / o fundamento absoluto do ser se manifesta em seus efeitos criativos, curativos, iluminadores e consumidores. Na perspectivação teísta ele torna-se o parceiro de relação com o qual é possível uma forma específica de comunicação. A manifestação universal-normativa de Deus reside, para a tradição cristã, na vida e no sofrimento de Jesus Cristo testemunhados na tradição bíblica. As outras tradições religiosas se sentem vinculadas às manifestações universal-normativas para elas.

Entretanto, se esse aspecto da revelação e do estar-revelado de Deus é enfatizado em demasia, pode ocorrer a identificação do Absoluto com suas manifestações históricas – o perigo da idolatria.

(c) A abordagem teológico-trinitária remete, em terceiro lugar, à força do Espírito onipresente de Deus, que permeia a totalidade do processo cósmico e atua no ser humano como inspiração que o leva ao conhecimento do fundamento do ser. Essa apreensão pode avançar até a imersão integral no fundamento do ser e a unificação com ele, experimentada na consciência da identidade do indivíduo com o universo, do *âtman* com o *brahman*.

Se esse aspecto da imanência onipresente, onipermeante e inauguradora de conhecimento do fundamento divino do ser é enfatizada em demasia, irrompe o perigo do panteísmo a-histórico: o divino torna-se idêntico ao mais íntimo princípio do ente e, por conseguinte, não pode mais ser distinguido deste. O divino é experimentado no mais íntimo do ser humano, onde o eu, o cosmo e a realidade última divina coincidem. Isso pode levar a uma retirada da realidade que é declarada um mundo ilusório. Neste caso, a história, em todo caso, não é mais meio de revelações específicas.

O modelo teológico-trinitário estabelece um equilíbrio entre essas três dimensões, em si indispensáveis, na definição da relação entre transcendência e imanência do fundamento divino do ser. Ele acentua (a) a alteridade rompedora de categorias de Deus e sua distinção do mundo, bem como (b) sua vontade de comunicação e sua auto-revelação para o mundo, bem como (c) sua presença em todos os acontecimentos e coisas da história natural e

humana. Portanto, o que uma teologia das religiões fundada na doutrina da trindade consegue tornar acessível consiste na possibilidade de conceber o fundamento divino do ser como um fundamento em si relacional e, com isso, direcionado para a relacionalidade. Sua tendência de se presentificar na história (da religião) está colocada em sua essência.

Esse esquema estrutural delineado a partir de uma perspectiva cristã não constitui uma metateoria que transcende tradições, que devesse ser apropriada por representantes de outras religiões, e sim uma concepção plasmada a partir de tradições especificamente cristãs que, a partir do foco da revelação de Deus em Jesus Cristo, apreende a presentificação universal do fundamento divino do ser na criação inteira e consegue distinguir, mais uma vez, essa onipresença do próprio fundamento do ser. Contudo, ela não deve ser entendida nos moldes da afirmação de que a fé trinitária, por causa de sua força de integração, se evidencia como a “religião verdadeira, ‘absoluta’”²⁶.

A partir dessa perspectiva, as tradições religiosas devem ser vistas como espaços do acontecimento da presença atuante de Deus. Por outro lado, nem tudo que se apresenta em roupagem espiritual deve ser reconhecido como tal manifestação do fundamento divino do ser – nem no cristianismo nem em outras religiões. Com demasiada frequência, pretensões de salvação produziram desgraça na história das religiões. Há necessidade de critérios para um juízo crítico. Cada tradição os obtém de seus respectivos centros de identidade. Para o cristianismo, isso é a conformidade com o Espírito do qual Jesus estava repleto em sua vida e seu sofrimento e que, para além da morte de Jesus, desdobra sua força até o presente.

Nos termos dessa cristologia da manifestação ou representação, pode-se falar da existência de uma identidade qualitativa da universal energia criativa e inovadora de Deus com a manifestação particular dessa energia em Jesus, o Cristo, sem que o Espírito universal do Deus eterno estivesse corporificado de maneira exaustiva e exclusiva só nessa representação, de modo que todos os seus efeitos precisassem partir unicamente dela.

26 Isto é o que afirma G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*, 4. ed., Freiburg, 2001, p. 512. No pensamento deste autor, porém, esse enunciado não deve ser entendido nos moldes de um exclusivismo em termos de teologia das religiões, e sim nos moldes de um “inclusivismo cristão tranqüilo”, associado à referência à reciprocidade com a qual a plenitude das dimensões de Deus deve ser descoberta no diálogo inter-religioso (ibid., p. 516). Ele não deixa dúvida, todavia, de que essa plenitude está realizada na palavra de revelação última falada por Deus em Cristo. O alvo consumidor da história das religiões consiste em que os caminhos das religiões não-cristãs desemboquem nessa configuração da revelação (ibid., p. 522).

A doutrina da trindade é a resposta cristã à pergunta a respeito da imanência do transcendente. Todas as religiões baseadas em revelação respondem essa pergunta de maneira diversificada. Não será possível harmonizar suas respostas umas com as outras. Mas elas podem ser colocadas, num diálogo das perspectivas “ptolemaicas” (diferentemente da metaperspectiva “copernicana” de John Hick), em relação mútua com base num “inclusivismo mútuo”.

Quanto mais forem promovidos os esforços de identificar em todas as grandes religiões universais tais cabeças de ponte para uma teologia das religiões ancoradas em suas tradições, tanto mais substanciais serão também as tentativas de desenvolver “uma teoria ou hipótese filosófica de segunda ordem” para a interpretação da multiplicidade das religiões.