A TRINDADE

NA ESCRITURA, HISTÓRIA, TEOLOGIA E ADORAÇÃO



ROBERT LETHAM
PREFÁCIO DE SINCLAIR B. FERGUSON

VIDA NOVA

A doutrina da Trindade requer o estudo cuidadoso da exegese bíblica, da teologia histórica, da ortodoxia e heresia cristãs, das diferenças e dos debates interdenominacionais, da teologia sistemática e das implicações práticas. O extraordinário livro de Robert Letham (essa edição substancialmente atualizada e ampliada é ainda melhor que a primeira) discorre muito bem sobre tudo o que há de mais importante, e mesmo assim nos deixa admirados diante do mistério incompreensível do Deus trino.

Joel R. Beeke, reitor do Puritan Reformed Theological Seminary e autor de *Teologia puritana: doutrina para a vida* (Vida Nova) e *A segurança da salvação* (Vida Nova).

É um prazer recomendar a segunda edição de *A Trindade: na Escritura, história, teologia e adoração*, de Bob Letham. A antiga doutrina da Trindade provocou novos debates desde a primeira edição desse livro consagrado, mas o autor não deixou de se manter atualizado acerca deles. Portanto, imagino que seja justo dizer que esse texto ampliado não será a última palavra do autor sobre esse mistério cristão fundamental, contudo ele apresentou aos leitores sua exposição mais atual. Nesse livro, Letham continua a revelar ainda mais seu conhecimento e sua *atenção* característicos quando confrontados com as últimas neologias e analogias trinitárias.

Paul Helm, professor emérito de História e Filosofia da Religião no King's College, Londres.

Esse livro é muito sólido, bem fundamentado e com bastante pesquisa sobre a doutrina da Trindade. Letham é um mestre da teologia histórica. Ele recorre a seu vasto conhecimento para discutir muitas questões trinitárias contemporâneas de um modo perspicaz e convincente. Quem ler essa obra será imensamente enriquecido e instruído.

George Hunsinger, professor da cátedra Hazel Thompson McCord de Teologia Sistemática do Princeton Theological Seminary.

É com grande prazer que recomendo essa edição revisada de *A Trindade*. Sua teologia trinitária é sempre exegética. O autor recorre com cuidado aos textos bíblicos importantes e permite que eles nos digam o que Deus declara sobre si mesmo como Deus único em três pessoas distintas, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Letham interage com a grande tradição teológica da igreja cristã, no Oriente e no Ocidente, e segue a melhor teologia histórica com imparcialidade e clareza, por isso seu livro será um recurso extraordinário para os estudos acadêmicos e para quem está no ministério pastoral. Gostei de modo especial dos capítulos "Oriente e Ocidente" (10 e 11); "João Calvino" (12); "Sob olhos orientais" (15) e "Thomas F. Torrance" (16). Recomendo muito a obra completa!

Douglas F. Kelly, professor emérito do Reformed Theological Seminary.

Esse livro é complexo e simples, profundo e acessível. Há uma razão para que a primeira edição tenha recebido tanta atenção. Na última década, ela influenciou de várias formas meu pensamento sobre a Trindade, bem mais do que costumo perceber. Mesmo quando me flagrei reagindo a argumentos ligeiramente modificados com relação ao pensamento oriental em oposição ao ocidental, não raro me surpreendi ao constatar que minhas reações remetiam, de algum modo, a esse livro. Quer concordemos ou não com as perspectivas do autor, trata-se de um livro notável porque consegue prender nossa atenção e não permite que o ignoremos. Embora essa segunda edição esteja mais atualizada à luz das pesquisas recentes, continua a ser a mesma leitura acessível, agradável e proveitosa.

Ryan M. McGraw, professor da cátedra Morton H. Smith de Teologia Sistemática, do Greenville Presbyterian Theological Seminary.

Na segunda edição cuidadosamente elaborada de seu importante livro sobre a Trindade, Robert Letham mostra de forma decisiva e convincente a razão específica pela qual a doutrina clássica da Trindade, quando corretamente entendida, é indispensável não apenas em relação a todos os aspectos da teologia, mas também para o consenso ecumênico atual. Conforme a necessidade, as análises e críticas do autor são especialmente interessantes e proveitosas para estudantes e acadêmicos ao discorrer sobre diversos teólogos contemporâneos importantes do Ocidente (Barth, Rahner, Moltmann, Pannenberg, T. F. Torrance) e do Oriente (Bulgakov, Lossky, Staniloae), valendo-se para isso de argumentos perspicazes contra as abordagens panenteístas que confundem a Trindade imanente com a Trindade econômica e as perspectivas dualistas que separam Deus de nós.

Paul D. Molnar, professor de Teologia Sistemática do Departamento de Teologia e de Estudos Religiosos da St. John’s University, Queens, Nova York.

A segunda edição da obra de Robert Letham merece ser saudada como um guia sadio para os aspectos bíblicos, históricos e teológicos da doutrina da Trindade; é um guia para as contribuições, os perigos e os desvios nos debates contemporâneos sobre a Trindade.

Vern Poythress, professor de Novo Testamento e Interpretação Bíblica do Westminster Theological Seminary e autor de *Milagres de Jesus* (Vida Nova) e *Teologia sinfônica* (Vida Nova).

Quando me pedem para recomendar um bom livro sobre a Trindade, indico a princípio alguns livros breves escritos sobretudo com propósitos devocionais e motivacionais. Contudo, quando percebo que a pessoa está pronta para se aprofundar no tema e é capaz de lidar com um livro mais volumoso e com maior profundidade exegética, abrangência histórica e uma análise adequada sobre as várias perspectivas dessa doutrina, indico sempre *A Trindade*, de Letham. Essa segunda edição é a garantia de que posso continuar recomendando a obra de Letham aos alunos para uma orientação útil e um ensino seguro sobre essa doutrina central.

Fred Sanders, Torrey Honors Institute, Biola University.

Quem leu a primeira edição desse livro se surpreendeu com o domínio de Letham da narrativa histórica da teologia trinitária. Por causa do debate recente sobre o subordinacionismo, a introdução reformulada dessa obra é suficiente para que se justifique a aquisição da edição atualizada. Esse livro demonstra como estamos aquém dos debates eruditos sobre a Trindade na igreja antiga e como estamos próximos de "outra religião" quando fazemos a defesa da doutrina hoje.

Derek W. H. Thomas, pastor sênior na First Presbyterian Church, Columbia, Carolina do Sul e *Chancellor's professor* do Reformed Thelogical Seminary, professor convidado do Ligonier Ministries.

Nessa edição atualizada do livro amplamente lido de Robert Letham, o autor aprofunda sua análise bíblica da Trindade, amplia o estudo de personagens históricos e estende sua discussão até o debate atual. *A Trindade: na Escritura, história, teologia e adoração* defende e aprofunda a doutrina da igreja acerca de Deus. Leia-o, e você se sentirá compelido a refletir e a orar.

Chad Van Dixhoorn, professor de História da Igreja do Westminster Thelogical Seminary.

O estudo de Letham sobre a doutrina da Trindade, amplamente elogiado, é um modelo de reflexão teológica e de como se deve conduzi-la. Todas as características indispensáveis a uma metodologia teológica adequada estão presentes em toda a obra: atenção aos fundamentos da Escritura, interação solidária com os credos históricos e com as confissões da igreja, diálogo amistoso com os melhores teólogos da história das igrejas ocidental e oriental e o desejo de que a doutrina da Trindade instrua mais profundamente a adoração da igreja. Ao analisar as complexidades dos debates trinitários, Letham consegue lidar com o assunto com notável clareza e percepção. Embora boa parte dos estudos contemporâneos sobre temas controversos muitas vezes se prejudiquem pelo excesso ou pela ausência de convicção, é notável o equilíbrio alcançado por Letham. Ele defende com clareza e firmeza doutrina e prática trinitárias mais robustas e coerentes na igreja. Contudo, ele faz isso sem ridicularizar as posições daqueles de quem difere, mantendo-se resoluto na defesa da posição que adota. Uma vez que a análise de Letham é, possivelmente, uma das melhores introduções à doutrina da Trindade disponíveis hoje, essa nova publicação em uma edição revisada é muito bem-vinda.

Cornelis P. Venema, reitor e professor de Estudos Doutrinários do Mid-Ame-rica Reformed Seminary.

A TRINDADE



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Letham, Robert
A Trindade: na Escritura, história, teologia e adoração/ Robert Letham; tradução de A. G. Mendes. — São Paulo : Vida Nova, 2022.
624 p.

ISBN 978-65-5967-080-2
eISBN 978-65-5967-081-9
Título original: *The Holy Trinity: in Scripture, history, theology, and worship*

1. Santíssima Trindade I. Título II. Mendes, A. G.

22-1179

CDD 231.044

Índice para catálogo sistemático:

1. Santíssima Trindade

A TRINDADE

NA ESCRITURA, HISTÓRIA, TEOLOGIA E ADORAÇÃO



ROBERT LETHAM

TRADUÇÃO
A. G. MENDES

VIDA NOVA

©2004, 2019, de Robert Letham
Título do original: The Holy Trinity: in Scripture, history, theology, and worship
edição publicada pela P&R PUBLISHING.

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
Rua Antônio Carlos Tacconi, 63, São Paulo, SP, 04810-020
vidanova.com.br | vidanova@vidanova.com.br

1.ª edição: 2022

Proibida a reprodução por quaisquer meios,
salvo em citações breves, com indicação da fonte.

Impresso no Brasil / Printed in Brazil

Todas as citações bíblicas sem indicação da versão foram traduzidas diretamente da English Standard Version. As citações com indicação da versão in loco foram traduzidas diretamente da New International Version (NIV).

DIREÇÃO EXECUTIVA
Kenneth Lee Davis

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Jonas Madureira

EDIÇÃO DE TEXTO
Abner Arrais

PREPARAÇÃO DE TEXTO
Arthur Dück
Caio Barrios Medeiros
Tiago Abdalla T. Neto

REVISÃO DE PROVAS
Paula Jacobini

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO
Sérgio Siqueira Moura

DIAGRAMAÇÃO
Sandra Reis Oliveira

CAPA
Souto Marcas Vivas

COVERSÃO PARA EBOOKS
Cumbuca Studio

Para Joan

SUMÁRIO

Reduções gráficas
Prefácio de Sinclair B. Ferguson
Prefácio à edição revisada e ampliada
Prefácio à primeira edição

Introdução

PARTE 1: FUNDAMENTOS BÍBLICOS

1. O contexto do Antigo Testamento
2. Jesus e o Pai
3. O Espírito Santo e os padrões triádicos

Excurso: Padrões ternários na Epístola de Paulo aos Efésios

PARTE 2: DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO

4. Trinitarismo antigo
5. A controvérsia ariana
6. Atanásio
7. Os capadócios
8. O Concílio de Constantinopla (381 d.C.)
9. Agostinho
10. Oriente e Ocidente: a controvérsia da cláusula *filioque*
11. Oriente e Ocidente: caminhos divergentes

12. João Calvino (1509-1564)
Excurso: um desdobramento posterior à Reforma

PARTE 3: DEBATE CONTEMPORÂNEO

13. Karl Barth (1886-1968)
14. Rahner, Moltmann e Pannenberg
15. Sob olhos orientais: Bulgakov, Lossky e Staniloae
16. Thomas F. Torrance (1913-2007)

PARTE 4: QUESTÕES FUNDAMENTAIS

17. A Trindade e a encarnação
18. A Trindade, a adoração e a oração
19. A Trindade, a Criação e as missões
20. A Trindade e as pessoas

Glossário
Bibliografia
Índice remissivo
Índice de passagens bíblicas

REDUÇÕES GRÁFICAS

AT	Antigo Testamento
AugSt	*Augustinian Studies*
BCP	*The book of common prayer and administration of the sacraments and other rites and ceremonies of the church according to the use of the Church of England* (Oxford: Oxford University Press, s.d.)
BCP(E)	*Book of common prayer and administration of the sacraments and other rites and ceremonies of the church according to the use of the Episcopal Church* (New York: Church-Hymnal Corporation, 1979)
C	Credo de Constantinopla I (geralmente chamado de Credo Niceno)
CD	Karl Barth, *Church Dogmatics*, edição de Thomas F. Torrance, tradução para o inglês de Geoffrey W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark, 1956-1977)
CO	John Calvin, *Calvini Opera (Opera quae supersunt omnia)*, edição de Guilelmus Baum; Eduardus Cunitz; Eduardus Reuss, Corpus Reformatorum 29-87 (Brunswick: 1863—1900), 59 vols.
CTJ	*Calvin Theological Journal*
ECR	*Eastern Churches Review*
EECh	Angelo Di Berardino, org., *Encyclopedia of the Early Church* (New York: Oxford University Press, 1992), 2 vols.
EQ	*Evangelical Quarterly*
GCS	*Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin: Akademie-Verlag/ De Gruyter, 1897-2020)

Greg	*Gregorianum*
HTR	*Harvard Theological Review*
Institutes	John Calvin, *Institutes of the Christian religion*, edição de Ford Lewis Battles, tradução para o inglês de John T. McNeill (Philadelphia: Westminster, 1960) [publicado em português por Editora UNESP sob o título *A instituição da religião cristã* e por Cultura Cristã sob o título *As Institutas*]
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JRT	*Journal of Reformed Theology*
JTS	*Journal of Theological Studies*
LN	Johannes P. Louw; Eugene A. Nida, orgs., *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains* (New York: United Bible Societies, 1988)
LS	Henry G. Liddell; Robert Scott, *A Greek-English lexicon*, 9. ed. (Oxford: Clarendon, 1940)
MAJT	*Mid-America Journal of Theology*
MTheol	*Modern Theology*
N	Credo de Niceia
NPNF1	Philip Schaff; Henry Wace, orgs., *A select library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian church* (reimpr., Peabody: Hendrickson, 1995). 1. série.
NPNF2	Philip Schaff; Henry Wace, orgs., *A select library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988). 2. série.
NT	Novo Testamento
NTS	*New Testament Studies*

OCP	*Orientalia Christiana Periodica*
OS	Peter Barth; Wilhelm Niesel, orgs., *Joannis Calvini Opera Selecta* (Munich: Chr. Kaiser, 1926-1952). 5 vols.
PG	J.-P. Migne et al., orgs., *Patrologia Graeca* (Paris, 1857-1966)
PL	J.-P. Migne et al., orgs., *Patrologia Latina* (Paris, 1878-1990)
PRRD	Richard A. Muller, *Post-Reformation reformed dogmatics* (Grand Rapids: Baker, 2003-2008). 4 vols.
RD	Herman Bavinck, *Reformed dogmatics*, edição de John Bolt, tradução para o inglês John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-2008). 4 vols. [publicado em português por Cultura Cristã sob o título *Dogmática reformada*]
REAug	*Revue d'études augustiniennes et patristiques*
RechAug	*Recherches Augustiniennes*
RevSR	*Revue des sciences religieuses*
SBET	*Scottish Bulletin of Evangelical Theology*
SCJ	*Sixteenth Century Journal*
Service Book	*Service book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church*. 3. ed., tradução para o inglês de Isabel F. Hapgood (Brooklyn: Syrian Antiochene Orthodox Archdiocese of New York and All North America, 1956)
SJT	*Scottish Journal of Theology*
ST	Thomas Aquinas, *Summa Theologica*
StPatr	*Studia Patristica*
SVTQ	*St. Vladimir's Theological Quarterly*
SwJT	*Southwestern Journal of Theology*
Them	*Themelios*
TynBul	*Tyndale Bulletin*

WCF	Westminster Confession of Faith [Confissão de Fé de Westminster]
WLC	Westminster Larger Catechism [Catecismo Maior de Westminster]
WSC	Westminster Shorter Catechism [Catecismo Menor de Westminster]
WTJ	*Westminster Theological Journal*

PREFÁCIO

Conta-se que, certa vez, a rainha Vitória e o príncipe Albert participavam de um jantar importante. Quando foi servida a sopa, a rainha virou-se para o marido e disse: “Querido, acho que esta sopa vai nos dar trabalho depois”. O príncipe, diz a história, respondeu afetuosamente: “Querida, admiro a coragem dessa sopa!”.

Eu tive a mesma sensação quando li pela primeira vez *A Trindade: na Escritura, história, teologia e adoração,* do professor Robert Letham, há uns quinze anos. Sem dúvida foi preciso coragem para colocar no papel impresso suas convicções após anos de estudo e reflexão sobre a Trindade. Isso significou não apenas a demolição do Iluminismo e do pressuposto moderno cristalizado na declaração de Alexander Pope: “o estudo apropriado à humanidade é o homem”, mas também a afirmação de que, na realidade, o tema supremo da investigação e da análise humanas é o conhecimento de Deus e da Trindade.

Desde sua primeira edição em inglês, *este livro tem sido* muito lido e apreciado. Nessa nova edição revisada, a obra não precisa de nenhum prefácio meu ou de outra pessoa para recomendá-la. Parafraseando Paulo, seu louvor já alcançou as igrejas. Contudo, ainda que a chegada de uma segunda edição dispense um prefácio, vale a pena anunciar com entusiasmo sua chegada para uma nova geração de leitores.

Em 2004, na primeira edição desse livro, o momento era adequado para que alguém gritasse que o rei evangélico estava nu. Durante décadas ouvimos que o Espírito Santo não era mais “a pessoa esquecida da Trindade”; agora estávamos aprendendo o jeito certo de “ser igreja” ou

algum outro segredo mágico para o sucesso cristão. Contudo, a indagação persistia: a igreja poderia realmente ser tão forte quanto imaginava quando, de modo geral, a pregação e a literatura evangélicas, juntamente com a onda de novos cânticos e muitas outras coisas, pareciam fazer pouca ou nenhuma menção ao Deus Trinitário? O que se dizia pela "igreja afora" era que a Trindade era a doutrina mais especulativa de todas e, portanto, a menos prática para o cristão. Na verdade, ela não tinha importância, exceto como doutrina que deveria ser defendida em caso de ataque.

Então chega Bob Letham com as mais de seiscentas páginas de *A Trindade*. Sua publicação foi um evento de certa importância. Seria exagero dizer que a primeira edição caiu como uma bomba (como o célebre *Römerbrief*, de Karl Barth) no parquinho evangélico, mas é fato que a Associação de Editoras Cristãs Evangélicas lhe concedeu o Gold Medallion. Muitos leitores talvez esperassem que seu surgimento fosse como uma nuvem do tamanho da mão de um homem que conferisse uma certeza, ao modo de Elias, de que a seca de ensino sobre a Trindade terminaria em breve. Felizmente, os anos que se sucederam trouxeram um novo interesse pela Trindade e por estudos a seu respeito por parte de uma nova geração de autores evangélicos. Ainda que isso tenha ocorrido algumas vezes no contexto de controvérsias nem sempre sensíveis à profundidade e ao discernimento da tradição teológica, temos motivos para nos alegrar, assim como Paulo, na bonança ou na tempestade, com a atenção que tem sido dada à doutrina da Trindade.

Portanto, em 2004, essa obra foi decisiva, fruto de anos de pesquisas, reflexão, discussão e de elaboração de textos. Quem, entre os que viveram essa época, se lembra de quando um autor evangélico ou reformado havia tentado pela última vez se debruçar sobre uma monografia a respeito do artigo mais profundo e mais fundamental da fé cristã?

Em retrospecto, também é possível observar que a publicação de *A Trindade* foi, de certa maneira, um ato profético. Em primeiro lugar, sua

presença em si já era um tipo de protesto contra o pensamento deformado. Um tipo de novo monismo, talvez até modalismo, prevalecia em muitas igrejas. Ele viera em três etapas: primeiramente, o Espírito Santo, depois o Pai e, por fim, o Filho encarnado pareciam preencher o horizonte em vários grupos do evangelicalismo. Isso ficou evidente nos livros que estavam sendo publicados e nos temas que dominavam a pregação e o ensino, seminários e congressos. Sua mensagem, com frequência, era "precisamos do Espírito Santo", ou "descobrimos a adoção" ou "temos de pregar Jesus". Tudo isso é verdade, no entanto, como tudo o mais, se analisado de modo isolado, cada um desses temas resultará em desequilíbrio, ou até mesmo em ensino falso. Das novas músicas que estavam sendo escritas (algumas delas próximas do antropocentrismo, enquanto outras giravam em torno de Jesus sem ser trinitárias) às novas formas do "chamado à adoração" ("estamos aqui para adorar Jesus, para louvar a Jesus, para orar a Jesus"), havia uma ausência de formulação, proclamação, adoração e formação trinitária. Lembro-me perfeitamente de me aproximar do organizador de um congresso estudantil no momento em que a banda nos conduzia em um cântico que me pareceu desconhecido não apenas para mim, mas também para todos os demais presentes, e de lhe sussurrar: "Este me parece ser um momento pedagógico para você: sua banda acaba de nos incentivar a negar a Trindade!". Não foi intencional. No entanto, era um sinal dos tempos. É natural que você sinta ciúme ao falar da garota que amou; mas *não* ter o mesmo sentimento em relação a Deus, infelizmente, é algo natural também.

Suspeito, portanto, que muitos leitores de *A Trindade* tenham saudado sua publicação com um suspiro de alívio teológico. Ali estava (e ainda está) um livro de substância, fundamentado na Escritura (são quase cem páginas de exposição bíblica), que se dispôs a escavar os velhos poços (outras cento e cinquenta páginas sobre o desenvolvimento da doutrina até a Reforma) e, em seguida, discutir em mais de cem páginas o debate contemporâneo sobre a doutrina.

Nesse sentido, o livro foi profético não apenas como um protesto contra a deformidade, mas como antecipação da verdade da teologia cristã histórica. Ele analisou pacientemente o pensamento complexo dos teólogos do passado sobre aquilo que é o maior de todos os mistérios para a mente humana. Fez isso com a convicção de que a Trindade é o fundamento de tudo o que há e, portanto, deve ser a realidade à luz da qual todos os demais mistérios começam a fazer sentido. Certamente Agostinho jamais escreveu uma palavra mais verdadeira do que seu *bon mot*, segundo o qual "em nenhum outro assunto o erro é mais perigoso, a investigação mais árdua ou a descoberta da verdade mais proveitosa".

Portanto, *A Trindade* merece uma segunda edição. Assim como a anterior, se exercitarmos a dimensão intelectual da paciência, que é fruto do Espírito, ele nos guiará em meio aos debates de grande complexidade intelectual dos grandes teólogos. Sim, eles são difíceis, e é preciso que haja arrependimento intelectual, uma *metanoia* de humildade da mente, porque buscamos aqui refletir e conversar sobre *Deus*, mas valerá a pena.

Contudo, o Dr. Letham, quando nos guia por essas seções bíblicas, teológicas e históricas, não se dá por satisfeito. Com sabedoria e desejo de nos ajudar, ele nos apresenta o que podemos descrever como uma seção de resumo teológico em que faz as perguntas que precisamos fazer e responde pacientemente cada uma delas. Em seguida, como a doutrina da Trindade não diz respeito aos textos de teólogos mortos, mas ao Deus *vivo*, o autor nos mostra o que ela pode nos ensinar hoje. De modo especial, uma vez que o ser trino de Deus é a fonte de todo o nosso assombro, o autor tem toda a razão em ressaltar que esse ser trino deve ser também o plano básico de toda a nossa adoração a ele. Portanto, fazemos bem em repetir o magnífico Santo Soneto 14, de John Donne:

> Bate meu coração, Deus trino, por ti.
> Ele também pulsa, respira, brilha e quer sarar;
> Para que eu me erga e fique de pé, derruba-me, inclina-te
> E com tua força me quebra, fere-me, queima-me, faze-me novo.

Mas isso não é tudo. *A Trindade* mostra também que essa doutrina é o fundamento da resposta cristã a movimentos tão diversos como o islamismo, de um lado, e o pós-modernismo e seus filhos, de outro. É bastante apropriado, devido ao clima do debate atual, que o último capítulo tenha como tema as pessoas. Pois apenas se Deus for pessoal, poderemos ser pessoais, e, conforme ressaltaram Agostinho e Calvino, somente quando o conhecermos chegaremos ao verdadeiro conhecimento de nós mesmos. Como tem se tornado cada vez mais claro, se abrirmos mão do Deus Trino e Uno, acabaremos perdendo o homem, macho e fêmea, criados à sua imagem.

Já refleti o suficiente sobre os méritos de *A Trindade*. Não devo deter mais os novos leitores, mas desejar-lhes que suas incursões na grande jornada teológica que está prestes a começar, tendo o professor Letham como seu guia, sejam seguras e recompensadoras. Por vezes, vocês se depararão com ladeiras íngremes, e a caminhada poderá parecer longa e desafiadora até mesmo para o viajante mais experiente. Contudo, descobrirão paisagens maravilhosas ao longo do percurso. Portanto, o conselho que dou é que permaneçam com seu guia até o final. Chegando lá, vocês perceberão que há um pico mais elevado a escalar, mas ele fica para a próxima etapa do conhecimento pleno de Deus. O que descobrirão nesta jornada é que a leitura de *A Trindade* e a reflexão no decorrer do livro tornarão seu pensamento mais claro, fortalecerão sua fé e ajudarão vocês a perceber que o conhecimento do Pai por intermédio do Filho por meio do Espírito é a vida eterna. Isso fará com que vocês sintam que a jornada compensou o esforço feito.

SINCLAIR B. FERGUSON

PREFÁCIO À EDIÇÃO REVISADA E AMPLIADA

Ficou célebre a frase de Harold Wilson, primeiro-ministro britânico nas décadas de 1960 e 1970, segundo a qual, em política, uma semana é tempo demais. De igual modo, quinze anos pode ser tempo demais para o debate teológico. Concluí a primeira edição deste livro em junho de 2003. Desde então, uma série de outros livros foram escritos sobre a doutrina da Trindade. Tratei nesta nova edição de algumas questões levantadas desde então.

Boa parte do livro não mudou. O ensino da Bíblia não mudou nesse ínterim, tampouco as características básicas da discussão histórica. Ao contrário, os pensamentos, as propostas e as interpretações do nosso tempo suscitaram novas questões — às vezes, questões antigas apresentadas de novas maneiras —, com a necessidade correspondente de dizer novas coisas. Além disso, todos envelhecemos, e com isso nossas perspectivas amadurecem e alcançam um desenvolvimento pleno. Ideias que antes considerávamos estabelecidas e firmes recebem nova luz.

As mudanças nesta edição podem ser resumidas da seguinte forma. Procurei levar em conta eventos importantes na discussão acadêmica sobre a Trindade, desde 2003. É importante a obra de Lewis Ayres sobre o trinitarismo nos séculos 4 e 5. Alegra-me que, de muitas maneiras, meu relato anterior não demande uma revisão radical. A distinção rigorosa que faço entre as igrejas do Oriente e do Ocidente, uma distinção até então corriqueira, tem sido cada vez mais questionada. Escrevi sobre esse assunto

em outros textos. É correto e salutar lembrar que o acordo trinitário de Constantinopla I é reconhecido pela igreja toda — há muito mais elementos que nos unem do que aqueles que nos separam. Admito que possa haver exagero nessa divisão. Contudo, ao longo dos séculos, desenvolveram-se diferenças importantes que não podem ser facilmente anuladas. Nesta edição, prefiro me ater a *perspectivas*, um termo que abre espaço para o consenso, mas também para a divergência.

Acrescentei um excurso sobre desdobramentos posteriores à Reforma, como, por exemplo, o *pactum salutis*, que apresenta formulações das quais sou reconhecidamente crítico. No momento em que redigia a primeira edição deste livro, eu sabia que Richard Muller estava trabalhando no trinitarismo pós-Reforma, portanto achei que minha contribuição provavelmente fosse supérflua. Esse tema específico é intrigante e levanta questões que merecem análise e, na medida do possível, serão tratadas aqui. Tenho plena consciência de que houve uma série de discussões sobre o trinitarismo reformado desde 2003. Para examiná-las de maneira eficaz, porém, seria preciso outro livro, bem como afastar-se da coerência desta obra, fosse como fosse.

Desde 2003, o debate acerca da doutrina da eleição de Barth e de sua relação com a doutrina da Trindade cresceu e tornou-se bastante acalorado. Qual é a prioridade: eleição ou Trindade? Essa é uma questão própria da academia em torno de Barth, mas também uma questão da maior importância para a teologia trinitária. A proposta de Bruce McCormack de que Deus escolhe ser Trindade levanta indagações imensas e problemas enormes bem analisados por Paul Molbar e George Hunsinger.

Outra controvérsia, mais paroquial, porém também de longo alcance, eclodiu em 2016 entre evangélicos conservadores e diz respeito até que ponto a obediência humana do Cristo encarnado reflete as realidades antecedentes eternas no âmbito da Trindade imanente. Tratei disso em minha leitura de Barth. Contudo, as *dramatis personae* nesse debate

acalorado eram originárias de grupos mais fundamentalistas. Concordo que a forma como Barth lida com o tema é extremamente questionável. No entanto, ele o fez de maneira mais reservada e com um volume muito maior de informações do que muitas outras vozes. Trata-se de uma área tremendamente difícil, em que faríamos bem se nos guiássemos pelos credos confessionais clássicos. Há uma discussão nova e extensa a esse respeito no capítulo 17, em que procuro reunir uma série de fatores importantes. O problema se deve, em parte, à separação da Trindade da cristologia no decorrer dos anos.

Uma vez que nisso tudo estamos lidando com o Deus eterno — Pai, Filho e Espírito Santo — em união indivisível, que é o autor da paz e amante da concórdia, no conhecimento de quem está a vida eterna, convém que busquemos cultivar a união com Deus e em sua igreja. Há um lugar necessário para a polêmica. Contudo, ela deve ser incidental em relação ao objetivo principal, que consiste em ampliar o conhecimento daquele que nos criou e nos sustenta, bem como todo o cosmo, e que nos guia em Cristo nas veredas da vida.

Sou grato, nesta edição, a John Hughes, da P&R, que me incentivou a escrevê-la e me deu sugestões úteis em todo o processo, e a Karen Magnuson, que fez a preparação do texto, elevando-o a um nível de grande excelência. Keith Mathison e Ian Hamilton leram partes da revisão e fizeram comentários construtivos, assim como Ryan McGraw. Como é habitual, mas necessário dizer, reconheço que sou o único responsável por quaisquer deficiências presentes nesta obra. No caso desse tema singular, resta-nos apenas balbuciar com temor e também com grande alegria.

Bryntirion
Quarto Domingo da Santa Trindade
Junho de 2018

PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO

Quando o editor me perguntou a respeito desse livro, senti-me ao mesmo tempo feliz e perplexo — feliz, porque desde há algum tempo eu vinha planejando um trabalho desse tipo, mas também fiquei perplexo, porque era um enorme desafio escrever sobre aquele que é totalmente transcendente e incompreensível! Passou pela minha mente, mais de uma vez, o que Karl Barth pensou quando, em seu escritório, preparava as hoje célebres Preleções de Göttingen: "Será que consigo?" Contudo, o sábio conselho de Basílio, o Grande, em carta a seu amigo Gregório de Nazianzo, é um encorajamento constante. Basílio reconhece que não há linguagem teológica adequada que comunique nossos pensamentos, ao mesmo tempo em que nosso pensamento empalidece diante da realidade. No entanto, vemo-nos compelidos a dar uma resposta sobre Deus àqueles que amam o Senhor. Portanto, Basílio exorta o amigo para que direcione suas energias à defesa da verdade.[1]

Este livro interage com teólogos das mais variadas formações, do Oriente e do Ocidente, do catolicismo romano e do protestantismo. Contudo, foi escrito da perspectiva reformada. Conforme disse B. B. Warfield, a teologia reformada é o "cristianismo em sua melhor forma". É teologia caracteristicamente *cristã*. Sua origem remete aos pais da igreja. Era nessa teologia que acreditavam, entre outros, Calvino, Bucer e Zuínglio. Ser reformado é ser verdadeiramente católico, bíblico, evangélico e ortodoxo. Embora nossa autoridade suprema seja a Sagrada Escritura, devemos também — a exemplo de Calvino, dos reformadores e de John Owen — ouvir com seriedade e atenção a voz dos Pais. Numa cultura em

que floresce o individualismo mais obstinado, temos de aprender a "[nos sujeitarmos] uns aos outros no temor de Cristo" (Ef 5.21), reconhecendo que estamos todos sujeitos ao erro.

Infelizmente, depois de Calvino, pouco houve de importante que tenha contribuído para o *desenvolvimento* da doutrina trinitária por parte da teologia reformada conservadora. John Owen e Jonathan Edwards escreveram sobre a Trindade. O tratado de Owen *Da comunhão com Deus Pai, Filho e Espírito Santo* é incomparável na análise que faz da comunhão com as três pessoas, porém não trouxe uma contribuição significativa para o *avanço* da doutrina. Essa escassez fica evidente na falta de citações dessas fontes no livro, e está em consonância com a negligência da Trindade, até recentemente, em toda a igreja ocidental. De fato, Calvino e Owen focalizam as pessoas da Trindade, e não a essência divina, uma ênfase mais oriental que ocidental. Essa lacuna em parte do cristianismo conservador é quase trágica. Uma teologia que acredita que nosso propósito principal é "desfrutar [de Deus] para sempre" precisa demonstrar que está fazendo exatamente isso.

Reconheço com satisfação a ajuda de uma ampla gama de pessoas, nenhuma das quais poderá ser responsabilizada por quaisquer deficiências nas páginas seguintes. Agradeço a John Sundet e ao comitê do Congresso de Connecticut Valley sobre Teologia Reformada o convite para lecionar sobre a Trindade em março de 1997; o corpo docente do Mid-America Reformed Seminary, que me convidou para fazer as preleções anuais de 1999, as quais constituem a base de dois capítulos; e o Dr. Carl Trueman, que me pediu para escrever um artigo sobre a Trindade para o *Themelios*, cuja essência aparece na introdução. Gostaria também de agradecer a uma pessoa que não conheço, a qual, ao ler minha resenha sobre o trinitarismo de Robert Reymond na primeira edição de sua obra *Uma nova teologia sistemática da fé cristã*, encorajou o editor a me sondar sobre a possibilidade deste livro.

Agradeço a Allan Fisher, da P&R Publishing Company, e a Barbara Lerch e equipe, a ajuda inestimável que me deram, bem como aos editores do *Mid-America Journal of Theology* pela permissão de usar o material de três artigos do volume 13 (2002): “Ternary patterns in Paul’s Letter to the Ephesians” [Padrões ternários na Epístola de Paulo aos Efésios], que é um excurso colocado depois do capítulo 3; “East is East and West is West: another look at the *filioque*” [Oriente é Oriente e Ocidente é Ocidente: outra análise da cláusula *filioque*], que forma estrutura básica do capítulo 10; e “The Holy Trinity and Christian worship” [A Santa Trindade e a adoração cristã], boa parte do qual aparece no capítulo 18. Também sou grato aos editores do *Westminster Theological Journal* por me permitirem utilizar o material sobre a resenha do livro de Kevin Giles.

Agradeço a proveitosa colaboração de Sinclair Ferguson, Don Garlington, Paul Helm e Tony Lane, que leram gentilmente a primeira redação dos capítulos e fizeram comentários importantes; a John Dishman e John Van Dyck, por suas importantes contribuições em física e química, respectivamente; ao Rev. George Christian, pelo estímulo constante à reflexão sobre a Trindade; ao meu colega Rev. S. Edd Cathey, que avaliou o nível de legibilidade de vários capítulos; e aos alunos da classe de doutorado sobre “Teologia trinitária: antiga e contemporânea”, que leciono no Westminster Theological Seminary, pelas contribuições estimulantes ao debate. Também não posso deixar de ser grato (quem não é?) a Grace Mullen, da Biblioteca Montgomery do Westminster Theological Seminary, por encontrar e disponibilizar um material relativamente inacessível; agradeço também a paciência da equipe enquanto transportava caixas e mais caixas de livros. Agradeço igualmente ao presbitério da igreja Emmanuel Orthodox Presbyterian Church, em Wilmington, no estado de Delaware, e à congregação em geral, por seu interesse no andamento do livro e pelo apoio fantástico dispensado a mim e à ministração do evangelho.

Por último, mas não menos importante, dedico este livro à minha esposa, Joan, fonte constante de amor e de incentivo.

Para além das coisas deste reino terrestre, ofereço este livro ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, Deus único para sempre, com indescritível gratidão. Recorro à oração de Agostinho com a qual ele conclui *A Trindade:* "*Senhor, único Deus, Deus Trino, tudo o que disse nestes livros que vem de ti seja reconhecido por teu povo; se há algo meu, perdoa-me e perdoem-me os teus. Amém.*"[2]

Wilmington, Delaware
Domingo da Santa Trindade
Junho de 2003

---

[1] Basil of Caesarea, *Letters*, 7; *PG*, 32:244-5.

[2] Augustine, *On the Trinity*, 15.51 (tradução do autor) [publicação em português por Paulus sob o título *A Trindade*].

INTRODUÇÃO[1]

Se bem me lembro, foi Bernard Lonergan que disse certa vez: “A Trindade consiste em cinco ideias ou propriedades, quatro relações, três pessoas, duas processões, uma substância ou natureza e nada compreensível”. Ficou célebre a observação de Karl Rahner, em 1967, em que ele chamou a atenção para a negligência generalizada em relação à Trindade: “Se tivermos de abolir a doutrina da Trindade porque concluímos que é falsa, isso praticamente não afetaria em nada a maior parte da literatura religiosa”.[2] Desde então, surgiram vários estudos, livros e mais livros. Muitos, porém, se propunham a revisar a doutrina clássica. De modo geral, eu tenho me surpreendido ao longo dos anos com a confusão predominante nos círculos mais inesperados. Contudo, conforme me disse Sinclair Ferguson, “sempre refleti sobre o pensamento um tanto óbvio de que, quando os discípulos de Jesus estavam prestes a sucumbir sob o peso do mundo, nosso Senhor passou muito tempo com eles no cenáculo explicando o mistério da Trindade. Se há algo que deixe explícita a necessidade do trinitarismo para o cristianismo prático, sem dúvida é esse fato!”.[3]

Parte do problema para muitos talvez seja o fato de que, em seus debates e lutas, a igreja seja forçada a usar termos extrabíblicos para defender a linguagem bíblica. Isso foi necessário devido ao uso que os hereges faziam da Bíblia para apoiar suas ideias falsas. Atanásio nos dá um vislumbre do que aconteceu no Concílio de Niceia (325 d.C.), quando os bispos reunidos proscreveram o argumento de Ário, segundo o qual o Filho não era eterno, mas criado por Deus, que, desse modo, tornou-se seu Pai. Originalmente, a

declaração proposta ao concílio foi a de que o Filho viera “de Deus”. Com isso, pretendia-se dizer que ele não procedia de outra fonte nem era uma criatura. Aqueles que concordavam com Ário aceitaram a expressão, uma vez que a seus olhos todas as criaturas procediam de Deus. Consequentemente, o concílio se viu forçado a buscar uma palavra que excluísse toda possibilidade de uma interpretação ariana.[4] A linguagem bíblica não podia solucionar a questão, uma vez que o conflito dizia respeito, antes de mais nada, ao significado da linguagem bíblica. Isso nos lembra de que, para entender uma ou outra coisa, é preciso analisá-la em um contexto próprio, pois o sentido não pode decorrer da repetição daquilo cujo significado se busca. O dicionário é um exemplo óbvio de ferramenta que explica o significado das palavras com outras palavras e expressões. Para pensar claramente sobre a Trindade, é necessário nos envolvermos com a história da discussão do tema na igreja.

Agostinho, em seu livro *A Trindade*, diz que “em nenhum outro assunto o erro é mais perigoso, a investigação mais árdua ou a descoberta da verdade mais proveitosa”.[5] Helvellyn, uma montanha de Lake District, na Inglaterra, tem uma parte famosa conhecida como Striding Edge. Nesse ponto, a trilha em direção ao cume é estreita e cheia de arestas, com declives acentuados de ambos os lados do terreno. Em um dia com tempo bom, é fácil atravessar esse trecho, contudo muitas fatalidades têm ocorrido nesse percurso. Muitas pessoas com experiência nesse tipo de trilha foram malsucedidas ali.[6] Em 2015, a montanha havia ceifado cinco vidas antes do final de junho.[7] Investigar a Trindade é uma sensação parecida: estamos sempre nos equilibrando precariamente na lâmina de uma faca muito mais escarpada do que a Striding Edge. O perigo nos espreita dos dois lados, e não poucos perdem o equilíbrio.

Sempre houve dois perigos principais, de um lado ou de outro. O Oriente muito cedo deparou com o perigo do subordinacionismo, considerando o Filho e o Espírito de algum modo derivados, cujo status

divino não era muito claro. Foi o que prevaleceu até as controvérsias do século 4. Ainda não haviam sido desenvolvidas as ferramentas conceituais por meio das quais a maneira em que Deus é três pudesse ser expressa de tal modo que não prejudicasse a maneira em que Deus é um. Outras formas de subordinacionismo têm argumentado que Filho e Espírito Santo são, de algum modo, inferiores ao Pai, e a Trindade é vista como uma hierarquia.

Do outro lado dessa trilha existe a ameaça do modalismo, isto é, a confusão ou o ofuscamento das distinções eternas entre as pessoas. Isso pode ocorrer quando a revelação que Deus faz de si mesmo como Pai, Filho e Espírito é entendida como simples modos sucessivos de revelação do Deus unipessoal (como o fez Sabélio no século 3) ou, de outra forma, pela relutância em reconhecer a revelação de Deus na história humana como revelando algo sobre quem ele é eternamente. De qualquer maneira, não nos resta nenhum conhecimento verdadeiro de Deus, porque o que ele diz de si mesmo na Bíblia pode não refletir o que ele é de fato. Desconfio de que isso consiste em uma percepção confusa comum no nível popular, fora das fileiras dos que demonstraram um interesse mais profundo pelo assunto.

No Ocidente, nos últimos tempos, um modelo social de Trindade ganhou importância, ressaltando com mais intensidade a distinção entre as três pessoas. Nesse caso, não é raro que ocorra uma perceptível tendência quase de tom triteísta.[8] Com frequência, a Trindade é comparada a uma família humana ou a três pessoas iguais que dançam em torno uma da outra. Veremos ainda que a analogia de três homens que partilham de uma mesma natureza foi definitivamente rejeitada pelos capadócios, que, mais do que ninguém, foram responsáveis pela resolução da crise trinitária no século 4. A ideia de trinitarismo social é estranha à doutrina clássica, para a qual a unidade e a indivisibilidade da Trindade, juntamente com as obras inseparáveis de Deus, são axiomáticas.[9]

Também no Ocidente predomina a influência impactante de Agostinho. Na segunda metade de *A Trindade*, ele introduz, de forma hesitante,

algumas analogias da Trindade, ciente de suas perigosas limitações.[10] Contudo, essas analogias tiveram um impacto muito forte nos anos que se seguiram. Elas se baseiam na primazia da essência de Deus sobre as três pessoas, porque para Agostinho a unidade divina é o ponto de partida. Ele busca por reflexos da Trindade na mente humana. Com base nisso, seus críticos sustentam que é difícil para Agostinho fazer justiça às distinções pessoais plenas das três pessoas. Para ele, a Trindade consiste em um amante, um amado e no amor que existe entre eles. Em especial, parece haver um dilema em relação ao Espírito Santo. Será que Agostinho reduz o Espírito a um atributo? Pode-se perfeitamente compreender o amante e o amado como pessoas distintas, porém o amor é uma qualidade, e não uma entidade pessoal. Argumentaremos que essas críticas são exageradas, e que o próprio Agostinho não pode ser responsabilizado por esses erros, pois buscava uma explicação de como algo pode ser exemplificado de três maneiras diferentes? Contudo, há dúvidas sobre a forma como ele foi interpretado por autores posteriores.

Mais tarde, Tomás de Aquino separa a discussão entre *de Deo uno* (“o Deus único”) e *de Deo trino* (“o Deus trino”). Em sua *Summa contra gentiles*, ele adia a análise sobre a Trindade até o livro 4, depois de examinar em detalhes a doutrina de Deus no livro 1. Na *Summa theologica*, ele discute a existência e os atributos de Deus na parte 1, questões 1-25, voltando à Trindade somente nas questões 27-43. Esse modelo se torna padrão nos manuais de teologia da Igreja Ocidental. Em certo sentido, conforme diz Richard Muller, trata-se de um procedimento lógico e organizado de ensinar a doutrina.[11] De fato, esse método se repete na história da redenção, da forte ênfase na unicidade e singularidade de Yahweh à revelação progressiva da divindade do Filho e do Espírito Santo no Novo Testamento. Embora a Trindade seja eterna, a doutrina da Trindade está oculta no Antigo Testamento e implícita no Novo Testamento, tendo sido, depois, formulada pela igreja. O próprio Tomás foi um dos

principais expoentes da doutrina. Contudo, o impacto desse método nos últimos séculos foi negativo. Nos círculos protestantes, Charles Hodge escreve mais de 250 páginas discutindo a existência e os atributos de Deus antes de, por fim, voltar sua atenção para o fato de que Deus é trino. Louis Berkhof segue o mesmo método.[12] Essa tendência é ampliada pelas pressões do Iluminismo. O sobrenatural e a ideia em geral de revelação eram um problema para a estrutura kantiana. Um sintoma desse mal-estar é o fato de que Friedrich Schleiermacher restringe sua análise da Trindade a um apêndice em seu livro *The Christian faith* [A fé cristã]. Até mesmo B. B. Warfield flerta com uma posição modalista quando diz que certos aspectos da relação entre o Pai e o Filho na história humana podem ser resultado de uma aliança entre as pessoas da Trindade e, portanto, podem não representar as realidades eternas antecedentes em Deus.[13] Em seu livro *O conhecimento de Deus*, J. I. Packer dedica um capítulo à Trindade em uma parte do livro, mas depois continua como se nada tivesse acontecido.[14]

De acordo com a cosmovisão iluminista, o centro da atenção passa de Deus, no século 18, para este mundo. A célebre frase de Alexander Pope resume a situação: “Conhece a ti mesmo, não te atrevas a sondar Deus, o estudo apropriado à humanidade é o homem”.[15] Uma série de novas disciplinas acadêmicas surgiram no século 19 dedicadas ao estudo do homem, com destaque para a psicologia, sociologia e antropologia. De outra forma, a consciência histórica passa por um desenvolvimento notável. Os estudiosos da Bíblia buscam o Jesus histórico. A teologia bíblica, pressionada pelo mundo kantiano a prescindir da eternidade e da ontologia, tende a restringir e a limitar a referência das declarações bíblicas sobre o Pai e o Filho à dimensão histórica. Um exemplo clássico é o argumento de Oscar Cullmann de que o Novo Testamento tem uma cristologia puramente funcional.[16] O problema com essa linha de pensamento é que se a referência das declarações bíblicas diz respeito exclusivamente a este mundo e está restrita à história humana, então Deus, na medida em que tem

se revelado, não revela necessariamente como ele é eternamente em si mesmo.

Os evangélicos têm seus próprios problemas. O biblicismo é uma característica muito forte desse grupo. A época posterior à Reforma transforma-se em uma religião privatizada e individualista que negligencia a igreja e o mundo, o que levou muitos a minimizar os credos ecumênicos em favor dos insights mais recentes dos estudos bíblicos.[17] Os aspectos mais importantes da doutrina da igreja sobre a Trindade têm sido, com frequência, desprezados ou negligenciados como se fossem especulação contrária à Bíblia.[18] A oposição à doutrina ortodoxa muitas vezes tende a vir de quem enfatiza a Bíblia à custa dos ensinos da igreja.[19] Evangélicos de destaque questionaram ou abandonaram recentemente as doutrinas clássicas da geração eterna do Filho e da vontade indivisível.[20] Esquece-se que a igreja foi obrigada a recorrer à linguagem extrabíblica, uma vez que a linguagem bíblica estava aberta a várias interpretações — algumas fiéis, outras, não. Fizemos referência anteriormente às observações de Atanásio sobre a introdução dos termos *ousia* e *homoousios* em Niceia. O que se esquece também é que as formulações clássicas representam o refinamento da exegese bíblica da igreja cristã.

Atualmente, muitos cristãos ocidentais são modalistas na prática — o modo costumeiro de se referir a Deus é “Deus” ou, sobretudo em nível popular, “o Senhor”. Vale a pena observar o contraste disso com Gregório de Nazianzo, o grande capadócio do século 4, que disse “minha Trindade”, ao explicar que “quando digo ‘Deus’, refiro-me a Pai, Filho e Espírito Santo”.[21] Esse modalismo prático caminha junto com uma falta de entendimento terrível da doutrina histórica da Trindade em geral. Em uma carta ao editor do *The Times* (Londres), em junho de 1992, o conhecido evangélico de confissão anglicana, David Prior, observou que havia procurado uma ilustração adequada para um sermão sobre a Trindade para o Domingo da Santíssima Trindade. Ele disse que a encontrou quando assistia

a um jogo de críquete na televisão, o segundo jogo internacional entre Inglaterra e Paquistão. Ian Salisbury, jogador habilidoso do time inglês, em rápida sucessão, arremessou a bola de modo que ela fez um desvio anti-horário, um movimento inesperado e quicou a uma altura mais elevada do que a esperada.[22] Nessa jogada, Prior sussurrou, estava a ilustração de que precisava: uma pessoa que se expressava de três maneiras diferentes! Prior está de parabéns por ter atentado para a importância do críquete — mas lamentamos por sua teologia. Um correspondente perspicaz escreveu, em resposta, que a carta deveria ter sido acompanhada de um aviso: "bola fora".

Considere as seguintes analogias bastante usadas para explicar a Trindade. A analogia genérica, de três homens compartilhando uma mesma humanidade, examinada e rejeitada por Gregório de Nissa e outros teólogos, foi adotada por Robert Reymond na primeira edição de sua *Teologia sistemática*, embora ele a tenha abandonado na edição revisada. Essa analogia é falsa porque, em primeiro lugar, a humanidade não se restringe a três homens. É possível concebê-la em um homem ou em cinco trilhões de homens. A Trindade consiste somente em três, nem mais nem menos. Além disso, três homens são três entidades pessoais distintas, ao passo que as três pessoas da Trindade partilham de uma mesma substância divina, uma habitada pela outra, ocupando espaço divino idêntico. A analogia leva ao triteísmo ou a um panteão, e não à Trindade. A analogia do trevo de três folhas, um ramo com três folhas, é usada com muita frequência. Contudo, cada folha constitui apenas 1/3 do total, enquanto as três pessoas da Trindade, tanto juntas quanto separadas, constituem o todo divino. Essa analogia destrói a divindade das três pessoas e a reduz novamente ao modalismo. Conforme Gregório de Nazianzo destaca no final da *Quinto discurso teológico*, nenhuma analogia do mundo a nossa volta poderá comunicar adequadamente a doutrina cristã da Trindade: "Embora tenha examinado essa questão em particular com muito empenho e

frequência, buscando de todos os pontos de vista uma ilustração para esse assunto tão profundo, não consegui achar nada neste mundo com que pudesse comparar a natureza divina".[23] Todas as possibilidades por ele consideradas tinham elementos que conduziam a conclusões falsas.[24] De fato, essa busca pressupõe um conhecimento abrangente da natureza divina, algo que está além de nós.

Colin Gunton argumentou que essa tendência generalizada em direção ao modalismo está na base do ateísmo e do agnosticismo que confrontaram a igreja ocidental de um modo que jamais ocorreu no Oriente.[25] Sua tese não teve aceitação unânime. Há quem diga que Barth apresenta tendências modalistas. De modo especial, sua declaração sobre a Trindade, em que "Deus se revela como Senhor", e sua tríade constituída pelo revelador, revelação e reveladez[26] flertam com a unipessoalidade, embora, justiça seja feita a Barth, ele se distancie do modalismo e tenha sido alvo de críticas inapropriadas.[27]

O Oriente percebeu nitidamente a tendência modalista do Ocidente. Um bom exemplo disso é a cláusula *filioque*,[28] que, aos olhos da igreja oriental, obscureceu a distinção entre o Pai e o Filho ao considerar que partilham igualmente da processão do Espírito (Agostinho escreveu que o Espírito procede de ambos "como de única fonte").[29] Para o Oriente, como o Pai não é o Filho, e o Filho não é o Pai, como pode o Espírito proceder de ambos sem diferenciação ou qualificação? O Ocidente, por sua vez, rapidamente apontou o que vê como perigos de um subordinacionismo no Oriente.

Creio que resgatar a Trindade em seu nível fundamental, onde estão o ministro e o crente comuns, ajudará a revitalizar a vida da igreja e, por sua vez, seu testemunho perante o mundo.

Em primeiro lugar, vamos examinar seu impacto na adoração. De acordo com Paulo, a experiência cristã é totalmente trinitária, fluindo da participação inseparável das três pessoas no planejamento e na obtenção da

nossa salvação. A reconciliação efetuada por Cristo levou a igreja à comunhão com a Santa Trindade. Quer judeu quer gentio, temos acesso ao Pai no Espírito Santo ou pelo Espírito Santo através de Cristo (Ef 2.18). A oração, a adoração e a comunhão com Deus são, por definição, trinitárias. Assim como o Pai se deu a conhecer por intermédio do Filho "por nós e para nossa salvação" no Espírito, ou por meio dele, da mesma forma somos todos alcançados nesse movimento reverso. Vivemos, movemo-nos e existimos em uma atmosfera predominantemente trinitária. Lembramo-nos também das palavras de Jesus à mulher samaritana, segundo as quais os verdadeiros adoradores, de agora diante, "adorarão o Pai em espírito e em verdade" (Jo 4.21-24). Com que frequência ouvimos que isso diz respeito à interioridade, em contraste com a exterioridade, à espiritualidade, e não à adoração material, à sinceridade em oposição ao formalismo? Em vez disso, como fazem os pais gregos, como Basílio, o Grande, e Cirilo de Alexandria, uma referência mais imediata e adequada é ao Espírito Santo (todas as outras referências em João ao *pneuma* remetem à terceira pessoa da Trindade, exceto, provavelmente, duas: 11.33 e 13.21) e à corporificação viva da verdade, Jesus Cristo (o caminho, a verdade e a vida; cf. 1.15,17; 8.32ss.; 14.6,17; 16.12-15). A questão é que a experiência cristã de Deus em sua totalidade, incluindo a adoração e a oração, é inescapavelmente trinitária. No nível mais básico da experiência cristã, e que corresponde ao que Polanyi designou "dimensão tácita" do conhecimento científico,[30] trata-se de algo comum a todos os crentes cristãos. É necessário preencher a lacuna entre esse nível pré-articulado da experiência e um entendimento teológico desenvolvido, de tal modo que isso se concretize de forma explícita, demonstrável e estratégica no entendimento da igreja e de seus membros. Isso é evidente sobretudo nos círculos que abandonamos ou que estamos abandonando — as liturgias clássicas —, tendo assim aberto a porta para uma quase gratuidade para todos sem as verificações necessárias.

Um corretivo imprescindível para os males que mencionei precisa começar exatamente nesse ponto. Nossa teologia deve estar alicerçada na adoração.

Em segundo lugar, é preciso que recuperemos e remodelemos uma visão trinitária da criação. Colin Gunton produziu estudos excelentes nessa área. Como é possível explicar a unidade na diversidade e a diversidade na unidade, evidentes em toda parte no mundo a nosso redor e nos céus acima de nós, sem recorrer à sua origem trinitária? Em vez de gastar energias combatendo o darwinismo, os cristãos conservadores precisam urgentemente produzir uma abordagem teológica positiva da criação — e, consequentemente, do meio ambiente — que explique de modo claro e explícito a ordem e a coerência do universo e as características próprias de suas partes. Exatamente por anunciar a glória do seu Criador, o Deus tripessoal, que o mundo deve ser preservado e cultivado em grata mordomia, e não explorado como um joguete do destino ou um acidente fortuito.

Em terceiro lugar, em um plano bem fundamental, uma perspectiva clara sobre a Trindade deveria afetar profundamente a maneira como tratamos as pessoas. O Pai promove seu reino por meio do Filho, o Filho glorifica o Pai, o Espírito não fala de si, mas do Filho, e o Pai glorifica o Filho.[31] Todos chamarão Jesus de “Senhor” pelo Espírito Santo para a glória do Pai. Cada um dos três se deleita no bem dos demais.

Em Filipenses 2.5-11, Paulo exorta seus leitores a seguirem o exemplo do Cristo encarnado. Cristo não usou sua igualdade com Deus para o próprio benefício. Ao contrário, ele se esvaziou assumindo a natureza humana e a ela ajuntando “a forma de servo”. Ele foi obediente até a morte na cruz para nos conceder a salvação. Portanto, o modelo de vida que seus discípulos devem seguir é a vida dele: o segundo Adão, fiel, obediente, que entrega a si mesmo, em contraste com o primeiro Adão, ganancioso e egoísta. Os comentários de Paulo, porém, remetem ao estado pré-encarnado de Cristo. Suas ações em seu ministério terreno, em seu estado encarnado,

estavam em harmonia com suas atitudes anteriores. Existindo (particípio presente no texto grego) em forma de Deus, Jesus agiu assim. Na verdade, é assim que as três pessoas da Trindade sempre são. É assim que devemos viver, atentos aos interesses dos outros, porque foi isso que Cristo fez e também porque é assim que Deus é. O contraste é forte — a completa inclinação do homem caído é a busca do interesse próprio. Em contraste, Deus busca de forma ativa os interesses dos outros.[32]

Em quarto lugar, uma teologia trinitária com plena consciência de si é indispensável para o futuro progresso da evangelização e das missões. Deparamo-nos de forma bem próxima com um islamismo militante ressurgente. Acho difícil entender como o islamismo ou até mesmo qualquer outra religião edificada com base na crença em um deus unitário seja capaz de explicar a personalidade humana ou a diversidade na unidade do mundo. Não surpreende que as regiões islâmicas estejam associadas a sistemas políticos monolíticos e ditatoriais.[33] Para que a fé cristã avance depois de tantos séculos, é preciso que comece discutindo a base do islamismo, pois o Alcorão descarta o cristianismo como repugnante à razão, devido, entre outras coisas, ao seu ensino sobre a Trindade.[34] Por razões históricas, a igreja no Oriente se colocou na defensiva diante da hegemonia islâmica. Agora, e no futuro, cabe-nos recuperar a coragem, porque essa é a raiz da descrença islâmica e também seu ponto mais vulnerável.

De uma perspectiva diferente, o pós-modernismo é incapaz de explicar a unidade na diversidade. O islamismo é um princípio unificador militante e monolítico, sem disposição para a diversidade. Em contraste, o pós-modernismo é um princípio diversificador militante sem disposição para a unidade. Sua rejeição ao conhecimento objetivo e às pretensões de verdade absoluta não lhe permitem de modo algum explicar a ordem no mundo. Embora o racionalismo iluminista tenha imposto uma unidade feita pelo homem, o pós-Iluminismo gerou uma diversidade fissípara sem unidade. Hoje em dia, no Ocidente, essa diversidade fraturada está próxima de níveis

absurdos. Com a rejeição do conhecimento objetivo, ele é incapaz de apoiar a ciência de forma consistente, e assim mantém o combate a micro-organismos (alguém já disse a bactérias virulentas resistentes a drogas e aos vírus que eles estão simplesmente envolvidos em um jogo de linguagem ou numa competição manipuladora pelo poder?). Assim, tampouco será capaz de preservar o desenvolvimento das armas de que nossas sociedades precisarão para se defender dos agressores que querem derrotá-la.

Na política, já indiquei a ligação entre uma visão unitária de Deus e uma ditadura monolítica. Não se trata de uma constatação nova, uma vez que gente como Moltmann já apresentou esse argumento. O entendimento adequado do Deus trino, na medida de sua revelação e da nossa capacidade, deveria levar a algo muito diferente. Uma vez que Deus busca os interesses e o bem-estar dos outros, ao passo que nós, no pecado, buscamos primeiramente nossos próprios interesses, apenas uma sociedade trinitária poderia alcançar, de modo bastante aproximado, um equilíbrio adequado entre direitos e responsabilidades, liberdade e ordem, paz e justiça. Há quem se esquive disso, presumindo que a doutrina da Trindade em nada diz respeito à vida humana. Perde-se desse modo uma perspectiva aparentemente óbvia, a de que a humanidade foi feita à imagem de Deus, para a parceria com Deus em aliança; na verdade, para a união com Deus em Jesus Cristo. A Trindade tem grande influência sobre a vida humana. Se assim não fosse, como a humanidade de Cristo poderia ser assumida na união hipostática? Independentemente da forma dessa relação, que ela existe parece-me claro, devido ao contexto total da revelação divina. James Eglinton diz que “pelo modo como Bavinck compreende a Trindade e o cosmo, a Trindade é totalmente diferente de qualquer outra coisa, porém tudo o mais se parece com ela”.[35]

O que dizer do resgate da Trindade divina como parte constituinte e vital da experiência cristã, do seu testemunho e da sua missão? Como evitaremos os perigos do subordinacionismo, por um lado, e do modalismo, por outro?

Como poderemos explicar ainda mais todos esses resultados possíveis? Nas páginas a seguir, espero propor algumas linhas de abordagem desse assunto. Examinaremos amplamente a história do debate na igreja. Ela é essencial por dois motivos. Em primeiro lugar, boa parte do que se escreve hoje sobre a Trindade tem como objetivo interesses específicos: ecumênicos, ecológicos e igualitarismo feminista. Com frequência, esses autores elaboram sua argumentação com base na interpretação de debates antigos. Contudo, não raro suas escolhas remetem a leituras excessivamente seletivas e tendenciosas de um conjunto limitado de fontes. Sem um suporte amplo e meticuloso, a vasta maioria dos leitores fica à mercê dessa seletividade. Em segundo lugar, boa parte do que precisamos aprender consiste em ouvir a voz de outros, no passado e no presente. Se seguirmos com cautela e paciência o desenvolvimento do entendimento que a igreja tem de Deus, isso certamente resultará em enormes dividendos, conforme já temos descrito.

O prêmio é excepcionalmente grande. Vamos concluir com Agostinho. Essa é uma área perigosa do pensamento e da fé, disse ele, por causa da presença próxima da heresia de ambos os lados, pois interpretações equivocadas de Deus podem torcer e corromper nossa adoração e nosso ministério, a vida e o testemunho da igreja e, em última análise, a paz, a harmonia e o bem-estar do mundo à nossa volta. Também é perigoso porque um estudo profundo da Trindade deverá nos levar a uma sensação mais plena e mais íntima de deslumbramento e de adoração. Esse estudo nos impõe uma responsabilidade e um privilégio enormes de viver vidas santas. É um mistério, disse Calvino, mais para ser adorado do que investigado. É árduo, porque estamos lidando com questões grandes demais para nós e perante as quais devemos nos prostrar em adoração ao reconhecer nossa total inadequação. As palavras de Barth são bem acertadas quando ele escreve que “a exatidão pertence exclusivamente àquilo a respeito do que pensamos e falamos, não ao que pensamos e falamos”.[36] A referência de

Lonergan à “não compreensão” tem muita verdade, já que as questões aí envolvidas estão além da nossa capacidade. Contudo, também é (conforme disse Agostinho) supremamente recompensador, porque esse é o nosso Deus que, verdadeiramente, até onde podemos alcançar em nossa limitação, revelou-se a nós, entregando-se por nós e, desse modo, pelo Espírito, concedeu através de Cristo, o Filho, acesso ao Pai na unidade desse ser indivisível. Esta é a vida eterna: que conheçamos o Pai e Jesus Cristo a quem ele enviou, no poder e pela graça do Espírito Santo. Em sua presença há vida e alegria para sempre, não apenas para nós, mas para outros que estão além, para aqueles que ainda não creram e para os que ainda não nasceram, para gerações futuras e, além delas, para a eternidade. Perseveremos, portanto, nos capítulos que se seguem, em meio aos perigos e ao trabalho árduo, em busca do grande e maravilhoso prêmio de conhecer melhor nosso Deus trino. Louvamos-te, ó Deus, confessamos que tu és o Senhor.

A ti, ó Deus, louvamos, e te confessamos como Senhor.
A ti, ó eterno Pai, adora toda a terra.
A ti todos os anjos proclamam em alta voz,
bem como os Céus e todas as Potestades.
A ti os Querubins e os Serafins proclamam com incessante voz:
    Santo, Santo, Santo, Senhor Deus dos Exércitos;
    Os céus e a terra estão plenos da majestade da tua glória.
A ti louva o glorioso coro dos apóstolos,
A ti louva a santa comunhão dos profetas,
A ti louva o imponente exército dos mártires.
A ti confessa por todo o mundo a santa igreja;
    A ti, Pai de infinita majestade;
    A teu Filho unigênito, verdadeiro e adorável;
    E ao Espírito Santo, o Consolador.

Tu és o Rei da Glória, ó Cristo.
Tu és do Pai o sempiterno Filho.
Tu, ao assumir a redenção do homem,
não desprezaste o útero de uma virgem.
Quando venceste o aguilhão da morte,

abriste a todo os crentes o Reino dos céus.

Tu, à destra de Deus, te assentas na glória do Pai.

Cremos que és tu o Juiz vindouro.[37]

---

[1] Esta versão editada da introdução na primeira edição foi, por sua vez, uma versão editada do meu artigo "The Trinity — yesterday, today and the future", *Them*, vol. 28, n. 1 (2002): 26-36.

[2] Karl Rahner, *The Trinity*, tradução para o inglês de Joseph Donceel (New York: Crossroad, 1997), p. 10-11.

[3] Mensagem de e-mail, 4 de abril de 2003.

[4] Athanasius, *On the decrees of the Synod of Nicaea*, p. 19-21.

[5] Augustine, *On the Trinity*, 1.5 [publicado em português por Paulus sob o título *A Trindade*].

[6] Veja http://www.nwemail.co.uk/news/lakes/Walker-dies-after-falling-from-Lake-District-hiking-spot-f6998c01-8777-44f0-9db3-cbc0247f24db-ds, acesso em: 13 de março de 2018.

[7] Veja https://www.express.co.uk/news/uk/586888/Fifth-death-Lake-District-Helvellyn-mountain-summer-holiday, acesso em: 13 de março de 2018.

[8] Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: the doctrine of God* (London: SCM, 1991) [publicado em português por Vozes sob o título *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*] é citado como possível exemplo dessa afirmação; veja, porém, Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology*, tradução para o inglês de Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:309-12 [publicado em português por Paulus sob o título *Teologia sistemática*], que a rejeita.

[9] Veja Stephen R. Holmes, *The Holy Trinity: understanding God's life* (Milton Keynes: Paternoster, 2012).

[10] Augustine, *The Trinity*, livros 8-15.

[11] Muller, *PRRD*, 4:145-8.

[12] Charles Hodge, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 1:191-441 [publicado em português por Hagnos sob o título *Teologia sistemática*], sobre a existência e os atributos de Deus; ibidem, 1:442-82, sobre a Trindade; Louis Berkhof, *Systematic theology* (London: Banner of truth, 1958), p. 19-81 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título *Teologia sistemática*], sobre a existência e os atributos de Deus; ibidem, p. 82-99, sobre a Trindade.

[13] Benjamin Breckinridge Warfield, "The Biblical Doctrine of the Trinity", in: *Biblical and theological studies* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952), p. 22-59, esp. p. 54-5.

[14] J. I. Packer, *Knowing God* (London: Hodder and Stoughton, 1973), p. 67-75 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título *O conhecimento de Deus*].

[15] Alexander Pope, *An essay on man*, 2.1.

[16] Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament* (London: SCM, 1959), p. 326-7 [publicado em português por Hagnos sob o título *Cristologia do Novo Testamento*]; Oscar Cullmann, "The Reply of Professor Cullmann to Roman Catholic Critics", *SJT* 15, 1 (1962): 36-43, em que ele explica em mais detalhes suas declarações anteriores.

[17] Robert Letham, "Is evangelicalism Christian?", *EQ* 67, 1 (1995): 3-33.

[18] Robert L. Reymond, *A new systematic theology of the Christian faith* (New York: Nelson, 1998), porém na segunda edição revisada Reymond felizmente corrige essa tendência.

[19] Conforme se vê nas respostas a esses ataques de Gregory of Nazianzus, *Oration 28*, 31.3; Calvin, *Institutes*, 1.13.2-5.

[20] Reymond, *Systematic theology* (1998). Na segunda edição, Reymond se retratou. Wayne Grudem e Bruce Ware se opuseram à geração eterna.

[21] Gregory of Nazianzus, *Oration 28*, 38.8.

[22] Essas são as três maneiras diferentes pelas quais esse tipo de arremessador no críquete (equivalente a um arremessador no beisebol) pode lançar a bola para o rebatedor.

[23] Gregory of Nazianzus, *Oration 31*, p. 31; *St. Gregory of Nazianzus: on God and Christ*, tradução para o inglês de Frederick Williams; Lionel Wickham (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2002), 141; *NPNF*2, 7:328.

[24] Gregory of Nazianzus, *Oration 31*, 33; Williams; Wickham, *Gregory*, p. 143.

[25] Colin Gunton, "Augustine, the Trinity, and the theological crisis of the West", *SJT* 43, 1 (1990): 33-58.

[26] Neologismo de Barth criado com base no termo "revelado", para indicar que o Espírito Santo é a consumação da revelação. Cf. John O'Donnell, *Introdução à teologia sistemática*, tradução de Roberto Leal Ferreira (São Paulo: Loyola, 1999), p. 37. (N. do P.)

[27] Barth, *CD*, I/1:295s.

[28] Esse é o acréscimo ocidental ao Credo Niceno-Constantinopolitano: "e do Filho" (*filioque*).

[29] Augustine, *On the Trinity*, 15.27; 15.47.

[30] Michael Polanyi, *The tacit dimension* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

[31] Pannenberg, *Systematic theology*, 1:308-27.

[32] Isso é muito diferente do caso de uma pessoa que sofre abusos persistentes de outra pessoa. Nesse caso, devido à relutância ou à falta de oportunidade imposta, a pessoa abusada é incapaz de lutar por seus interesses, muito menos de buscar ativamente os interesses do outro.

[33] Um sistema democrático notável em um país predominantemente islâmico, a Turquia, ocorreu por causa da secularização do Estado, em 1923, por Mustafá Kemal.

[34] *Alcorão Sagrado*, surata 4.171, surata 5.73.

[35] James Eglinton, *The Trinity and organism: towards a new reading of Herman Bavinck's organic motif* (London: Bloomsbury, 2012), p. 89 (grifo do original).

[36] Barth, *CD*, I/1:432.

[37] *Te Deum laudamus*, Morning Prayer, BCP (1662) [publicado em português sob o título *Livro de oração comum da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil*, disponível em: https://www.diocesemeridional.org.br/liturgia/LOC.pdf, acesso em: 11 ago. 2021]. (Os pronomes pessoais e os verbos foram modernizados no texto em inglês.)

PARTE 1



FUNDAMENTOS BÍBLICOS

“Depois de batizado, Jesus saiu logo da água. E eis que o céu se abriu e ele viu o Espírito de Deus descer como uma pomba e pousar sobre ele. E uma voz do céu disse: Este é o meu Filho amado, de quem me agrado” (Mt 3.16,17).

“Quanto mais o sangue de Cristo, que por meio do Espírito eterno ofereceu a si mesmo sem mácula a Deus, purificará nossa consciência de obras mortas para servirmos o Deus vivo!” (Hb 9.14).

“Se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vocês, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos também dará vida aos seus corpos mortais pelo Espírito dele, que habita em vocês” (Rm 8.11).

“E Jesus aproximou-se e lhes disse: ‘Toda autoridade me foi concedida no céu e na terra. Portanto,vão e façam disípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo’” (Mt 28.18,19).

“A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vocês” (2Co 13.13).

1

O CONTEXTO DO ANTIGO TESTAMENTO

A Bíblia e a doutrina da Trindade

Precisamos distinguir entre a doutrina da Trindade e a Trindade em si mesma. Deus sempre é, e ele sempre é Trindade. Desde a eternidade ele é Pai, Filho e Espírito Santo, um ser indivisível, três pessoas irredutíveis.

De outro modo, *a doutrina da Trindade* é a formulação desenvolvida do que a igreja entende ter Deus revelado na história da revelação e da redenção, conforme registrado na Escritura. Aqui, a igreja respondeu a ideias errôneas que colocaram em perigo o evangelho. Ela recorreu a conceitos aperfeiçoados, a uma linguagem mais extensa para expressar a realidade que Deus revelara.

A Trindade é revelada no Antigo Testamento de forma oculta; no Novo Testamento, de forma implícita, mas difusa. Contudo, a *doutrina* plenamente desenvolvida exigiu uma reflexão prolongada sobre o registro bíblico. Conforme diz Wainwright: “Na medida em que uma doutrina é uma resposta a um problema, ainda que fragmentária, há uma doutrina da Trindade no Novo Testamento. Na medida em que é uma declaração formal

de uma posição, não há nenhuma doutrina da Trindade no Novo Testamento".[1]

Deus em Gênesis 1

"*No princípio, Deus criou os céus e a terra*". Tudo o mais na Bíblia se ocupa de desvelar o sentido oculto nessa frase enigmática.[2] Apesar disso, o primeiro capítulo de Gênesis revela muita coisa. Ele descreve a criação e a formação do mundo, bem como o estabelecimento de um lugar organizado para o ser humano viver. Apresenta o homem como cabeça da criação, em sua relação com Deus, seu Criador, e em comunhão com ele. O ato da *criação* em si é direto e imediato (Gn 1.1,2), distinto da obra de formação que se segue.[3] O resultado é um cosmo sem forma, vazio, escuro e úmido, impróprio para vida humana. O restante do capítulo descreve a *formação* (ou *separação*) e *ornamentação* do mundo, em que Deus introduz a ordem, a luz e a porção seca, criando um lugar adequado para que a vida floresça. Em primeiro lugar, Deus cria a luz e estabelece limites para as trevas (v. 2-5). Em segundo lugar, ele dá forma à terra, para que não seja mais sem forma (v. 6-8,9-10). Em terceiro lugar, Deus separa as águas e cria a terra seca, para que não seja mais repleta de água (v. 9,10). Depois disso, ele povoa a terra, pondo fim ao seu vazio (v. 20-30), primeiramente com peixes e aves, depois, com animais terrestres e, por fim, como ápice de toda a criação, faz o homem à sua imagem. Esse Deus não é apenas todo-poderoso, mas também um planejador magistral, um artista e um arquiteto supremo.

Essa ordem fica clara nos paralelos entre os dois grupos de dias, os primeiros três e os últimos três.[4] No dia 1, Deus cria a luz, enquanto no dia 4 ele cria a lua e as estrelas. No dia 2, ele separa as águas, as nuvens e os mares, e forma o firmamento, enquanto no dia 5 ele cria as aves e os peixes para que neles habitem. No dia 3, ele forma a porção seca, e no dia 6 cria os

animais e os humanos e lhes concede a porção seca como seu ambiente natural. Ele revela sua liberdade soberana ao dar nomes à sua criação e abençoá-la e vê que tudo isso é muito bom. Por fim, chega o sétimo dia inconcluso, quando Deus desfruta do descanso que criou para partilhar com o homem, seu companheiro, feito à sua imagem. Nisso existe um convite implícito para seguirmos.[5]

Não é necessário nos estendermos nesse tema, pois trata-se de algo amplamente reconhecido. De modo especial, é impressionante a organização soberana e variada da criação de Deus. Em particular, *ele forma a terra de modo tríplice*. Primeiro, ele emite *fiats* objetivos. Diz ele: "Haja luz", e a luz surge (Gn 1.3). Com ordens em que não há aparentemente nenhum esforço, ele traz à existência o firmamento (v. 6), a terra seca (v. 9), as estrelas (v. 14,15) e as aves e os peixes (v. 20,21). Basta-lhe falar, e seu decreto se cumpre de imediato. Em segundo lugar, ele trabalha. Ele separa a luz das trevas (v. 4); cria a seção firmamento e separa as águas (v. 7); faz os dois grandes luzeiros, o sol e a lua (v. 16), colocando-os no firmamento para que iluminem a terra (v. 17); ele cria as grandes criaturas marítimas e os vários tipos de aves (v. 21); ele cria os animais terrestres e os répteis (v. 25) e, por fim, cria o homem — macho e fêmea — à sua imagem (v. 26,27). A ideia é a de ação concentrada e intencional de Deus, de labor divino na realização de seus propósitos. Contudo, existe ainda uma terceira maneira de formação, em que Deus usa a atividade de suas criaturas. Deus ordena à terra que produza vegetais, plantas e árvores (v. 11,12). Ele ordena à terra que produza animais terrestres (v. 24). Aqui as criaturas seguem as instruções de Deus e contribuem com o resultado final. O Deus que criou o universo não opera de forma monolítica. Sua ordem é variada — é tripla, porém uma só. Sua obra revela diversidade na unidade e unidade em sua diversidade. Esse Deus ama ao mesmo tempo a ordem e a variedade.

Isso reflete o registro que o capítulo faz de Deus. O modo triádico da formação da terra reflete quem é Deus, seu Criador. Ele é um ser relacional. Isso está implícito desde o início. Observe-se a distinção entre Deus, que criou os céus e a terra (Gn 1.1), o Espírito de Deus que paira sobre a face das águas (v. 2), e o discurso ou a palavra de Deus que emite a ordem *fiat* "Haja luz" (v. 3) — e seu discurso é recorrente ao longo do capítulo. É claro que é bastante improvável que o autor e os leitores originais tivessem entendido o Espírito de Deus de modo personalizado por causa da ênfase acentuada e constante do Antigo Testamento na singularidade do Deus único. A palavra *ruach* pode significar "espírito", "vento" ou "sopro". Muitos comentaristas entendem que ela se refere à energia de Deus — a força divina, o poder que cria e sustenta a vida (Driver), um vento impressionante (Speiser), um vento poderoso (Westermann), a energia constante de Deus (Kidner) ou o vento de Deus (Wenham). Wenham está correto ao declarar que essa é uma imagem vívida do Espírito de Deus.[6] Driver reconhece que essa passagem prepara o leitor para o uso pessoal do termo *Palavra* no Evangelho de João e, de igual modo, que a personalização posterior do Novo Testamento do Espírito de Deus é também um desdobramento coerente dessa declaração.

Com a criação do homem, a deliberação singular "Façamos o homem à nossa imagem" expressa uma pluralidade em Deus (Gn 1.26,27). Gerhard von Rad diz que isso remete ao ponto mais alto e ao objetivo em direção ao qual toda a atividade criativa de Deus está voltada. Mas o que isso significa? Várias interpretações têm sido propostas para explicar essa declaração. Alguns intérpretes dizem que Deus está se dirigindo aos anjos e se colocando na corte celestial, de modo que o homem é criado como os anjos.[7] Contudo, os agentes envolvidos são convidados a participar da criação do homem, e isso jamais é atribuído aos anjos em parte alguma da Bíblia. Em segundo lugar, Driver é um dos que defendem um plural majestático, uma figura de linguagem que ressalta a dignidade e a grandeza

divinas.[8] Mas essa interpretação não conta mais com o apoio que tinha antes. Entre outras coisas, os plurais majestáticos raramente são usados com verbos, se é que são usados assim. Em terceiro lugar, Westermann e muitos outros intérpretes recentes defendem um plural autodeliberativo ou de autoencorajamento. Contudo, poucos paralelos respaldam essa interpretação. Wenham apresenta uma variante do tema da corte celestial, com a diferença de que em seu argumento ele defende o convite divino aos anjos para que testemunhem a criação do homem, não que participem dela. Ele cita Jó 38.4-7, em que na criação as estrelas da manhã cantam juntas e todos os filhos de Deus (anjos?) gritam de alegria.[9]

A Escritura, porém, tem uma plenitude que vai além dos horizontes dos autores originais. Muitos pais da igreja viram nessa declaração uma referência à Trindade. Embora ela estivesse oculta aos leitores originais e aos santos do Antigo Testamento de modo geral, os pais não estavam em desacordo com a trajetória do texto. Os comentaristas rabínicos sempre manifestaram perplexidade com essa passagem e com outras semelhantes que fazem referência a uma pluralidade em Deus (Gn 3.22; 11.7; Is 6.8). Filo entendia que se referiam a potestades subordinadas que assistiram Deus na criação do homem. Perplexos diante de tais passagens, os intérpretes judeus tentaram ver nelas expressão da unidade divina.[10] Talvez seja significativo o fato de que o Novo Testamento jamais se refira a Gênesis 1.26 em relação a Deus, mas isso não significa que não se possa ver aqui uma referência antecipatória à Trindade. O Novo Testamento não faz referência a *tudo*, mas nos oferece o princípio segundo o qual o Antigo Testamento contém de forma germinal o que é revelado mais plenamente no Novo Testamento e, com base nisso, podemos olhar retrospectivamente para os textos mais antigos como se estivéssemos no fim do mistério de uma investigação em que relemos a trama, identificando pistas que perdemos da primeira vez, mas agora recebem um novo sentido porque temos o conhecimento do todo. Em outras palavras, no que se refere ao

sensus plenior (o sentido ou significado pleno) da Escritura, as palavras de Deus atestam aqui uma pluralidade no ser divino, expressa posteriormente pela doutrina da Trindade. Os leitores originais não teriam compreendido isso, mas nós, que temos a trama toda revelada, podemos revisitar essa passagem e identificar as pistas ali.

Escrevi em outro texto, ao comentar Gênesis 1.26,27, que "o homem existe como uma dualidade, um em relação ao outro [...]. Quanto ao próprio Deus, [...] o contexto aponta para sua relacionalidade intrínseca. O plural ocorre em três ocasiões no versículo 26, mas Deus também é singular no versículo 27. Ele é colocado em paralelo com o homem, criado macho e fêmea à sua imagem, descrito tanto no singular quanto no plural. Por trás de tudo isso está a distinção Deus/Espírito de Deus/discurso de Deus nos versículos 1-3 [...] Essa relacionalidade será finalmente manifesta no desenvolvimento da revelação bíblica ao assumir a forma de uma triunidade".[11] Refiro-me aqui a comentários semelhantes de Karl Barth.[12]

Em suma, esse Deus que fez o universo — estabelecendo uma ordem com um amplo espectro de variedade, em que os seres humanos são a coroa de sua Criação, representando-o como portadores de sua imagem — é relacional. Comunhão e comunicação são inerentes a esse ser. Ao criar o mundo, ele nos criou para si, para que tivéssemos comunhão com ele em um universo de beleza e variedade organizada. Com sua criação do sétimo dia, ele interrompeu suas obras para contemplar a ordem da beleza e da bondade e nos convida a nos unirmos a ele. O primeiro capítulo de Gênesis diz a todos os que o leem que Yahweh, o Deus de Israel, o Deus de Abraão, Isaque e Jacó, o Deus de Moisés, é também o Criador de todas as coisas. Aquele que estabeleceu sua aliança com o povo de Israel não é uma mera divindade territorial, mas o ser perante quem todas as nações são responsáveis, pois é seu Criador. Existe uma clara unidade entre a Criação e a Redenção. A ordem de Gênesis 1.26-29 de multiplicar e subjugar a terra se estende sobre toda a criação, e é também a pedra fundamental para a

revelação da estrutura da salvação depois da Queda. Ao refletir sobre essa estrutura trinitária implícita de Gênesis 1, Atanásio dirá que a criação está *em Cristo*.[13] Como Gênesis (mais do que qualquer outra parte da Bíblia) deve ser lido no contexto inteiro da Escritura, podemos ver referências no Novo Testamento sobre o papel de Cristo e do Espírito Santo na criação que reforçam essa ideia (Jo 1.1ss.; Cl 1.15-20; Hb 1.3; 11.3).

Esse ensinamento fundamental é reforçado por outros relatos da Criação — inequivocamente poéticos — no Antigo Testamento. Em Salmos 33.6, declara-se que a criação "foi feita pela palavra do SENHOR [...] e pelo sopro de sua boca". Em Provérbios 8.22ss., uma passagem muito usada e abusada nos debates da igreja antiga, a Sabedoria é personificada e louvada por participar com o Senhor da criação dos céus e da terra. Jó reconhece que o Espírito de Deus o fez (Jó 33.4; cf. 26.13), e o salmista se refere também ao Espírito de Deus como Criador (Sl 104.30). É impossível pensar na criação (*esta* criação, *esta* criação variada e coerente, a única que conhecemos e a única que há)[14] como algo que ocorre à parte do ser relacional de seu Criador, portanto, em conformidade com a plena revelação de sua triunidade, como Bavinck argumenta de maneira persuasiva.[15] Ele vai ainda mais longe ao dizer que "sem a geração [do Filho pelo Pai], a criação não seria possível. Se, em um sentido absoluto, Deus não pudesse se comunicar com o Filho, ele seria ainda menos capaz, em um sentido relativo, de se comunicar com sua criatura. Se Deus não fosse trino e uno, a criação não seria possível".[16] Isso se confirma pelas sugestões no Antigo Testamento da distinção dentro da unidade do Deus único.

O Anjo do Senhor

O Pentateuco tem inúmeras passagens nas quais o anjo do Senhor aparece e é identificado com o próprio Deus. Nisso temos indicações da pluralidade divina. Em Gênesis 16.7-13, um anjo fala como o próprio Deus ao dizer a

Hagar: “Certamente multiplicarei tua descendência”, informando-a do nascimento iminente de Ismael e do nome que o menino terá. Hagar responde ao anjo, chamando o Senhor que lhe falou de “um Deus que vê”. Em seguida, em Gênesis 21.17,18, o anjo fala novamente a Hagar sobre seu filho, uma vez mais com a voz de Deus: “Farei dele uma grande nação”. Em Gênesis 22.11-18, imediatamente depois de Abraão colocar Isaque sobre o altar, o anjo do Senhor chama do céu o patriarca, fazendo promessas de acordo com a aliança que Deus já havia estabelecido. As palavras do anjo aqui são equivalentes às do Senhor em Gênesis 12.1-3: “Certamente eu o abençoarei e multiplicarei sua descendência”. De novo, em Gênesis 31.10-13, ao falar com Jacó, o anjo do Senhor se identifica com o Deus de Betel. Em Êxodo 3.2-6, o anjo do Senhor aparece a Moisés em um arbusto onde arde uma chama de fogo, ao passo que do arbusto o Senhor vê (v. 4), fala (v. 4ss.) e se identifica como Deus (v. 6).

Mais tarde, depois da conquista de Canaã, em Juízes 2.1-5, o anjo do Senhor que vai de Gilgal a Boquim, fala em nome de Yahweh, dizendo: “Eu os tirei do Egito [...] e disse: ‘Nunca quebrarei minha aliança com vocês’ [...] Mas vocês não obedeceram à minha voz”. Ao aparecer a Gideão, o anjo do Senhor (Jz 6.12, 20-22) *é* o Senhor (v. 14ss., 23,24). Em seguida, quando aparece aos pais de Sansão, Manoá e sua esposa, em Juízes 13.3-23, um anjo do Senhor é equiparado a um homem de Deus pela esposa de Manoá, em sua primeira aparição (v. 3-8), ao passo que da segunda vez ele é o anjo de Deus, o Senhor, e também um homem (v. 9-20). Depois disso, perplexos e temerosos, o casal reconhece que, ao ver o anjo do Senhor, na verdade, viu a Deus. Em cada caso, o anjo aparece como homem, mas é ao mesmo tempo comparado a Deus. Agostinho debaterá exaustivamente essas questões em sua grande obra *A Trindade*. Aqui temos um personagem identificado com Deus, mas distinto dele. Por enquanto, não há explicação alguma de como isso é possível, e toda série de eventos é entendida à luz da existência de um Deus único.[17]

Teofanias

As poucas ocasiões em que Deus aparece em forma corpórea estão intimamente relacionadas às aparições do anjo do Senhor. A mais notável de todas é a visita dos três homens ou anjos a Abraão, registrada em Gênesis 18 e 19. Ali o Senhor apareceu a Abraão (18.1). Contudo, ao mesmo tempo, Abraão encontra três homens parados à sua frente (v. 2). Ele lhes concede a hospitalidade semítica costumeira (v. 3-8), incluindo uma refeição. Em seguida, o Senhor usa palavras que somente Deus poderia pronunciar: “Certamente voltarei a ti no ano que vem nesta mesma época, e Sara, tua mulher, terá um filho” (v. 10). Mais uma vez, a narrativa registra que o Senhor fala a Abraão (v. 13).

Depois disso, os homens partem e o Senhor fala (Gn 18.16-21). Os homens se aprontam para ir em direção a Sodoma, enquanto o Senhor fala a Abraão (v. 22ss.). Em seguida, o Senhor vai embora, e Abraão volta para casa (v. 33), enquanto os dois anjos (não são mais três) chegam a Sodoma (19.1). Esses dois anjos anunciam a Ló que o Senhor os enviou para destruir aquele lugar (v. 13), e então, depois da fuga temerária de Ló, quem destrói o lugar é o Senhor (v. 24,25). Aqui temos uma justaposição desconcertante e persistente de homens, anjos e o Senhor. É como se as fronteiras houvessem desaparecido. Essa passagem intrigará Agostinho, que imagina se essa seria uma aparição do Cristo pré-encarnado, de todas as três pessoas da Trindade ou uma visitação angélica. A questão é que o Deus único se apresenta de um modo que gera dúvidas. Conforme diz Wainwright, essa “oscilação misteriosa” provocou muito debate entre os rabinos, embora os cristãos só passassem a se interessar pelo incidente no século 2, com Justino Mártir.[18] Só então o problema da Trindade começa a surgir, e há bons motivos — o rigoroso monoteísmo judaico e o politeísmo pagão disseminado — pelos quais esse texto não pôde ser analisado anteriormente.

O encontro de Josué com o comandante do exército do Senhor, em Josué 5.13-15, merece mais atenção do que normalmente recebe. Essa

figura misteriosa aparece como homem, mas é supostamente um anjo. Josué, porém, o adora, e não é censurado por essa ação. Isso é bem diferente das experiências do apóstolo João quando ele adora um anjo (Ap 19.10; 22.8,9), já que em ambas as vezes é duramente repreendido. Além disso, o comandante do exército do Senhor — lembre-se que Josué era precisamente isso — fala com ele na mesma língua que o Senhor havia usado quando se dirigiu a Moisés na sarça ardente. Tanto aqui quanto em Gênesis, Deus aparece como homem; um agente pessoal fala como Deus e, no entanto, se distingue dele. Essas aparições, com frequência, são entendidas como cristofanias, aparições pré-encarnadas do Filho. Embora eu me conserve prudentemente neutro nessa questão, Sanders rejeita essa ideia porque solaparia a singularidade da encarnação histórica.[19] Contudo, se admitirmos que se tratam de aparições divinas, e que era necessário que o Filho, e não o Pai ou o Espírito, se encarnasse (veja o capítulo 17), não vejo razão alguma porque isso solaparia a singularidade da encarnação.

Monoteísmo rigoroso

Por trás de todos esses episódios há um monoteísmo dominante. Israel escutou muitas vezes que há apenas um Deus, Yahweh, que havia feito uma aliança com o povo. Deuteronômio 6.4,5 era fundamental para a fé de Israel: “Ouça, ó Israel: o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR. Amarás o SENHOR, teu Deus, de todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças”. Essas palavras, e a lei em sua totalidade da qual fazem parte, repudiam incisivamente o politeísmo do mundo pagão. No contexto imediato, as religiões cananeias seriam um desafio a Israel, porém essa declaração impressionante inclui em seu alcance todos os objetos pagãos de adoração mencionados na literatura histórica e profética.

A história de Israel estava, sob muitos aspectos, em conflito com os ídolos, resultando no Exílio. Essa lição se repete inúmeras vezes, mas é

finalmente aprendida com a dolorosa tragédia de banimento para um país distante.[20] Há inúmeras afirmações em Isaías sobre a singularidade e divindade única de Yahweh:

> Assim diz o SENHOR, Rei de Israel,
> seu Redentor, o SENHOR dos Exércitos:
> "Eu sou o primeiro e o último,
> e além de mim não há Deus.
> Quem é semelhante a mim? Que o proclame.
> Que o declare e exponha diante de mim,
> desde que eu designei um povo antigo.
> Que anunciem o que está por vir e o que acontecerá.
> Não se assustem nem temam!
> Acaso não lhes declarei e anunciei há muito tempo?
> Vocês são as minhas testemunhas!
> Por acaso há outro Deus além de mim?
> Não, não há Rocha! Não conheço nenhuma." (Is 44.6-8;
> veja também Is 40.9-31; 42.8; Zc 14.9)

O relato da criação em Gênesis foi em si mesmo um antídoto poderoso contra o pressuposto axiomático do antigo Oriente Médio de que os deuses das nações eram divindades territoriais, que presidiam sobre a região na qual seus devotos viviam, mas sem jurisdição além de suas fronteiras. Nessa perspectiva, o conflito entre o grande rei assírio, Senaqueribe, e o profeta Isaías é fundamental. Registrado três vezes no AT, trata-se evidentemente de um exemplo importante do domínio universal de Yahweh. No vívido registro da confrontação entre a Assíria e Judá, em 2Reis 18—19, o ensino central é o duelo entre a palavra do grande rei, respaldada por toda a estrutura política e econômica e por todo o poder militar da maior potência sobre a terra, e a palavra de Yahweh, mediante seus agentes humanos completamente impotentes, totalmente à mercê do grande rei. Não há simplesmente disputa alguma. A palavra de Yahweh triunfa com facilidade!

É na perspectiva dessa fé monoteísta, reiterada diversas vezes, que devemos compreender as passagens referentes ao anjo do Senhor e as várias sugestões de diferenciação dentro do ser divino que aparecem de tempos em tempos no Antigo Testamento. Esses incidentes nem de longe tiveram a intenção de servir de exemplos para a crença do entorno pagão de uma pluralidade de deuses. Eles se encaixavam em uma estrutura monoteísta.

Distinção em Deus

Em várias passagens, Yahweh se dirige a Yahweh, não para fins de autodeliberação, mas, ao que tudo indica, como agentes distintos. Salmos 110.1 diz: "O SENHOR disse ao meu SENHOR: 'Assenta-te à minha direita, até que ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés'". Aqui Yahweh se dirige a um personagem a quem Davi chama seu "senhor" (*Adonai*). Nesse salmo de entronização, o rei Davi homenageia esse personagem, que parece ser "mais do que real".[21] Esse Senhor recebe autoridade e poder maior do que Davi. Ele e Yahweh estão em pleno acordo. O oráculo de Yahweh é seguido por um juramento (v. 4), além de uma promessa (v. 4) de que ele jamais mudará de opinião em seu decreto de que o Senhor será sacerdote para sempre de acordo com a ordem de Melquisedeque. Esse Melquisedeque apareceu em Gênesis 14 sem qualquer referência a seus ancestrais, nascimento ou morte — todas essas características vitais e essenciais dos sacerdotes de Israel. Como sacerdote eterno, Melquisedeque faz a mediação de uma salvação eterna. O salmo aponta para a pessoa e o poder de Cristo, e será citado com frequência no Novo Testamento por Jesus em referência a si mesmo (Mc 12.36 e paralelos) e por Pedro em referência a Jesus (At 2.33-35). O salmo não chega a identificar o Senhor de Davi com Yahweh, mas a relação é a mais próxima possível.

Nesse salmo temos um exemplo do que Matthew Bates chama de "exegese prosopológica", que é a interpretação do Antigo Testamento pelo

Novo e pelos primeiros exegetas cristãos. Foi um procedimento importante na preparação do caminho para a formulação da doutrina da Trindade. Bates faz uma defesa convincente de que se tratava de uma estratégia de interpretação muito mais disseminada do que uma tipologia e que foi provavelmente usada por Jesus e pelos apóstolos. Pressupunha que certos discursos no AT eram diálogos entre as pessoas da Trindade. Portanto, em Salmos 110.1, Davi faz referência a um cenário em que Deus se dirige a "meu Senhor", o Cristo. Marcos e outros autores sinóticos relatam como Jesus chegava a uma conclusão "por meio de uma exegese escriturística de que Deus (*o Pai*), por meio de um texto da autoria do *Espírito Santo*, havia falado diretamente a ele, depois do início do tempo, sobre sua origem antes de o tempo existir".[22] Desse modo, os profetas eram, de vez em quando, arrebatados para que ouvissem uma conversa intratrinitária referente a eventos que deveriam ocorrer em data posterior. O Filho encarnado, por sua vez, reproduziria esses eventos em ações no decorrer de sua vida e de seu ministério.

Esse método interpretativo foi além da tipologia mesmo quando diferia dela. Enquanto a tipologia exigia uma correspondência entre as entidades do AT e do NT, o significado prosopológico exige que o discurso não se refira ao profeta do AT ou a outra pessoa qualquer. Com frequência, a identidade do referente na passagem será um enigma se interpretada como humana. Ela só pode se referir àquele que é divino; de fato, ela não se *refere* às pessoas nem é simplesmente *sobre* elas, visto que as pessoas divinas são elas mesmas os atores nesse drama. Para que o leitor compreenda isso é preciso conhecer o contexto mais amplo da Escritura, incluindo a soberania de Deus, sua transcendência ao longo do tempo e seus propósitos na revelação e na redenção, de modo que o Filho dialogue com o Pai sobre eventos posteriores da história humana em sua vida encarnada e que ainda deverão acontecer da perspectiva do profeta. No NT, o Filho ou os apóstolos relatam esses discursos referentes a ele.

Para os autores do NT e os primeiros exegetas cristãos, passagens como essa (Sl 2.7-9 é outra, e há muito mais, que poderia não se referir a Davi ou ao profeta em questão) diziam respeito à revelação de uma conversa trinitária. Nesses contextos, a conversa se volta para eventos que deveriam ocorrer no futuro e que estavam relacionados aos autores humanos. No salmo 110, o Pai conversa com o Filho sobre seu ofício futuro de Rei-Sacerdote, e toda essa conversa é revelada a Davi pelo Espírito Santo.[23]

Essas propostas foram consideradas "surpreendentemente importantes", "algo que necessariamente muda o jogo" (Joel Green), "uma contribuição importante" (Larry Hurtado), "uma corrente de pensamento trinitário que tem sido esquecida com muita frequência" (Lewis Ayres), e ainda "ousada e erudita" (Matthew Levering).[24] Bates tem consciência dos perigos de se recorrer a esse método e apresenta algumas diretrizes bem definidas que funcionam como controles para limitá-lo. Ele foi usado quando o sentido natural não podia ser aplicado ao autor humano. Bates argumenta que trata-se de um modo válido de interpretação, lançando luz sobre as relações trinitárias que vão além da geração e da processão, um método que considera quase essencial para o surgimento da doutrina da Trindade, facilitando muito o reconhecimento da natureza pessoal de Deus pela igreja. Além disso, esse método hermenêutico lança luz sobre o significado do sentido literal da Escritura, porque confirma que o contexto teológico mais amplo deve ser levado em consideração. Sanders observa que o método tem origem no reconhecimento das missões do Filho e do Espírito, portanto depende da plenitude da revelação canônica e do nosso conhecimento do Filho e do Espírito, com base nos quais podemos, então, reler o AT canonicamente.[25]

Também há Salmos 45.6,7, que diz: "O teu trono, ó Deus, subsiste pelos séculos dos séculos, e o cetro do teu reino é cetro de equidade. Amaste a justiça e odiaste a impiedade; por isso Deus, o teu Deus, te ungiu com o óleo de alegria, mais do que a teus companheiros". Aqui, referindo-se a um

casamento real, “as saudações reais subitamente são elevadas a honras divinas”, e, embora alguns estudiosos tentem se esquivar do fato evidente de que o personagem real tratado como Deus no versículo 6 é ungido por Deus no versículo 7, “o hebraico resiste aqui a qualquer atenuação”.[26] Essa linguagem só recebe um sentido definitivo à luz da encarnação do Filho de Deus.

Em uma série sutil de atribuições em Isaías 63.8-14, o passado diversificado de Israel está em foco. Yahweh se tornou seu Libertador (v. 8), o anjo da sua presença os resgatou (v. 9), ele os amou, teve compaixão e os carregou (v. 9), porém eles entristeceram seu Espírito Santo e por isso ele os combateu (v. 10). Ele se lembrou, então, de que havia posto seu Espírito Santo em seu meio (v. 11), portanto o Espírito do Senhor lhes deu descanso (v. 14). Essa série de oscilações leva o Espírito de Deus a um claro descanso, e assim, conforme diz R. N. Whybray, “o santo espírito de Deus [...] está aqui personificado mais claramente do que em qualquer outra parte do Antigo Testamento e, portanto, está a caminho de seu pleno desenvolvimento futuro como hipóstase distinta no pensamento judeu e cristão posterior”.[27]

Observamos também Isaías 6.3, em que o profeta, em sua visão de Yahweh exaltado, ouve o triságio “Santo, santo, santo” na boca dos serafins. Esse é outro exemplo do que, à primeira vista, foi compreendido inicialmente como atribuição tríplice de louvor a Deus, mas que, em uma reflexão posterior, à luz da revelação plena do Novo Testamento, traz a marca do Deus em três pessoas.

Deus como Pai

Embora o nome específico do Deus da aliança, *YHWH*, ocorra cerca de sete mil vezes no Antigo Testamento, Deus chama a si mesmo de *Pai* pouco mais de vinte vezes apenas. Tanto a ênfase no monoteísmo quanto o

mandamento contra imagens de adoração realçam a transcendência divina acima de todas as comparações com as criaturas. Isso ajuda a explicar por que o título *Pai* é tão raro e também a ausência real de imagens e metáforas femininas para Deus.[28] De fato, *Pai* geralmente se refere à relação de aliança de Iavé com Israel (Êx 4.22-23; Os 11.1) e aponta para a livre graça de Deus, não para a atividade sexual e para a geração física.[29] Os vários deuses e deusas do mundo antigo estavam geralmente vinculados à procriação. Por isso Israel foi ensinado a evitar pensar em Deus em categorias físicas, especialmente em algo que tivesse como base a geração e a fertilidade humanas. Em vez disso, como Pai, Yahweh os escolheu livremente na história da salvação sua promessa incondicional o colocou em um contexto totalmente distinto,[30] isto é, no contexto do amor de um pai e da "proximidade íntima" expressa, por exemplo, em Oseias 11.3,4:[31]

> Porém eu ensinei Efraim a andar;
> eu o carreguei nos braços;
> mas eles não entenderam que fui eu quem os curou.
> Eu os atraí com cordas de bondade,
> com laços de amor;
> fui aquele que lhes tirou o jugo do pescoço,
> e me inclinei a eles para alimentá-los.

O Espírito de Deus

O Espírito de Deus é mencionado cerca de quatrocentas vezes no Antigo Testamento. Em geral, o Espírito é entendido como o poder de Deus em ação, por vezes como extensão da personalidade divina, mas na maior parte das vezes é pouco mais do que um atributo divino. Às vezes, o paralelismo poético do hebraico implica que o Espírito de Deus é idêntico a Yahweh (Sl 139.7), mas isso simplesmente não nos leva a parte alguma, porque não há a menor indicação de que o Espírito deva ser entendido como uma pessoa

distinta. Ao contrário, ele é o poder ou sopro divino,[32] "a atividade manifesta e poderosa de Deus no mundo".[33]

Usa-se com frequência a linguagem antropomórfica. O Espírito tem características pessoais: ele guia, instrui e se entristece. O Espírito, ou sopro, de Deus produz vida (Gn 1.2; Sl 33.6; 104.29,30), ele sopra sobre os ossos inertes na visão de Ezequiel para reanimá-los (Ez 37.8-10). O Espírito de Deus concede poder para várias formas de serviço no reino de Deus (Êx 31.3; 35.31-34; Nm 27.18; Jz 3.10; 1Sm 16.13), e é o protetor do povo de Deus (1Sm 19.20,23; Is 63.11,12; Ag 2.5), habitando nele (Nm 27.18; Dt 34.9; Ez 2.2; 3.24; Dn 4.8,9, 18; 5.11; Mq 3.8), repousando sobre o Messias e dando-lhe poder (Is 11.2,3; 42.1; 61.1). As ações mais notáveis dos patriarcas e profetas se devem todas ao Espírito de Deus, sejam elas de Gideão, Sansão, Saul ou de José, que é capaz de interpretar sonhos porque estava cheio do Espírito de Deus (Gn 41.38). Todos esses eventos tinham como objetivo proteger Israel ou aperfeiçoar seu relacionamento com Yahweh. Não há quaisquer evidências, porém, de que o Espírito fosse entendido como uma pessoa distinta. Na verdade, tudo aponta para o oposto disso. O que está em vista não é a natureza do Espírito, mas sua ação.[34] Yahweh age pelo Espírito, conforme observa Wainwright.[35] Sugerir o oposto disso seria contrariarem a insistência em Deuteronômio de que há apenas um Deus, porque não havia instrumentos na época que pudessem distinguir entre essa afirmação e o politeísmo pagão que Israel estava destinado a rejeitar. O Espírito é o poder de Deus em ação, um atributo característico, nada além disso.

Contudo, um desdobramento no progresso do AT ajuda a preparar o caminho para o ensinamento cristão. De modo geral, o Espírito se manifesta de forma intermitente apenas nos profetas e em pessoas escolhidas, como Sansão e Saul, e sua presença com seu povo também costuma ser intermitente (Sl 51.11). Mais tarde, porém, o Espírito passa a ser visto como posse permanente, com ênfase crescente em seu efeito ético que se

manifesta na retidão e na justiça (Is 11.2; Zc 12.10).[36] O Espírito também está vinculado ao Messias em três passagens (Is 11.1,2; 42.1; 61.1) e deverá se manifestar como dom futuro a todo o povo de Deus (Ez 11.19; 36.26; 37.12-14; Jl 2.28ss.; Zc 12.10). Portanto, "a ideia em desenvolvimento do Espírito contribuiu para um ambiente em que era concebível a pluralidade dentro da divindade".[37]

Nesse ponto, é importante destacar o magistral artigo de B. B. Warfield, "O Espírito de Deus no Antigo Testamento".[38] Ele analisa a obra do Espírito em relação ao cosmo, ao reino de Deus e ao indivíduo, e conclui que ele esteve em ação de todas as maneiras em que opera no Novo Testamento. Mas há uma diferença. A novidade no NT é o dom miraculoso dos apóstolos e a missão do Espírito no mundo todo, promessas do AT que só agora são cumpridas. Além disso, e principalmente, o AT foi uma preparação para o NT, em que o Espírito simplesmente preservava o povo de Deus, ao passo que agora ele produz "os frutos e faz a colheita".[39] Contudo, Warfield admite, não há evidências de que fosse considerado uma pessoa distinta.

A Palavra e a Sabedoria de Deus

Depois do exílio, Deus aparentemente passa a operar por meio de uma variedade de personagens celestiais com atributos e poderes divinos: Sabedoria e Palavra, patriarcas exaltados ou anjos importantes como Miguel (Dn 10.1—12.13). A Sabedoria e a Palavra estabelecem o pano de fundo mais próximo para o surgimento da doutrina da Trindade.

A Sabedoria é mencionada em Jó 15.7-8 e 28.12, implicando, assim, a preexistência, mas dificilmente qualquer distinção pessoal. Em Provérbios 8 e 9, há dois poemas nos quais a Sabedoria é o personagem principal. Em Provérbios 8.1ss., a Sabedoria se dirige aos seres humanos e lhes promete as mesmas coisas que Deus oferece.[40] Em Provérbios 9.1ss., a Sabedoria se

apresenta, aparentemente, como uma pessoa, mas de modo mais preciso como uma "abstração personificada", em paralelo antitético com a insensatez (v. 13ss.). Uma vez que a loucura é personalizada pura e simplesmente, o mesmo se pode dizer da Sabedoria. Contudo, no célebre trecho que começa em 8.22, há mais do que metáfora, uma vez que a Sabedoria ergue sua voz, odeia, ama e é retratada como arquiteta de Deus, "emanação da glória divina" (Wainwright). A Sabedoria também aconselha e instrui e, além disso, está identificada com Deus, mas dele também se distingue.[41] Esses temas se repetem na literatura do período intertestamentário. A sabedoria tem um papel específico na criação, está identificada muitas vezes com a lei e também se distingue claramente de Deus.[42] Embora não esteja vinculada diretamente ao Messias, a ideia de Sabedoria é usada por Paulo e pelos primeiros cristãos para explicar quem Cristo é.[43]

O salmista diz que a Palavra de Deus atuou na criação, em paralelo com o Espírito de Deus (Sl 33.6-9). Quando Deus se comunicou com o homem, ele falou (Êx 3.4ss.; Sl 33.6-9). Essa Palavra, porém, jamais é personificada no AT da mesma forma que a Sabedoria. Com o auxílio da influência helenista presente em Alexandria, Filo pensou no Logos de forma personalizada.[44] Lebreton diz que "se essas diversas concepções obscuras e elementares não forem suficientes por si mesmas para constituir a doutrina da Trindade, ao menos preparam a alma para a revelação cristã".[45]

A expectativa da vinda do Messias

De tempos em tempos, os profetas defendiam a expectativa de um Libertador futuro. De fato, Yahweh viria em pessoa e salvaria seu povo, conduzindo-o a uma era de paz e de prosperidade. O sinal que Isaías deu ao rei Acaz foi o nascimento de um filho que seria chamado de *Imanu-el* (Is 7.14), que significa "Deus conosco". Não há um candidato claro para essa

honra na história imediata ou posterior de Judá, e uma vez que as crianças hebreias recebiam nomes que indicavam, com frequência, algum aspecto do caráter ou da ação de Iavé, talvez nenhuma importância extraordinária tenha sido dada a esse oráculo na época. Contudo, Isaías fala de uma criança, um filho que governaria, cujo domínio seria de paz, segurança e justiça eternas. Evidentemente, esse filho seria um prodígio. Ele se sentaria no trono de Davi e seria chamado, entre outras coisas, de "Deus forte" (Is 9.6). Miqueias também prenuncia um governante da Judeia nascido em Belém de origem sobre-humana "desde os tempos antigos" (Mq 5.2-5a). Esse soberano está associado a Deus, mas não é idêntico a ele. Em Daniel, a figura majestosa do Filho do Homem (Dn 7.13,14) recebe domínio universal, eterno e inabalável. Jesus chamaria a si mesmo de *Filho do Homem* e usaria muitas vezes essa expressão para descrever a si mesmo. Contudo, é incerto o sentido exato desse personagem apresentado em Daniel sem recorrer a qualquer outra fonte. Nem os profetas da época nem as gerações posteriores compreenderam o sentido pleno desses oráculos, pois somente com a presença de Jesus, e a realidade de quem ele era e do que fez, o sentido pleno dessas profecias foi revelado, de modo que os autores do NT aplicam a Jesus as declarações proféticas referentes a Yahweh.[46]

Síntese

Embora o AT não deixe explícito o que é revelado com o advento de Cristo e o complemento do NT, ele apresenta o fundamento essencial sem o qual a doutrina cristã plena de Deus não poderia existir. Conforme diz O'Collins: "O AT contém, por antecipação, as categorias usadas para expressar e desenvolver a doutrina da Trindade. De uma perspectiva negativa, uma teologia da Trindade que ignore ou negligencie o AT pode ser apenas radicalmente defeituosa".[47] De uma perspectiva positiva, "o Novo

Testamento e a linguagem cristã posterior ao Novo Testamento para o Deus tripessoal originaram-se das Escrituras judaicas", pois, embora profundamente modificadas à luz da vida, da morte e da ressurreição de Jesus, chamar Deus de Pai, Filho e Espírito "tem sua origem no AT".[48] Isso não significa que por volta do século 1 havia surgido em Israel um quadro claro e coerente de pluralidade dentro do ser único de Deus. Não foi esse de forma alguma o caso. Essas ideias estavam espalhadas pelo AT e não haviam se transformado em nada parecido com uma imagem coerente.[49] Apesar disso, o AT proporcionou os meios para distinguir e preservar o papel de Filho/Sabedoria/Palavra e Espírito, uma vez que se tratavam de personificações vívidas, e não de princípios abstratos. O reconhecimento definitivo da triunidade de Deus pela igreja foi "preparado providencialmente" por esses prenúncios.[50] As personalizações do AT ajudaram a estabelecer o fundamento para o salto final em direção às pessoas, uma vez que "os judeus do pós-exílio tinham uma ideia de pluralidade dentro da divindade", portanto "a ideia de pluralidade dentro da unidade já estava implícita na teologia judaica".[51]

Em contrapartida, não há evidências no AT de que a pergunta à qual a igreja tinha de responder havia sido levantada. A questão era que Cristo não consistia simplesmente em uma emanação de Deus, portanto era mais do que um conceito personificado. Ele foi um homem com quem os apóstolos conversaram e trabalharam. Ele tinha uma relação real com Deus, muito mais real do que a dos apóstolos. De fato, eles haviam ouvido secretamente a respeito de "uma interação dentro da personalidade divina", "um diálogo dentro da divindade" do qual há pouco ou nenhum vestígio no AT. Conforme diz Wainwright, "a ideia de ampliação da personalidade divina é hebraica. A ideia de interação dentro da personalidade ampliada não é hebraica nem helenista, mas cristã".[52] Esse é o grande salto adiante do NT e que a igreja iria desenvolver.

Como ocorre com frequência, Gregório de Nazianzo nos apresenta um resumo excelente e apropriado, indicando de forma habilidosa as consequências históricas da revelação, explicando desse modo como ela desvela de forma cautelosa, gradual e progressiva quem Deus é. “O Antigo Testamento proclamou abertamente o Pai, e o Filho de forma mais obscura. O Novo Testamento manifestou o Filho e sugeriu a divindade do Espírito. Agora o Espírito habita entre nós e nos dá uma demonstração mais clara de si mesmo. Porque não era seguro, antes da divindade do Pai ser reconhecida, proclamar abertamente o Filho; nem era seguro, antes da divindade do Filho ser recebida, sobrecarregar-nos [...] com o Espírito Santo [...] Era necessário que, ampliando pouco a pouco, e, como diz Davi, crescendo de glória em glória, o esplendor pleno da Trindade brilhasse gradativamente”.[53]

> Adoramos o Pai, como também o Filho, e o Espírito Santo, a Santa Trindade em uma Essência, proclamando como os serafins: Santo, santo, santo és tu, ó Senhor. Agora e sempre, e pelos séculos dos séculos. Amém.[54]

Vocabulário essencial

antropomórfico
monoteísmo
tipologia

Para reflexão

Em que medida pode-se falar da revelação da Trindade no AT?

Sugestão de leitura

Matthew Bates, *The birth of the Trinity: Jesus, God, and Spirit in New Testament and early Christian interpretations of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

---

[1] Arthur Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: SPCK, 1963), p. 4.

[2] Fred Sanders, em seu excelente livro *The triune God* (Grand Rapids: Zondervan, 2016), p. 191-237 e em outros trechos, argumenta que a Trindade é, acima de tudo, revelada nas missões do Filho e do Espírito na encarnação e em Pentecostes, o que requer um procedimento exegético que é mais bem realizado priorizando o NT e, em seguida, lendo o AT à luz do NT. Trata-se de uma sequência com muito a seu favor; ela torna fundamental a doutrina cristã de Deus completa. Contudo, é impossível entender o NT sem o contexto do AT. Deus se revelou primeiramente como um e, depois, com o tempo, como trino. Isso apoia a legitimidade de se começar o estudo sobre a Trindade no AT.

[3] Herman Bavinck, *In the beginning: foundations of creation theology*, edição de John Bolt, tradução para o inglês de John Vriend (Grand Rapids: Baker, 1999), 100s. Veja também a análise em Aquinas [Tomás de Aquino], *ST*, 1a.66.1-4, bem como as questões 66-74 em geral.

[4] Esse padrão foi identificado, no mínimo, já no século 13. Veja Robert Grossteste, *On the six days of creation: a translation of the Hexaëmeron by C. F. J. Martin*, in: *Auctores Britannici Medii Aevi* (Oxford: Oxford University Press for the British Academy, 1996), p. 160-1 (5.1.3-5.2.1); Aquinas, *ST*, 1.74.1. Veja meu artigo "'In the Space of Six Days': The Days of Creation from Origen to the Westminster Assembly", *WTJ* 61, 2 (1999): 149-74.

[5] Cf. Hb 3.7—4.11.

[6] S. R. Driver, *The book of Genesis* (London: Methuen, 1926), p. 4; E. A. Speiser, *Genesis*, Anchor Bible 1 (Garden City: Doubleday, 1981), p. 5; Derek Kidner, *Genesis: an introduction and commentary* (London: Tyndale, 1967), p. 45 [publicado em português por Vida Nova sob o título *Gênesis: introdução e comentário*]; Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary 1 (Waco: Word, 1987), p. 15-7; Gerhard von Rad, *Genesis: a commentary* (Philadelphia: Westminster, 1961).

[7] Von Rad, *Genesis*, p. 57-9.

[8] Driver, *Genesis*, p. 14.

[9] Wenham, *Genesis 1-15*, p. 28.

[10] Wainwright, *Trinity*, p. 23-6.

[11] Robert Letham, "The man-woman debate: theological comment", *WTJ* vol. 52, n. 1 (1990): 71.

[12] Barth, *CD*, III/1:196.

[13] Athanasius, *On the Incarnation*, 1, 3, 12, 14 [publicado por Paulus sob o título *A encarnação do Verbo*].

[14] Com o devido respeito aos teóricos dos universos paralelos, para os quais não há evidências.

[15] Bavinck, *In the beginning*, p. 39-45.

[16] Ibidem, p. 39.

[17] Veja também Zacarias 3.1-10, em que o anjo do Senhor não é identificado explicitamente com Yahweh, mas declara a palavra de Yahweh.

[18] Wainwright, *Trinity*, p. 26-9.

[19] Sanders, *Triune God*, p. 224-6.

[20] "Toda adoração idólatra havia sido abolida naquela época" (Jules Lebreton, *History of the dogma of the Trinity: from its origins to the Council of Nicaea*, tradução para o inglês de de Algar Thorold, 8. ed. [London: Burns Oates and Washbourne, 1939], p. 74).

[21] Derek Kidner, *Psalms 73-150: a commentary on books III-V of the Psalms* (London: InterVarsity, 1975), p. 392 [publicado em português por Vida Nova sob o título *Salmos 73—150: introdução e comentário*].

[22] Matthew Bates, *The birth of the Trinity: Jesus, God, and Spirit in New Testament and early Christian interpretations of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2016), p. 44-62, aqui p. 62. Veja também a discussão em Sanders, *Triune God*, p. 226-37.

[23] Bates, *Birth of the Trinity*, p. 62.

[24] Ibidem, quarta capa.

[25] Sanders, *Triune God*, p. 226-37.

[26] Derek Kidner, *Psalms 1-72: a commentary on books I-II of the Psalms* (London: InterVarsity, 1973), p. 170-1 [publicado em português por Vida Nova sob o título *Salmos 1—72: introdução e comentário*].

[27] R. N. Whybray, *Isaiah 40—66, New Century Bible Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 258.

[28] Gerald O'Collins, *The tripersonal God: understanding and interpreting the Trinity* (London: Geoffrey Chapman, 1999), p. 12.

[29] Ibidem, p. 14, 23; Wainwright, *Trinity*, p. 43.

[30] O'Collins, *Tripersonal God*, p. 15-8.

[31] Ibidem, p. 17, 22.

[32] Wainwright, *Trinity*, p. 30.

[33] O'Collins, *Tripersonal God*, p. 32.

[34] Lebreton, *Trinity*, p. 88.

[35] Wainwright, *Trinity*, p. 31.

[36] Ibidem, p. 32.

[37] Ibidem, p. 32-3.

[38] Benjamin Breckinridge Warfield, "The Spirit of God in the Old Testament", in: *Biblical and Theological Studies* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952), p. 127-56.

[39] Ibidem, p. 155-6.

[40] Lebreton, *Trinity*, p. 91-2; O'Collins, *Tripersonal God*, p. 24. Quando me refiro à *sabedoria*, deixo em minúscula a primeira letra, a menos que seja a primeira palavra de uma frase. Nas citações, é claro, mantenho a opção da fonte. Quando a palavra estiver personalizada, como em partes do AT ou na teologia russa, coloco o *S* em letra maiúscula. Às vezes, recorrerei a meu juízo para uma ou outra opção.

[41] Lebreton, *Trinity*, p. 92-4; Wainwright, *Trinity*, p. 33-4.

[42] Ibidem, p. 94-8.

[43] Veja James D. G. Dunn, *Christology in the making: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation* (Philadelphia: Westminster, 1980), p. 163-212.

[44] Wainwright, *Trinity*, p. 35-6; Lebreton, *Trinity*, p. 99-100.

[45] Lebreton, *Trinity*, p. 81.

[46] Ibidem, p. 101.
[47] O'Collins, *Tripersonal God*, p. 11.
[48] Ibidem, p. 32.
[49] Lebreton, *Trinity*, p. 102-3.
[50] O'Collins, *Tripersonal God*, p. 33-4.
[51] Wainwright, *Trinity*, p. 37.
[52] Ibidem, p. 38-40.
[53] Gregory of Nazianzus, *Oration 31*, p. 26.
[54] Matins, *Service book*, p. 29.

2

JESUS E O PAI

A expectativa consumada do AT

Imediatamente depois da Queda, Deus amaldiçoou a serpente: “Porei inimizade entre você e a mulher, entre a sua descendência e a descendência dela; ele lhe ferirá a cabeça, e você lhe ferirá o calcanhar” (Gn 3.15). Foi prometido à descendência da mulher que um dia o mal causado pela serpente seria reparado. Por fim, a promessa foi cumprida por Jesus Cristo, nascido de mulher, ao aplicar um golpe mortal na descendência da serpente, o diabo. Esse prenúncio mais antigo do evangelho foi expresso na linguagem da conquista. A vitória seria conquistada pelo homem (a semente da mulher), por Cristo em sua humanidade obediente e justa.[1] Em contrapartida, havia uma insistência crescente entre os profetas de que o próprio Yahweh haveria de vir em pessoa para libertar seu povo, o que está de acordo com um tema importante nos Salmos, segundo o qual só Yahweh pode salvar, e é inútil recorrer ao homem para salvação (p. ex., Sl 146.1ss.). A lição de ambos os Testamentos é a de que isso poderia ser alcançado unicamente por Deus, vivendo e agindo *em* nossa humanidade. O homem não poderia fazê-lo, pois era algo que exigia uma força muito maior do que a que ele poderia alcançar. Contudo, Deus sozinho não poderia fazê-lo! Conforme diz o Catecismo de Heidelberg (1563), uma vez que o homem

havia pecado, o próprio homem deveria expiá-lo. O anjo anuncia o nascimento iminente de Jesus precisamente nesses termos, ao dizer a José para chamar o menino de *Jesus*, que significa "salvador". Deus estava trazendo a salvação por meio de um ser humano, uma criança. Contudo, uma vez que a salvação no AT é consistentemente obra de Yahweh, isso fica reforçado com a referência ao filho predita por Isaías: Emanuel, ou "Deus conosco" (Mt 1.21-23).

Elevada acima tudo no NT está a ressurreição de Jesus. A ressurreição revela que Jesus é Senhor, e com base nessa revelação a divindade de Cristo se torna "a suprema verdade do evangelho, o [...] ponto central de referência coerente com toda a sequência de eventos que leva à crucificação e além dela".[2] No âmago da mensagem do NT está a relação inviolável entre o Filho e o Pai.[3] Ela distingue o testemunho do NT das referências intertestamentárias em relação a uma série de figuras celestiais, entre elas o arcanjo Miguel,[4] que executou os propósitos de Yahweh.

A relação de Jesus com o Pai

De designação ocasional para Deus no AT, o termo *Pai* é agora um nome pessoal, conhecido por sua relação com Jesus Cristo, seu Filho.[5] Bobrinskoy diz corretamente que "é importante enfatizar essa mútua revelação do Pai e do Filho ao longo dos Evangelhos como uma espécie de reciprocidade".[6] A relação entre Jesus, o Filho, e o Pai é singular. Não se deve entendê-la com base na paternidade humana. Em nenhum dos Testamentos Deus é sexuado, tampouco tem uma esposa ou amante, como tinham muitas divindades pagãs. A paternidade humana procede de Deus Pai e deve ser avaliada por ele, não o contrário (Ef 3.15). O nome *Pai* se refere ao relacionamento singular do Pai com o Filho, relações mútuas no âmbito do ser divino expressas na relação do Pai com o Filho encarnado. A revelação de Deus como Pai não diz respeito a uma paternidade geral de

todas as suas criaturas. Além disso, conforme diz Toon, o nome *Pai* não é meramente um símile (como se Deus fosse simplesmente *como* um pai) ou mesmo uma metáfora (uma utilização incomum de linguagem que chama a atenção para aspectos da natureza divina em termos surpreendentes e singulares); trata-se, antes, de um nome pessoal definido. Em contraste, o termo *mãe* como referência a Deus é um símile no AT, mas nunca uma metáfora,[7] e está completamente ausente no NT. *Pai* é o nome próprio para Deus e não descreve simplesmente com o que ele se parece.

Jesus se refere à sua relação com o Pai ao longo de todo o Evangelho de João e também nos Sinóticos. Ainda bem novo, Jesus fala do Templo, onde Yahweh se reúne com seu povo, como "casa de meu Pai" (Lc 2.49). Já no batismo de Jesus, o Pai declara que ele é seu Filho. A voz dos céus diz: "Este é o meu Filho amado, de quem me agrado" (Mt 3.17), uma combinação de Salmos 2.7 e Isaías 42.1. Ali, Deus Pai colocou seu selo sobre ele (Jo 5.27). Quando Jesus expulsa os vendilhões do Templo, chama-o de "casa de meu Pai" (Jo 2.16). Adorar a Deus é adorar o Pai, diz ele à mulher samaritana (4.21-24).

Reiteradas vezes, Jesus assegura que foi enviado ao mundo pelo Pai, partilhando com ele da capacidade de dar vida e ressuscitar os mortos e da autoridade de julgar o mundo. Essas coisas o Pai deu ao Filho, e o Filho, consequentemente, possui em si mesmo. Ele entende o que veio fazer como uma referência direta ao Pai. Todos honrarão o Filho assim como honrarão o Pai (Jo 5.23). Ele nada busca senão fazer a vontade do Pai que o enviou e realizar suas obras (5.30,36; 6.38-40; 8.16-18,26,49), ouvi-lo e transmitir a seus discípulos o que ouve (Jo 15.15). O Pai dá ao Filho os discípulos deste e os atrai a ele (6.37-65). O Pai o conhece e o ama, enquanto ele, por sua vez, cumpre a responsabilidade que o Pai lhe dá (10.15-18).

Jesus, por sua vez, ora ao Pai (Mt 6.9; Jo 17). *Abba* é o modo que normalmente se dirige a Deus (Mt 16.17; Mc 13.32 et al.; Lc 22.29,30), uma forma familiar de tratamento, mas que não significa "paizinho",

conforme geralmente se acredita.[8] *Abba* foi a palavra usada pelos primeiros cristãos em suas orações. Paulo se refere a essa prática (Rm 8.15; Gl 4.6) e a vê como algo que é resultado da habitação interior do Espírito Santo no crente. Esse costume padrão na oração da igreja provém da forma rotineira que Jesus se dirigia a Deus. Seus seguidores a adotaram porque acreditavam partilhar, pela graça de Deus, da relação natural que Jesus tinha com o Pai.

No jardim do Getsêmani e na cruz, Jesus clama ao Pai. São duas ocasiões de crises gravíssimas. No jardim, ele pede ao Pai — sujeitando-se à vontade deste — que o cálice que está prestes a tomar lhe seja tirado. Na cruz, o ápice de seus sofrimentos, ele entrega seu espírito nas mãos do Pai. Aqui temos ao mesmo tempo uma clara distinção entre o Filho e o Pai e no mesmo lugar que suscita nossa adoração ao Filho como Senhor e Deus (Mt 26.39-42 et al.; Lc 23.34).[9]

Em sua importante oração em João 17, Jesus ora ao Pai mencionando a glória que compartilhou com ele antes da Criação e aguardando a restauração dessa mesma glória (Jo 17.5,22-24). Ele diz que havia completado a obra que o Pai lhe confiara (v. 4). Jesus reflete sobre a união, a unicidade e a habitação mútua que tem com o Pai e ora para que seus discípulos partilhem visivelmente dessa união no mundo (v. 20ss.). Antes, ele havia defendido sua igualdade e sua unicidade com o Pai (10.30; 14.6-11,20), uma união tão indivisível que sua própria palavra será o critério que o Pai usará no dia do juízo (5.22-24; 12.44-50). Depois da ressurreição, ele diz a Maria Madalena que subirá ao Pai, mas agora pode dizer que seu Deus e Pai é o Deus e Pai de todos os seus discípulos também (20.17; cf. 14.1-3; 16.10, 17,28). João diz que o Pai ama o Filho e lhe entregou todas as coisas em suas mãos (3.35; cf. 16.15). Nisso, ele simplesmente repete o ensino de Jesus (5.20; 15.9).

Dessa forma, Jesus também diz que é menor que o Pai (Jo 14.28). Claramente, essa é uma referência à sua encarnação. Ao tornar-se carne, ele se restringiu às limitações humanas. Ele era, evidentemente, homem. Mais

adiante (capítulo 17), analisaremos até que ponto isso reflete suas *relações* eternas com o Pai, algo além do escopo do texto do Evangelho de João. O que esse Evangelho de fato diz é que Jesus, o Filho, nada faz que não veja o Pai fazendo (5.19). Assim como o Pai ressuscita os mortos, também o Filho dá vida a quem ele queira dar (v. 21). Assim como o Pai tem vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter vida em si mesmo e exercer o juízo (v. 26-29). Há um sentido em que o Filho obtém certas coisas do Pai. Contudo, Jesus estabelece isso no contexto de sua unicidade indivisível com o Pai.

Portanto, em resposta a Tomé, Jesus indica que conhecê-lo é conhecer o Pai, e a Filipe ele diz: "Quem vê a mim, vê o Pai" (Jo 14.6-9). Por trás disso estão suas declarações de que ele e o Pai são um (10.30), e que ele é, com o Pai, o objeto da fé dos discípulos (14.1). Ninguém pode ir ao Pai senão por meio de Jesus. Quem tem visto Jesus, também tem visto o Pai (14.6-9,23,24; 15.23,24). No trecho de João 14—16, Jesus faz referência a si em relação ao Pai e ao Espírito Santo. Observe-se especialmente como ele menciona a habitação mútua dos três (cf. 14.20: "Naquele dia vocês saberão que estou em meu Pai"). As questões sobre a divindade de Cristo estão entrelaçadas com as questões sobre a Trindade. O Pai enviará o Espírito Santo em Pentecostes em resposta ao pedido do próprio Jesus (14.16ss.,26; 15.26). Portanto, a oração dos discípulos ao Pai deve ser feita em nome de Jesus (15.16).

Em Mateus, Jesus alega ter o mesmo conhecimento e a mesma soberania que o Pai (Mt 11.25-27). H. R. Mackintosh descreveu essa passagem como "a mais importante para a Cristologia no Novo Testamento", porque fala da "correlação absoluta entre o Pai e o Filho".[10]

> Naquele tempo, Jesus exclamou: "Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste essas coisas aos sábios e eruditos e as revelaste aos pequeninos. Sim, ó Pai, porque assim o quiseste. Todas as coisas me foram entregues por meu Pai; e ninguém conhece o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece o Pai, senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar".

Jesus descreve a si mesmo como Filho. Ele partilha conhecimento e soberania com o Pai. Ele agradece ao Pai por esconder “essas coisas” (as coisas que Jesus fez e ensinou) dos sábios, revelando-as, em vez disso, às crianças de peito. O Pai, diz ele, é soberano ao revelar-se. Jesus, porém, afirma imediatamente que ele, o Filho, tem essa soberania também. Conhecer o Pai é um dom concedido pelo Filho a quem *ele* quiser dar. Como o Pai revela “essas coisas” sobre o Filho a quem quiser, assim também o Filho revela o Pai — e “todas as coisas” que o Pai lhe sujeitou — a quem *ele* quiser. Além disso, Jesus partilha plenamente do conhecimento do Pai. Somente o Pai conhece o Filho, e somente o Filho conhece o Pai. Jesus partilha plenamente da soberania de Deus Pai, e seu conhecimento também, assim como o do Pai, é amplo e mútuo. Por outro lado, em passagens como Mateus 24.36, ao referir-se ao tempo de sua parusia (segunda vinda de Cristo), Jesus declara que o Filho não sabe o que somente o Pai sabe, ele se refere às restrições voluntárias que assumiu em seu estado encarnado.

Em suma, Jesus, o Filho, alega ter uma relação com o Pai de grande intimidade pessoal, exclusiva e única, e, de sua parte, marcada pela obediência plena e voluntária ao Pai.[11] Nas palavras de Bauckham, “Jesus não está dizendo que ele e o Pai são uma só pessoa, mas, sim, que, juntos, são um Deus só”.[12] Ele é diferente do Pai, e mesmo assim é um com ele. A intimidade é do tipo “familiaridade incomum” e é de enorme interesse e importância para seus seguidores. Ela o distingue dos profetas e, nos escritos de Paulo, implica sua participação nos atributos divinos, partilhando de sua glória, de modo que ele é “digno de receber veneração formal juntamente com Deus nas assembleias cristãs”.[13]

Paulo, em uma declaração importante sobre o Filho,[14] em Romanos 1.3,4, distingue entre o Filho de Deus “da semente de Davi segundo a carne” e o modo que ele foi “declarado Filho de Deus com poder segundo o Espírito de santidade, pela ressurreição dentre os mortos”.[15]

Superficialmente, pode parecer que Jesus passou a ser Filho de Deus na ressurreição, conforme defendiam os adocionistas da igreja antiga, para quem o homem Jesus foi elevado à condição de Filho em razão de sua vida imaculada. No entanto, ambas as declarações se referem a Jesus Cristo, Filho de Deus (v. 3a). Por um lado, o Filho de Deus descendia de Davi por sua encarnação; por outro lado, ele foi ressuscitado dos mortos pelo Espírito Santo para um estado novo e transformado — Filho de Deus em poder ou com poder. Sua existência como Filho de Deus antes da crucificação ocorreu na fraqueza, "em forma de servo" (Fp 2.7), mas ainda assim ele era Filho de Deus. A diferença é que agora que ele havia ressuscitado, foi exaltado à mão direita de Deus Pai (At 2.33-36; Ef 1.19-23; Fp 2.9-11; Cl 1.18; Hb 1.3,4). Agora ele reina sobre todo o universo (Mt 28.18), dirigindo todas as coisas até que todos os seus inimigos se sujeitem a ele (1Co 15.24-26), até o ponto em que a morte seja finalmente eliminada e ele devolva o reino ao Pai (v. 24-28). Não obstante, embora Jesus tenha sempre sido o Filho, antes e depois da ressurreição, esse foi um evento único e grandioso.

Essa atenção dominante sobre Jesus como Filho em relação ao Pai revela uma comunhão de vida e de amor entre o Pai e o Filho no ser de Deus, uma distinção e uma identidade. Nas palavras de Toon, "é na relação do 'Pai com o Filho' e do 'Filho com o Pai' que a verdadeira identidade de Jesus se torna conhecida e ocorre a salvação. Desfazer-se das palavras também é desfazer-se da realidade".[16] A perspectiva bíblica tem algumas implicações vitais.

A igualdade de Jesus e a identificação com Deus

Wainwright conclui que a evidência "apoia a visão de que Jesus Cristo foi chamado de Deus na adoração cristã da época do Novo Testamento". O problema com que os apóstolos depararam foi como explicar isso ao monoteísmo judeu, pois "sua fé sobrepujava a razão, e com isso

conseguiam expressar com alegria uma crença que não se sentiam capazes de expor".[17] Wainwright está correto quando diz que a experiência da igreja nascente era de uma obra de salvação que vinha de Deus, demonstrada com poder extraordinário pela ressurreição de Jesus. Ela foi expressa na adoração. Sua avaliação é contundente ao afirmar que a exposição dessa realidade extraordinária seria desafiadora e intimidante.

Em primeiro lugar, Jesus afirma sua identidade perante a oposição dos líderes judeus. Em João 5.16-47, tentam matá-lo por violar o sábado e por dizer que Deus é seu Pai, tornando-se, assim, igual a Deus. Jesus nega a acusação de blasfêmia e cita como apoio a pluralidade de testemunhas exigida pela lei judaica — João Batista, as obras dadas a Jesus pelo Pai, o próprio Pai, e as Escrituras afirmam a verdade de seu testemunho. Sua declaração de ser igual a Deus é verdadeira, e não falsa. Ele acusa, então, seus acusadores de não crerem no testemunho de Moisés a seu respeito (v. 45-47).

Em João 8.58, em novo conflito, Jesus afirma a seu público: "Antes que Abraão existisse, eu sou". Para essa audiência judaica, Jesus dizer que vivera antes de Abraão era uma alegação terrível. Mais tarde, eles o acusam de blasfêmia por se identificar com Deus quando diz, em uma alegação semelhante, que tanto ele quanto o Pai concedem vida eterna e preservam seus discípulos, não deixando que pereçam, porque ele e o Pai são um (10.25-39). Ele é ameaçado por seus oponentes com o castigo de blasfêmia: a morte por apedrejamento. Contudo, Jesus rejeita a acusação de blasfêmia, não retirando sua alegação como falsa, mas reafirmando-a como veraz (v. 34-39).

Nesse mesmo sentido, em João 14.1, Jesus se coloca ao lado de Deus como objeto de fé: "Creiam em Deus, creiam também em mim". Não se sabe ao certo se ele usa imperativos ou indicativos, visto que *pisteuete* pode indicar tanto um modo verbal quanto o outro, o que não afeta a questão central. Seja qual for o caso (e o contexto favorece dois imperativos), Jesus

se considera igual a Deus e objeto próprio da fé dos discípulos. De igual modo, João se refere a Jesus como “Deus” em João 1.18, no início do seu Evangelho, e Tomé, ao final do livro, confessa Jesus como “Meu Senhor e meu Deus” (Jo 20.28) — semelhante a uma moldura que enquadra uma imagem.

Em segundo lugar, Paulo, em Romanos 9.5, segue muito provavelmente João ao se referir de modo claro a Jesus Cristo como *ho theos* (“Deus”), embora a pontuação do texto grego tenha gerado muito debate. O peso avassalador das evidências não apoia uma doxologia independente dirigida a Deus (“Deus seja louvado para sempre”), mas uma atribuição de louvor e de divindade a Cristo (“Cristo, que é Deus bendito eternamente”).[18] Na célebre passagem de Filipenses 2.5s, Paulo se refere ao estado pré-encarnado de Cristo explicando que não usou seu status “[em] forma de Deus” como algo que pudesse ser utilizado em vantagem própria; antes, “esvaziou-se a si mesmo”.[19] O verbo no particípio presente do grego, traduzido por *sendo* (ὑπάρχων), denota continuidade, de modo que o ser de Cristo na forma de Deus não termina nem é abreviado pela encarnação de Jesus, mas permanece assim. Portanto, conforme veremos no capítulo 20, essa atitude de auto-humilhação amorosa reflete o caráter de Deus! Além disso, essa atitude persiste, porque mediante sua encarnação ele acrescenta a forma de servo, de humanidade, e se torna obediente até a morte, e morte de cruz. Assim, ele se esvazia ao acrescentar, não ao subtrair, sua natureza humana com tudo o que isso implica, em vez de abandonar sua divindade. Por sua vez, depois da ressurreição, o Cristo encarnado é exaltado pelo Pai à sua destra e recebe um nome que está cima de todo nome, o nome de “*Senhor”* (Κυρίος), equivalente em grego ao termo hebraico “*Yahweh”*.[20]

Em terceiro lugar, o autor de Hebreus, em sua argumentação a favor da supremacia de Cristo, também cita o salmo 45 em defesa do Filho encarnado e de sua condição como possuidor da condição de Deus (Hb 1.8,9). Conforme vimos no capítulo 1, esse salmo distingue Deus de Deus.

O Deus que ocupa o trono é ungido por Deus. Portanto, o texto de Hebreus entende que o Filho é o Rei ungido e entronizado, que também é Deus. Isso é realçado no restante do capítulo. O Filho é o esplendor da glória do Pai, a imagem expressa do seu ser. Todos os anjos devem adorá-lo. O salmo 102, que faz referência ao Criador do universo, é aplicado diretamente a Cristo.[21] Bauckham diz que "ele está incluído na identidade singular do Deus único".[22] Conforme a expressão de T. F. Torrance, Cristo "não é apenas uma espécie de *locum tenens*, ou um tipo de 'duplicata' de Deus em sua ausência, mas a presença encarnada de *Yahweh*".[23]

O nome que Paulo costumava usar para se referir a Jesus Cristo é "*Senhor*" (Κυρίος).[24] Essa é a palavra grega usada na tradução do tetragrama "*YHWH*", nome de Deus relacionado à aliança no Antigo Testamento. Ao aplicá-lo a Jesus Cristo, não de vez em quando nem casualmente, mas com frequência, Paulo revela que, para ele, Jesus tem o mesmo *status* de Deus, pleno e sem a menor limitação. Isso fica especialmente claro em Filipenses 2.9-11, mas está tão disseminado nas cartas do apóstolo que a única conclusão possível é que para ele não há dúvidas a esse respeito. Além disso, ele não se esforça de modo algum para explicar ou defender essa ideia. Ele a utiliza de forma tão natural que, conforme observa Hurtado, torna-se uma ideia de uso geral entre os primeiros cristãos. As Cartas de Paulo são os documentos mais antigos do Novo Testamento, por isso esse título testifica a crença na divindade plena de Jesus Cristo desde o início da igreja cristã como seu axioma básico, e não como ponto de debate. Era uma ideia pressuposta no cristianismo da Palestina. Isso, conforme indica Hurtado, é confirmado pela aclamação aramaica que Paulo cita em 1Coríntios 16.22, *Maranata* ("Vem, Senhor!"). Ele usa a expressão em contexto gentio sem qualquer explicação ou tradução. Jesus Cristo recebe aqui tratamento em forma de oração litúrgica coletiva, demonstrando reverência a Deus. Além disso, a origem dessa oração certamente é palestina, muito conhecida além de sua fonte original e

muito provavelmente pré-paulina.[25] Bauckham fala de “sua origem bastante remota”.[26] Isso corresponde bem à tese de Seyoon Kim, segundo a qual a origem do evangelho de Paulo remonta aos primeiros dias do cristianismo, uma tese que Kim defendeu com veemência contra seus críticos, particularmente Dunn.[27] Hurtado apresenta uma série de citações de Paulo em que ele aplica o tetragrama a Cristo por meio do título Κυρίος “sem explicação ou justificação, sugerindo com isso que seus leitores já estavam familiarizados com o termo e sua conotação”.[28] Nas palavras de Witherington, em referência a João, ele “está disposto a pregar sobre Jesus o que prega sobre o Senhor Deus, porque os vê no mesmo nível”.[29]

As obras de Jesus como Criador e Juiz

No prólogo ao seu Evangelho (Jo 1.1-18), João diz que Jesus Cristo é idêntico à Palavra eterna que fez todas as coisas, que está com Deus e é Deus. Jesus é a Palavra que se tornou carne. Nada veio a existência sem a Palavra. A Palavra que está “no princípio” (observe-se a alusão à Gênesis 1.1) está “com Deus”, voltada para Deus e, além disso, é Deus. As Testemunhas de Jeová chamam a atenção para a ausência do artigo definido e argumentam que, para João, a Palavra é “um deus”. Contudo, os substantivos no caso nominativo que precedem o verbo, como é o caso aqui, normalmente não têm o artigo. É uma questão de sintaxe grega. João aponta para a unidade, a igualdade e a distinção entre a Palavra (*logos*) e Deus (*theos*). Em seguida, ele ressalta que a Palavra é o Criador de todas as coisas (Jo 1.3,4) e que ele se tornou carne (v. 14). Para completar, ele é o unigênito de Deus (v. 18).[30]

A descrição de Cristo como Criador por João é ecoada em Colossenses 1.15-20, em que Paulo ressalta que ele criou todas as coisas e em seu ser subsiste toda a criação. O autor de Hebreus declara a mesma ideia no trecho de 1.1-4, porque o Filho é aquele por meio de quem o mundo foi criado e

que o dirige para o fim pretendido. Em 1Coríntios 8.6, Paulo une Deus, o Pai, “de quem todas as coisas procedem”, e o Senhor Jesus Cristo, “pelo qual todas as coisas existem”, referindo-se, evidentemente, à sua respectiva obra na Criação. Dessa perspectiva, podemos apreciar muitos incidentes nos Evangelhos. Em Mateus 14.22-36, quando Jesus caminha sobre as águas, isso é um ato de Yahweh, o Deus de Israel, descrito no AT como aquele cuja vereda se estende sobre as águas (Jó 9.8; Sl 77.19). Além disso, Yahweh tem o poder de acalmar a tempestade furiosa (Jó 26.11-14; Sl 89.9; 107.23-30). Portanto, Jesus manifesta funções da divindade no comando soberano dos elementos da natureza. Consequentemente, observe-se a mudança nos discípulos. Quando veem inicialmente Jesus caminhando sobre o mar, enchem-se de medo e de terror (Mt 14.26). Ao perceber quem é aquele que anda sobre o mar e ao ver os efeitos da ordem que ele dá à natureza, reconhecem que é “o Filho de Deus” (v. 33). Vale a pena observar que Jesus os saúda dizendo egō eimi, “Eu sou”, uma declaração de divindade (v. 27). A NIV e a ESV parafraseiam a expressão de um modo que ela perde sua força: “sou eu”. Além disso, há uma série de registros do poder miraculoso de Jesus sobre doenças e males diversos, a criação de alimentos para o sustento de milhares de uma só vez, entre outras realizações. Embora os Evangelhos Sinóticos apresentem essas coisas como evidências da chegada do reino de Deus, apontando para seu senhorio sobre o mundo, eles também apoiam nosso argumento geral aqui.

Em João 5.22-30, Jesus descreve a si mesmo como Juiz do juízo final. O Juiz do mundo todo só pode ser Deus; portanto, Jesus se declara igual a Deus. Isso ele apresenta de uma forma diferente em Mateus 25.31-46, em que usa sua autodescrição característica de Filho do Homem. Assim como o Filho do Homem em Daniel 7.14 está associado ao juízo escatológico final, também Jesus como Filho do Homem decidirá entre as ovelhas e os bodes, julgando as nações com retidão — uma função messiânica — e decidindo seu destino final e irreversível. Em Marcos 8.38, ele também fala de si

como Juiz. Paulo é enfático a esse respeito, relacionando o retorno de Cristo com o juízo final em 1Tessalonicenses 3.13; 5.23 e, de maneira mais enfática, em 2Tessalonicenses 1.7-10. Todos nós compareceremos diante do trono do juízo de Cristo (2Co 5.10).

Jesus como Salvador

Observamos a ênfase do AT no fato de que a libertação do povo de Deus só poderia vir de Yahweh, e não do homem.[31] Em Salmos 146.3,5,6, Israel é exortado a "não confiar em príncipes nem nos filhos dos homens, em quem não há salvação [...] Bem-aventurado aquele que tem o Deus de Jacó como seu auxílio e cuja esperança está no SENHOR, seu Deus, que fez os céus e a terra, o mar e tudo o que neles existe". O nome *Jesus*, transmitido pelo anjo a José, significa "salvador". Ele salvaria seu povo dos seus pecados (Mt 1.21). As curas operadas por Jesus, inclusive as ressurreições, demonstram que ele é o Senhor da vida, pois é a própria vida. O impacto cumulativo de seus milagres de criação e cura aponta para a libertação de tudo o que escraviza. T. F. Torrance descreve de forma correta e enfática todo o ministério de Jesus como antecipação e exigência da ressurreição. Além disso, sua obra claramente liberta do pecado e da morte.[32] Uma vez que a salvação é obra de Deus, a descrição coerente de Jesus como Salvador pelo apóstolo atribui a ele de modo implícito a divindade (Tt 2.11-13; cf. Fp 3.20; 2Tm 1.10; Tt 1.4; 3.6; para Pedro, veja 2Pe 1.11). Além disso, em Tito 2.11-13, Paulo acrescenta uma designação de Jesus Cristo em que o descreve como "nosso grande Deus e Salvador". Pedro faz o mesmo em 2Pe 1.1. A perspectiva antes comum de que o ensino do NT sobre Cristo era meramente funcional está equivocada. Nas palavras de Bauckham, a participação de "Jesus" na soberania divina singular não é apenas uma questão do que Jesus faz, mas de *quem ele é* em relação a Deus". Portanto,

“isso se torna de forma inequívoca uma questão de considerar Jesus como *intrínseco* à identidade singular de Deus”.[33]

Adoração de Jesus

Em consonância com a argumentação anterior, várias passagens do Novo Testamento expressam louvor a Jesus Cristo. Elas têm em comum uma forte métrica, que é própria dos hinos. Sejam elas compostas pelo autor ou emprestadas do uso litúrgico de alguma igreja, indicam que Cristo era objeto de adoração na igreja primitiva. Tendo em vista o rigoroso monoteísmo gravado em Israel, isso implica o reconhecimento de que Jesus Cristo é um com Deus. Essas passagens focalizam a importância de Jesus e de sua obra salvadora. Nessa categoria temos, por exemplo, João 1.1-18, Filipenses 2.5-11, Colossenses 1.15-20, 2Timóteo 2.11-13 e Hebreus 1.3ss. James Dunn, porém, observa que essas passagens são *sobre* Jesus, e não hinos dirigidos *a* ele, e que somente no livro do Apocalipse (p. ex., Ap 5.8-10) encontramos hinos dirigidos explicitamente a Jesus.[34] Talvez esse seja o caso, mas a forma que Jesus é descrito nas passagens sobre as quais Dunn tem reservas *exige* que os hinos sejam dirigidos a ele. Além disso, uma vez que supõem uma concordância ampla na igreja, ou até mesmo universal, acredita-se que os hinos do Apocalipse se baseiem em uma prática já existente. Para Hurtado, “a prática de cantar hinos em honra a Cristo remonta à camada mais antiga do movimento cristão”.[35] Além disso, ele prossegue em seu argumento, não há o menor sinal de objeção de quaisquer igrejas judaicas da época.[36] Deve-se observar também que o elo íntimo na obra de Apocalipse entre as igrejas militantes na Ásia Menor e a igreja triunfante em volta do trono de Deus no céu pressupõe uma correlação entre a adoração celestial e a terrena. Wainwright alista várias doxologias do NT dirigidas a Cristo, duas das quais considera “exemplos inequívocos” (2Pe 3.18; Ap 1.5b-6) e outras duas (Rm 9.5; 2Tm 4.18) muito prováveis.[37]

Hurtado indica que os hinos da igreja são dirigidos *ao Senhor* (Ef 5.19), ao contrário do que diz Dunn, mostrando que "a vida devocional do cristianismo antigo envolvia a celebração, por meio de hinos, do Cristo ressurreto no ambiente de adoração coletiva".[38] Bauckham conclui que o uso do nome divino "*YHWH*", mediante Κυρίος (seu correspondente grego), pelo Jesus ressurreto "implica sua inclusão inequívoca na identidade divina singular, cujo reconhecimento é precisamente o que a adoração na tradição monoteísta judaica expressa".[39]

A oração também é dirigida a Cristo. Estevão invoca o Senhor Jesus enquanto é apedrejado até a morte (At 7.59-60). Sua exclamação "Senhor Jesus, recebe o meu espírito" encontra paralelo nas palavras de Jesus, "Pai, nas tuas mãos entrego meu espírito!", que Lucas também registra em seu evangelho (23.46). O Senhor Jesus é a quem se deve invocar em oração na hora da morte tanto quanto o Pai. Paulo também ora ao Senhor (que é, conforme vimos, o título que ele normalmente emprega para o Cristo ressurreto) para que o espinho que tem na carne seja removido (2Co 12.8-9). Ele se refere a uma exclamação aparentemente comum, "Vem, Senhor!" ou "*Maranata*" (1Co 16.22; cf. Ap 22.20). É surpreendente que se trate de uma frase em aramaico, com origem na Palestina, uma vez que em Corinto se fala o grego. Paulo a cita sem comentários, supondo tratar-se de criação comum, conhecida de todos e, portanto, sem necessidade de tradução ou de explicação. A origem da frase, portanto, deve remeter aos primeiros dias depois da ressurreição. Jesus é tido como Senhor, em igualdade de condições com Yahweh, desde o princípio. Além disso, Paulo também recorre a "nosso Deus e Pai" e "nosso Senhor Jesus" para guiar seu caminho, de modo que possa retornar a Tessalônica (1Ts 3.11-12). Quando se converteu, invocou o nome do Senhor Jesus (At 9.14, 21; 22.16), seguindo a expressão do AT "invocando o nome de Yahweh", implicando com isso a igualdade de status de Jesus com Deus. Para Paulo, a salvação também consiste em confessar Jesus Cristo como Κυρίος ("Senhor" ou

“Yahweh”) em Romanos 10.9-13, 1Coríntios 12.1-3 e Filipenses 2.9-11, provavelmente em um contexto de adoração cristã pública. Embora haja evidências de que no primeiro século as orações do judaísmo fossem oferecidas a anjos considerados intermediários, essas orações no NT são todas dirigidas a Cristo, por mérito próprio, e o distinguem claramente de quaisquer seres intermediários, colocando-o no mesmo nível do Pai.[40] Em contrapartida, o Cristo exaltado faz profecias dirigidas às suas igrejas na Ásia Menor (Ap 1.17—3.22). Bauckham diz que “a adoração a Jesus serve para priorizar o conceito, e também para tornar óbvia na prática religiosa, a inclusão de Jesus na identidade única do Deus único do monoteísmo judaico”.[41]

Preexistência

Com base em nossa análise até o momento, convém fazer uma revisão do consenso em vigor até não muito tempo atrás de que a crença na preexistência pessoal de Cristo ocorreu de forma gradativa, consolidando-se relativamente tarde na composição do NT. Sem dúvida, os textos posteriores do NT contêm muito material nesse sentido. Em Hebreus 1.3-4, diz-se que o Filho é “o esplendor da glória de Deus”. No mesmo capítulo, o autor cita Salmos 45.6,7, em que Deus se dirige a seu Filho como Deus, e aplica a designação Filho a Cristo. Pedro diz que Cristo existia *com* Deus antes da Criação, não simplesmente na mente de Deus (1Pe 1.20). A Primeira Epístola de João 1.1-4 é uma passagem com alguma ambiguidade, mas que, por fim, se refere claramente a Jesus Cristo. O Cristo exaltado é descrito em Apocalipse 1.17 como o primeiro e o último, o que implica sua existência pré-temporal, ao passo que a declaração semelhante em 22.13 relaciona a protologia à escatologia. Apocalipse 3.14 aponta para Cristo como origem ou causa da criação.[42]

James D. G. Dunn é um exemplo comum desse consenso. Ele argumenta que Paulo não apresenta uma visão completa da preexistência pessoal de Cristo, que é encontrada somente em Hebreus e João, documentos que Dunn considera significativamente posteriores. De modo especial, o *locus classicus* de Filipenses 2.5ss. não se refere de modo algum à existência pré-temporal de Cristo. Paulo estabelece um contraste aqui entre Cristo e Adão. Este queria ser como Deus e, em uma atitude de autoafirmação, alcançou o prêmio do fruto proibido. De modo totalmente oposto, Cristo se recusou a agir dessa maneira. Dunn conclui que, como Paulo compara Jesus Cristo com o Adão temporal, não há necessidade de procurar qualquer referência pré-temporal na passagem.[43] Kim se opõe a Dunn, e diz que Paulo é o autor do ensinamento da preexistência.[44] Martin também apoia o argumento de que Paulo ensina a preexistência aqui.[45] Hurtado ressalta que, embora Dunn levante alguns pontos interessantes, é uma falácia lógica presumir que Paulo, ainda que se refira a Adão, exclua a possibilidade da preexistência nessa passagem. Além disso, Hurtado argumenta que a referência adâmica não é explícita e observa que a maior parte dos exegetas defende, neste caso, a preexistência.[46] Dunn erra porque não faz justiça à força da linguagem, assinala Hurtado. A notável conclusão que se segue à avaliação de Hurtado é que essa passagem é um antigo hino cristão que, como é normalmente suposto e também provável, havia sido usado com muita probabilidade na liturgia de forma ampla e é aqui reiterado por Paulo. Portanto, seu ensino era amplamente, talvez até universalmente, aceito e crido já algum tempo antes de Paulo escrever Filipenses. Assim, Hurtado conclui também que a crença na preexistência de Cristo ocorreu "notavelmente cedo" e era "uma perspectiva unânime e conhecida sobre Cristo nas igrejas de Paulo".[47]

Desse modo, outras passagens paulinas passam a ser consideradas de uma perspectiva diferente. Com o desmonte da argumentação de Dunn, declarações de Paulo como as de Romanos 8.3 e de Gálatas 4.4 podem ser

entendidas agora como o advento do Cristo *preexistente* para nossa salvação. Juntamente com o prólogo extraordinário do Evangelho de João e a introdução sublime da Carta aos Hebreus, as declarações paulinas refletem uma crença presente na igreja desde o princípio: o nascimento de Jesus em Belém foi uma encarnação, a vinda ao mundo de Deus Filho como homem. Paulo não estava introduzindo uma novidade na igreja ao dar voz, clareza e desdobramento àquilo em que já se acreditava.

Conclusão

Os desdobramentos observados anteriormente são fundamentais para a doutrina cristã. Nas palavras de Lebreton:

> Eles nos mostram muito claramente que, em todas as teses apresentadas pela religião cristã desde os primeiros dias, havia algo novo e algo tradicional; a crença em Cristo e a adoração a Cristo aparecem em primeiro plano, contudo a antiga fé em Yahweh não é suplantada pela nova fé, tampouco é transformada nela nem posta lado a lado com ela; a adoração cristã não se dirige a dois Deuses ou a dois Senhores, mas é oferecida, com a mesma confiança e com o mesmo amor, a Jesus e a seu Pai.[48]

Ele acrescenta:

> Os dois termos, Θεός e Κυρίος, são para ele [Paulo] nomes igualmente divinos [...] que se tornaram, além disso, nomes pessoais, indicando respectivamente o Pai e o Filho [...] Essa atribuição definida não foi obra de um dia apenas ou de um só homem [...] Esse uso, porém, jamais foi tão exclusivo que o nome do Senhor não fosse às vezes usado em referência ao Pai, e o nome de Deus, em referência ao Filho.[49]

Hurtado argumenta que o desenvolvimento dessa “mutação ou inovação” nos primórdios da devoção cristã a Cristo, que o incluía como objeto de adoração, começou nos círculos cristãos judaicos nos primeiros anos do movimento cristão, um desdobramento “de rapidez praticamente explosiva nos primeiros anos”. Portanto, “teorias complexas de estágios identificáveis

no desenvolvimento da cristologia em direção ao status de divindade conferido a Cristo são refutadas pelas evidências".[50]

Conforme T. F. Torrance observa, nossa fé na divindade de Cristo se fundamenta não nos vários incidentes registrados nos Evangelhos ou em declarações específicas, mas "na totalidade coerente da estrutura evangélica da revelação divina na história, conforme apresentada nas Escrituras do Novo Testamento. Quando habitamos em seu interior, meditamos nessa estrutura, colocamo-nos em sintonia com ela, penetramos nessa estrutura e a absorvemos dentro de nós, entendemos os fundamentos da nossa vida e nosso pensamento à luz do impacto criativo e salvífico de Jesus Cristo, somos salvos por Cristo e reconciliados pessoalmente com Deus em Cristo, é que cremos nele como Senhor e Deus".[51] Por isso, prossegue Torrance, oramos a Jesus como Senhor, o adoramos e cantamos louvores a ele como Deus.

As evidências são avassaladoras. Poderíamos seguir adiante indefinidamente. Não é de admirar que Tomé, confrontado com a evidência bastante tangível da ressurreição de Jesus, pudesse dizer em resposta: "Meu Senhor e meu Deus!" (Jo 20.28). Como disse Josiah Conder:

> Tu és a Palavra eterna, Filho unigênito do Pai;
> Deus visto e ouvido de maneira clara, o amado do céu;
> Digno, ó Cordeiro de Deus, és tu, de que todo joelho diante de ti
> se dobre.
>
> Em ti resplandecem as glórias mais perfeitamente manifestas do Pai;
> Possuis a divindade plena, eternamente divina;
> Digno, ó Cordeiro de Deus, és tu, de que todo joelho diante de ti
> se dobre.[52]

Nas palavras da liturgia da Igreja Ortodoxa Síria em Antioquia, por ocasião da Epifania, Antífona III, Tom I:

Quando no Jordão foste batizado, ó Senhor, a adoração da Trindade se manifestou. Porque a voz do Pai deu testemunho de ti, chamando-te de Filho amado, e o Espírito, na forma de pomba, confirmou a firmeza dessa palavra. Ó Cristo, Deus nosso, que te manifestaste, que iluminas o mundo, glória a ti.[53]

Vocabulário essencial

monoteísmo

Para reflexão

Que fatores explicam a relutância dos autores do NT em dizer objetivamente que Jesus é Deus?

Sugestão de leitura

Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God crucified and other studies on the New Testament's Christology of divine identity* (Milton Keynes: Paternoster, 2008).

Thomas F. Torrance, *Incarnation: the Person and life of Christ* (Milton Keynes: Paternoster, 2008).

---

[1] Derek Kidner diz que há boa base no NT para que se veja aqui o protoevangelho, "o primeiro lampejo do evangelho", referindo-se a Rm 16.20; Gl 3.16; 4.4; Cl 2.15; Ap 12.9; 20.2. Derek Kidner, *Genesis: an introduction and commentary* (London: Tyndale, 1967), p. 70-1 [publicado em português por Vida Nova sob o título *Gênesis: introdução e comentário*]. Gordon Wenham concorda que embora seja errado sugerir que esse era o entendimento do autor, o *sensus plenior* o permite dizer, conforme reconheceram desde o início Justino e Ireneu. Gordon J. Wenham, *Genesis 1—15*, Word

Biblical Commentary (Waco: Word, 1987), vol. 1, p. 79-81. S. R. Driver concorda com Wenham, *The book of Genesis* (London: Methuen, 1926), p. 48.

[2] Thomas F. Torrance, *The Christian doctrine of God: one being, three persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), p. 46. Veja também ibidem, p. 52; Peter Toon, *Our triune God: a biblical portrayal of the Trinity* (Wheaton: BridgePoint, 1996), p. 159.

[3] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 49.

[4] Toon, *Our triune God*, p. 114-5. Veja também a Carta aos Hebreus, em que o autor prova que Cristo é superior a todas as figuras humanas, sobre-humanas e angélicas.

[5] Arthur Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: SPCK, 1963), p. 171-95. Paulo diz 40 vezes que Deus é Pai. João usa "Pai" com referência a Θεός ("Deus") 122 vezes.

[6] Boris Bobrinskoy, *The mystery of the Trinity: trinitarian experience and vision in the biblical and Patristic tradition*, tradução para o inglês de Anthony P. Gythiel (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1999), p. 64.

[7] Toon, *Our triune God*, p. 145-8.

[8] James Barr, "'Abba' isn't 'Daddy'", *JTS* 39, 1 (1988): 28-47.

[9] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 54.

[10] H. R. Mackintosh, *The doctrine of the person of Jesus Christ* (Edinburgh: T&T Clark, 1912), p. 27.

[11] D. R. Bauer, "Son of God", in: Joel B. Green, org., *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove: InterVarsity, 1992), p. 769-75.

[12] Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God crucified and other studies on the New Testament's Christology of divine identity* (Milton Keynes: Paternoster, 2008), p. 104.

[13] Larry W. Hurtado, "Son of God", in: Gerald F. Hawthorne, org., *Dictionary of Paul and his letters* (Downers Grove: InterVarsity, 1993), p. 900-6.

[14] Sobre Jesus, Filho de Deus, veja Donald Guthrie, *New Testament theology* (Leicester: InterVarsity, 1981), 303-21; Richard Bauckham, "The Sonship of the Historical Jesus in Christology", *SJT* 31 (1978): 245-60.

[15] Tradução do autor.

[16] Toon, *Our triune God*, p. 171. É o que fazem as teólogas feministas ao abandonar o vocabulário do trinitarismo cristão, extraído das Escrituras, em favor de epítetos impessoais tais como *criador, redentor, santificador, ou pai/mãe, filho, espírito*, ou alguma outra construção humana.

[17] Wainwright, *Trinity*, p. 68-9. Veja também ibidem, p. 54-72.

[18] Veja C. E. B. Cranfield, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans*, in: *International Critical Commentary* (Edinburgh: T&T Clark, 1979), p. 464-70; William Sanday; Arthur C. Headlam, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans*, in: *International Critical Commentary* (Edinburgh: T&T Clark, 1905), p. 233-8; Bruce M. Metzger, "The Punctuation of Rom. 9:5", in: B. Lindars, org., *Christ and Spirit in the New Testament: studies in honour of C. F. D. Moule* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), p. 95-112.

[19] Analisaremos posteriormente neste capítulo se Paulo tinha a preexistência em mente, o que tem sido alvo de contestação por James D. G. Dunn. Antes disso, vale a pena recordar as antigas, porém sábias, palavras de Lightfoot: "Embora μορφῇ não seja idêntico a φύσις, ou οὐσία, ainda assim a posse de μορφῇ requer também a participação em οὐσία, já que μορφῇ implica não os acidentes externos, mas os atributos essenciais". J. B. Lightfoot, *Saint Paul's epistle to the Philippians: a revised text with introduction, notes, and dissertations* (London: Macmillan, 1881), p. 170. Bobrinskoy diz que μορφῇ ocorre somente aqui no textos de Paulo e "implica uma forma de ser própria de Deus que não pode ser limitada a uma forma externa ao ser de Deus". Bobrinskoy, *Mystery*, p. 122.

[20] Paulo se refere a Cristo como “imagem do Deus invisível”, em Colossenses 1.15.

[21] Veja Philip Edgcumbe Hughes, “The Christology of Hebrews”, *SwJT* 28, 1 (1985): 19-27.

[22] Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, p. 24.

[23] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 51.

[24] Veja Guthrie, *New Testament theology*, p. 291-301; Wainwright, *Trinity*, p. 757- 92; Gerald O’Collins, *The tripersonal God: understanding and interpreting the Trinity* (London: Geoffrey Chapman, 1999), p. 54-9; Jules Lebreton, *History of the dogma of the Trinity: from its origins to the Council of Nicaea*, tradução para o inglês de Algar Thorold, 8. ed. (London: Burns Oates and Washbourne, 1939), p. 267-80, 303-6; e de uma perspectiva do Oriente, Bobrinskoy, *Mystery*, p. 114ss.

[25] Larry W. Hurtado, “Lord”, in: Gerald F. Hawthorne, org., *Dictionary of Paul and his letters* (Downers Grove: InterVarsity, 1993), p. 560-9; Larry W. Hurtado, *One God, one Lord: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*, 3. ed. (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015), p. 110-2.

[26] Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, p. 128.

[27] Seyoon Kim, *The origin of Paul’s Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); Seyoon Kim, *Paul and the New Perspective: second thoughts on the origin of Paul’s Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

[28] Certamente nas seguintes passagens: Rm 4.8 (Sl 32.1,2); 9.28,29 (Is 28.22; 1.9); 10.16 (Is 53.1); 11.34 (Is 40.13); 15.11 (Sl 117.1); 1Co 3.20 (Sl 94.11); 2Co 6.17,18 (2Sm 7.14; Is 52.11); provavelmente nos seguintes trechos bíblicos: Rm 10.13 (Jl 2.32); 1Co 1.31 (Jr 9.23,24); 10.26 (Sl 24.1); 2Co 10.17 (Jr 9.23,24); e possivelmente em várias outras passagens bíblicas. Veja Hurtado, “Lord”, p. 563.

[29] Ben Witherington III, “Lord”, in: Ralph P. Martin, org., *Dictionary of the later New Testament and its development* (Downers Grove: InterVarsity, 1997), p. 672.

[30] Sobre Cristo como Criador no NT, veja Wainwright, *Trinity*, p. 130-54.

[31] Veja ibidem, p. 155-70, sobre Cristo como Salvador.

[32] Veja Robert Letham, *The work of Christ* (Leicester: InterVarsity, 1993), esp. caps. 7, 10 e 11.

[33] Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, p. 31 (em itálico no original).

[34] James D. G. Dunn, *The parting of the ways between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991); James D. G. Dunn, *Did the first Christians worship Jesus? The New Testament evidence* (Louisville: Westminster/John Knox, 2010), p. 141-51.

[35] Hurtado, *One God, one Lord*, p. 106.

[36] Ibidem, p. 107.

[37] Wainwright, *Trinity*, p. 93-7.

[38] Hurtado, *One God, one Lord*, p. 107-8.

[39] Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, p. 200.

[40] Veja Wainwright, *Trinity*, p. 100-1.

[41] Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, p. 181.

[42] D. B. Capes, “Pre-existence”, in: Ralph P. Martin, org., *Dictionary of the Later New Testament and Its Development* (Downers Grove: InterVarsity, 1997), p. 955-61.

[43] James D. G. Dunn, *Christology in the making: A New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation* (Philadelphia: Westminster, 1980), p. 117s.

[44] Kim, *Origin*, passim.

[45] Ralph P. Martin, *Philippians*, New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 94-96.

[46] Larry W. Hurtado, “Pre-Existence”, in: Gerald F. Hawthorne, org., *Dictionary of Paul and his letters* (Downers Grove: InterVarsity, 1993), p. 743-6.

[47] Ibidem, p. 746.

[48] Lebreton, *Trinity*, p. 277.

[49] Ibidem, p. 278.

[50] Larry W. Hurtado, “Christology”, in: Ralph P. Martin, org., *Dictionary of the later New Testament and its development* (Downers Grove: InterVarsity, 1997), p. 178-9.

[51] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 53.

[52] Josiah Conder, “Thou Art the Everlasting Word” (1836).

[53] *Service book*, p. 188.

3

O ESPÍRITO SANTO E OS PADRÕES TRIÁDICOS

Binitarismo explícito e trinitarismo implícito

O que distinguiu a igreja foi a maneira que ela interpretou Jesus Cristo. No NT, ele é objeto de devoção reservada no AT somente para Yahweh. De modo algum, porém, a igreja entendeu que isso entrava em conflito com a adoração do AT, como se fosse semelhante às formas de idolatria praticadas antes do Exílio. Tampouco era desdobramento do politeísmo pagão. A igreja interpretou o fato dentro dos limites do monoteísmo do AT. Tudo ocorreu em uma etapa bastante antiga da existência da igreja. Não foi uma ideia introduzida de modo sutil de fora para dentro. Para Hurtado, ela não foi tanto um desenvolvimento do monoteísmo do AT, e sim, uma mutação resultante da vida e do ministério de Jesus, de sua ressurreição e da oposição dos judeus obrigando a igreja a enunciar suas crenças distintivas sobre Jesus. Hurtado identifica um binitarismo básico no NT.[1]

Quase não há dúvida de que o foco explícito da adoração era binitário. A importância evidente de Jesus Cristo e o impacto de sua ressurreição colocaram sob os holofotes uma concentração unificada de adoração a Deus Pai e ao Senhor Jesus Cristo. Isso fica muito claro no NT. A saudação comum de Paulo segue esse padrão: “Em nome de Deus, o Pai, e de Jesus

Cristo, nosso Senhor" (Rm 1.1,7; 1Co 1.1-3; 2Co 1.1,2; Gl 1.1-5; Ef 1.1,2; Fp 1.1,2; Cl 1.1,2; 1Ts 1.1; 2Ts 1.1,2; 1Tm 1.1,2; 2Tm 1.1,2; Tt 1.4; Fm 3). Ele agradece a Deus por meio de Jesus Cristo (Rm 1.9) ou por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor (7.25; 16.27). De um ângulo ligeiramente distinto, ele proclama que o fruto da justiça chega a Deus por meio de Jesus Cristo (Fp 1.11), em que Cristo é o intermediário entre Paulo e a igreja, de um lado, e o Pai, de outro. Não está totalmente claro nessa passagem se Paulo considera Cristo simplesmente um homem, no sentido de 1Timóteo 2.5, em que se refere ao único Mediador entre Deus e o homem, *o homem* Cristo Jesus. À luz disso, ele discorre sobre a justiça de Deus como algo que nos foi concedido pela fidelidade de Jesus Cristo (Rm 3.21,22), na qual a obediência de Cristo por nossa causa ao se submeter à lei de Deus como homem é o fundamento de nossa salvação. Com base nessa obra somos justificados pela graça de Deus por meio da fé na redenção que há em Jesus Cristo (v. 23-24).

Os comentários de Paulo estão mais claramente relacionados ao status divino de Cristo quando diz que Deus nos reconciliou por meio de Cristo ou em Cristo (2Co 5.16-21), que a graça de Deus nos foi dada em Jesus Cristo (1Co 1.4), e que a glória de Deus resplandeceu sobre nós em Cristo (2Co 4.6), sendo essa última passagem uma alusão consciente à obra de Deus na Criação quando disse: "Haja luz" (Gn 1.3). Nossa justificação se baseia na ressurreição dos mortos de Jesus, nosso Senhor, realizada por Deus (Rm 4.24,25; 6.4; 10.9), de modo que temos paz com Deus por meio de nosso Senhor Jesus Cristo (5.1) e estamos agora vivos para Deus em Jesus Cristo (6.11,23). Deus conduz os apóstolos em triunfo em Cristo (2Co 2.14-17). Deus nos chamou para que tivéssemos comunhão com seu Filho, Jesus Cristo, nosso Senhor (1Co 1.9). A graça nos é mediada pelo Senhor Jesus (1Co 16.22-24), uma vez que Cristo habita em nós (Cl 1.27).

Cristo é Deus (Rm 9.5). Jesus é Senhor (Rm 10.9,12,13; 14.5-9; 2Co 4.5; 12.8-10; Fp 2.9-11 claramente depois da ressurreição; Cl 2.6; 1Tm 6.3;

Tt 2.13, em que é chamado de “Deus e Salvador”; Hb 1.3-14). Cristo é a imagem de Deus (2Co 4.4; Cl 1.15), ele existe em forma de Deus (Fp 2.6), a plenitude de Deus habita nele (Cl 1.19; 2.9), e ele está em Deus (Cl 3.3). Deus e Cristo estão unidos (2Co 10.4-6; Cl 2.2; 1Tm 5.21; 2Tm 4.1; Hb 13.20), assim como o Senhor Jesus Cristo está unido a nosso Deus e Pai (Rm 15.5-8; 1Co 8.6;[2] 2Co 1.3; 11.31; Ef 1.3; Cl 1.3; 1Ts 3.11,13; 5.23; 2Ts 1.5-10; 2.16; 3.5).

De outra forma, Deus é o cabeça de Cristo (1Co 11.3, em que Paulo possivelmente faz referência ao Cristo encarnado durante seu ministério terreno). Na consumação de seu reino de mediação, Cristo, o Senhor, entregará o reino a Deus Pai (15.24-28). Enquanto isso, quando confessamos que Jesus é Senhor, nós o fazemos para a glória de Deus Pai (Fp 2.11).

Fora dos escritos de Paulo, há um claro padrão semelhante, com nuances distintas. Tiago une Deus e o Senhor Jesus Cristo em suas saudações (Tg 1.1). Pedro associa o Pai, Cristo e Deus (1Pe 1.17-21), Deus e Cristo (5.10), Deus e Salvador (2Pe 1.1) e Deus e Jesus, nosso Senhor (v. 2). Em todas essas passagens, e nos textos de Paulo, a referência a Deus é especificamente ao Pai, o título “Senhor” é reservado a Cristo, o Filho. João, em suas cartas, não se afasta dos termos que Jesus usou. Ele diferencia o Pai/Deus e o Filho/Jesus Cristo (1Jo 1.1—2.1), o Pai e o Filho (2.22-24) e o Filho (5.20). Em 2João, ele fala de Deus Pai e de Jesus Cristo, o Filho do Pai (2Jo 3), ou do Pai e do Filho (v. 9). Judas prefere Deus Pai e Jesus Cristo (Jd 1), ou Deus e o Senhor Jesus Cristo (Jd 4), ao passo que oferece sua doxologia a Deus, nosso Salvador, por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor (v. 24,25).

Todos esses padrões indicam uma estrutura binitária de referência. Não há menção do Espírito Santo em nenhuma delas. À primeira vista, pode parecer que a igreja tende fortemente ao binitarismo. Contudo, esse padrão emerge de uma revelação de Deus no AT que se desenvolve de maneira

gradual, atingindo o clímax em sua revelação encarnada em Jesus Cristo. Deus apareceu *como homem*, de uma forma e uma maneira que os homens pudessem compreender. O *status* do Cristo ressurreto está claramente no âmago da atenção da igreja. Veremos, em breve, que isso está totalmente em sintonia com a atividade do Espírito Santo, que não chama a atenção para si mesmo, mas para Cristo. Nesse aspecto, podemos contar com a ajuda da epistemologia de Michael Polanyi. Ele ressalta que o conhecimento humano opera em diferentes níveis. No nível mais básico, sabemos de coisas que ainda não somos capazes de explicar. É o que ele chama de *conhecimento tácito*.[3] Se o conhecimento estivesse restrito ao que pode ser explicado, seria impossível buscar conhecimento novo. Ou saberíamos e poderíamos explicar um assunto sem a necessidade de investigá-lo ou não poderíamos explicar algo e, portanto, não poderíamos conhecê-lo nem sequer saber como investigá-lo. Em nosso caso, seguindo essa importante percepção de Polanyi, talvez haja muito mais do que somos capazes de observar quando analisamos o novo entendimento da igreja sobre Deus. Isso tem ainda mais respaldo quando nos lembramos não apenas do foco da obra do Espírito Santo, mas também de sua natureza invisível, parte de uma dimensão estranha à nossa corporeidade. Além disso, o Espírito não se encarnou, e seu ministério é basicamente de segundo plano. Jesus esteve com os apóstolos como ser humano, mas o Espírito, não.

Toon concorda com Hurtado que a confissão cristã mais antiga pode ter sido binitária, mas argumenta também que implícita nessa confissão havia uma consciência trinitária básica, algo que a tese de Hurtado não exclui.[4] No capítulo 2, vimos que a divindade de Cristo é fundamental para o NT. Contudo, uma consciência clara do *status* e do papel do Espírito Santo não fica evidente do mesmo modo, uma vez que ele é “invisível e anônimo”.[5] No entanto, essa consciência ainda está lá. Toon cita a estatística surpreendente segundo a qual o termo hebraico *ruach* é usado cerca de

noventa vezes para o Espírito de Deus em todo o AT, enquanto Paulo usa *pneuma* para o Espírito Santo 115 vezes em suas cartas, que ocupam apenas uma pequena fração do espaço tomado pelo AT. Toon conclui corretamente que, para Paulo e para os cristãos antigos, o Espírito Santo é uma realidade presente na vida deles.[6] É evidente que Pentecostes foi um evento significativo para a igreja. A presença do Espírito é notavelmente clara em Atos. A igreja ainda não é uma instituição desenvolvida no sentido moderno. Seu poder não ocorre pela direção humana ou pela eficiência burocrática (supondo-se que ela exista), mas pelo poder extraordinário do Espírito Santo. Toon conclui que "um binitarismo explícito e um trinitarismo implícito podem, portanto, ser entendidos como elementos da mesma fé. Pois somente um binitarismo dogmático pode negar uma consciência trinitária e um trinitarismo implícito".[7]

O Espírito Santo

Por causa da invisibilidade e do anonimato do Espírito, sua presença não costuma ser notada, embora se possa saber que ele está presente. Sua presença é conhecida pelo que ele faz. Apesar disso, há um número maior de referências ao Espírito Santo no NT em comparação com o AT. O Espírito Santo é mencionado mais vezes por Paulo do que no AT inteiro. O NT, embora não chame explicitamente o Espírito Santo de *Deus*, atribui a ele características divinas. Entre outras coisas, a comunhão dos crentes uns com os outros e com o Pai e o Filho ocorre pelo Espírito Santo, que também santifica, dá alegria no sofrimento, abre a mente das pessoas para crer, capacita-nos para a adoração e promove a união com Cristo.

O NT descreve o Espírito Santo ativo em todas as etapas da redenção, especialmente na vida e no ministério de Jesus Cristo, da concepção à ascensão.[8] Jesus é concebido pelo Espírito Santo. Um anjo do Senhor diz a José que a notícia surpreendente da gravidez de Maria é consequência da

obra do Espírito (Mt 1.20). Gabriel informa mais detalhadamente a Maria que “o Espírito Santo virá sobre você, e o poder do Altíssimo a cobrirá; portanto a criança que nascerá será chamada Santo, Filho de Deus” (Lc 1.35). O anjo compara o papel do Espírito na concepção de Jesus com sua obra na Criação, quando ele pairava sobre as águas primevas (Gn 1.2). Jesus seria o autor de uma nova criação, iniciada pela ação de encobrimento do Espírito de Deus. A santidade da criança, por sua vez, é resultado de sua concepção pelo Espírito Santo.

Na narrativa de Lucas, o Espírito Santo está envolvido nos eventos da natividade. Bobrinskoy fala de “uma convergência excepcional entre o derramamento do Espírito e o nascimento de Cristo”, de tal modo que ele descreve o Espírito Santo como “o Espírito da encarnação, aquele em quem e por meio de quem a Palavra de Deus irrompe na história”.[9] Quando Maria visita sua prima, Isabel fica cheia do Espírito Santo e seu bebê salta de alegria em seu ventre (Lc 1.41-44). Zacarias, marido de Isabel, também está cheio do Espírito Santo quando profetiza sobre seu filho, João Batista (v. 67ss.). Depois do nascimento de Jesus, quando seus pais o levam ao templo para o ritual da purificação, Simeão, tendo o Espírito Santo sobre si, os recebe. Ele havia sido informado antecipadamente pelo Espírito que veria o Cristo em pessoa e, naquele dia, ele entrou no Templo “no Espírito” (2.25-28).

Mais tarde, no início do ministério público de Jesus, o Espírito Santo domina tudo o que acontece. O ministério de João Batista inclui, entre outras coisas, anunciar que aquele que haveria de vir batizaria “com o Espírito Santo e com fogo” (Lc 3.16). No batismo de Jesus, o Espírito desce sobre ele na forma de uma pomba (Lc 3.22 e paralelos; João 1.32,33). Bobrinskoy chama isso de “uma revelação do movimento eterno do Espírito do Pai que permanece no Filho por toda a eternidade”, definindo-se o ser do Salvador “por uma relação constante e existencial com o Pai no Espírito”.[10] Ele manifesta o repouso eterno do Espírito Santo no Filho.[11] Jesus volta do

Jordão “cheio do Espírito Santo” e é levado pelo Espírito ao deserto para ser tentado pelo Diabo (Lc 4.1). Depois dessa prova, que esteve de forma evidente sob a direção do Espírito de Deus, Jesus volta à esfera pública, à Galileia, “no poder do Espírito” (v. 14). Ali, na sinagoga, ele lê o profeta Isaías, em que este fala do Espírito do Senhor que repousa sobre o Messias para a realização de sua obra (v. 17ss.), e diz que essa passagem acabara de se cumprir nele. Nessa passagem e em outras semelhantes, Lucas está dizendo a seus leitores que Jesus era governado e dirigido pelo Espírito Santo em tudo o que fazia. Seu ministério como o Cristo, o Ungido, ocorreu no poder do Espírito. Além disso, desde seus primeiros dias — em todo seu desenvolvimento humano (cf. 2.40-52) —, Jesus esteve sob a orientação direta do Espírito.

Todas essas passagens em si não provam que o Espírito Santo é uma terceira pessoa juntamente com o Pai e o Filho. Há razões circunstanciais evidentes que nos levam nessa direção, mas que não chegam a constituir prova direta a esta altura. Seu *status* divino se torna mais claro quando examinamos o ensino de Jesus sobre a vinda do Espírito Santo no Pentecostes, em João 14—16, em que ele associa de maneira clara o Espírito ao Pai e ao Filho, o que implica identificação de *status* e, consequentemente, de ser. Aqui ele chama o Espírito de “outro *paraklētos* [Paráclito]” (João 14.16), outro como ele mesmo. O termo *paraklētos* tem sido traduzido com frequência por “consolador” ou “conselheiro” (a ESV prefere “Ajudador”), mas não há palavra em português que expresse com exatidão seu significado. É algo muito próximo da ideia de advogado de defesa, alguém que fala em nosso favor perante um acusador, representado pelo *diabolos* (“diabo”).[12] Os comentários de Jesus aqui relacionam o Espírito o mais próximo possível do Pai e do Filho. O Pai enviará o Espírito em resposta ao pedido do Filho (Jo 14.16, 26). Jesus equipara a vinda do Espírito à sua própria vinda, porque é como se Jesus viesse em pessoa (v. 18). Isso nos traz à mente o comentário anterior de João de que o Espírito

viria somente quando Jesus tivesse sido glorificado (7.37-39; cf. 16.7). Quando o Espírito vier, ele capacitará os discípulos a conhecer e a reconhecer a habitação mútua do Pai e do Filho (14.20). A vinda do Espírito para aqueles que amam Jesus equivale à vinda do Pai e do Filho (v. 21,23). O Espírito Santo fará com que os discípulos se lembrem de tudo o que Jesus disse a eles (v. 26). O vínculo aqui é tão próximo que Jesus pode dizer que a presença e a obra do Espírito Santo são intercambiáveis com as do Pai e do Filho.

Esse intercâmbio também fica claro quando Jesus proclama que ele é quem envia o Espírito Santo do Pai (Jo 15.26; cf. 16.7), em vez de dizer que o Pai envia o Espírito em resposta a seu pedido. Mais tarde, Jesus soprará o Espírito sobre seus discípulos, ordenando-lhes que vão ao mundo assim como o Pai o enviou ao mundo (20.21-23). Em sua declaração anterior, Jesus também se refere ao Espírito que procede do Pai. Isso é diferente de sua vinda iminente em Pentecostes, porque se trata de uma processão contínua (tempo presente). À luz dessa união íntima — inseparável — de ação, uma das tarefas que o Espírito realizará depois do Pentecostes consistirá em convencer o mundo do pecado, da justiça e do juízo (16.8-11). Cada um desses resultados é entendido em relação ao Pai e ao Filho. O Espírito convence o mundo do pecado porque o mundo não acredita no Filho. Seu ministério é falar do Filho e, ao fazê-lo, expor a resistência e a oposição quando houver, manifestando desse modo a natureza do pecado, que é a descrença no Filho de Deus. Ele também convence o mundo da justiça, vista na partida do Filho ao Pai, uma referência à ressurreição, à ascensão e à glorificação de Jesus Cristo, o Filho, e à aprovação e à vindicação correlatas concedidas a ele pelo Pai. Somente quem tem *status* idêntico ao do Pai e ao do Filho poderia fazer isso. Por fim, o juízo com que o mundo se depara depois do julgamento do soberano deste mundo não pode ser separado do Pai ou do Filho. João já havia falado da expulsão do príncipe deste mundo em ligação com a cruz de Jesus (12.31,32). O

soberano deste mundo — o mundo em rebelião contra Deus, o mundo que se recusou a receber a Palavra encarnada (1.9-14), o mundo para o qual o Pai entregou seu Filho unigênito (3.16) — foi destronado. Jesus, o Filho, o destronou por meio da cruz. Deus Pai manifestou seu amor imensurável por este mundo perverso quando entregou seu Filho. Contudo, o mundo enfrentará o juízo se continuar impenitente. É disso que o Espírito Santo o convence.

Portanto, ele é "o Espírito da verdade" (Jo 16.12-15). Ele guiaria os apóstolos a toda a verdade. Ensinaria a eles o que Jesus não ensinou porque ainda não eram capazes de compreender. Não falaria de si mesmo, mas das coisas que ouvira do Pai sobre o Filho. "Ele me glorificará, pois receberá do que é meu e o anunciará a vocês. Tudo quanto o Pai tem é meu; por isso, eu lhes disse que ele receberá o que é meu e anunciará a vocês" (v. 14,15).

Jesus torna explícita essa identidade em suas instruções finais aos apóstolos antes de sua ascensão (Mt 28.18-20). A Grande Comissão apresenta as instruções de Jesus sobre o batismo. Este, de modo especial, e o ministério da igreja, de forma geral, deverão estar presentes na propagação do reino de Deus nas eras seguintes. Portanto, caberá à igreja fazer discípulos das nações, começando pelo batismo. Esse batismo será ministrado "no nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo". Por trás disso há o fato de que, a cada etapa do desdobramento da aliança divina, Deus atribui um nome a si. Na aliança abraâmica, ele se apresenta como *El Shaddai*, "Deus todo-poderoso" (Gn 15.1). Na aliança mosaica, ele revela seu nome: *Ehyeh*, "EU SOU O QUE SOU" (Êx 3.14). Mateus mostrou como Jesus cumpre todas as alianças sucessivas celebradas por Deus. Ele cumpre agora a nova aliança prometida pelos profetas (Mt 26.27-29). Desta nova aliança, não apenas Israel, mas todas as nações participam pela fé (cf. Mt 8.11,12). Portanto, na revelação definitiva e culminante da nova aliança em Cristo, Deus revela seu nome pactual em sua plenitude, o nome *singular* de Pai, Filho e Espírito Santo. O Espírito está no mesmo plano do Pai e do

Filho. Além disso, ele partilha do ser único de Deus. Portanto, o Espírito não é apenas igual ao Pai e ao Filho, mas tem também a mesma identidade que eles.

Paulo também se refere ao Espírito Santo juntamente com o Pai e o Filho, portanto como Deus. Ao descrever os dons do Espírito, o apóstolo diz “o mesmo Espírito”, “o mesmo Senhor” e “o mesmo Deus” (1Co 12.4-6). Aqui o Espírito está no mesmo plano de Deus (o Pai) e do Senhor (o Filho). Um padrão semelhante aparece em Efésios 4.4-6 (veja o apêndice depois deste capítulo). O que fica mais evidente nas cartas de Paulo é sua bênção apostólica em 2Coríntios 13.13, em que ele associa “a comunhão do Espírito Santo” à “graça do Senhor Jesus Cristo” e ao “amor de Deus [Pai]”. Como estamos refletindo sobre as cartas de Paulo, vale a pena mencionar Romanos 8.9-11, em que ele faz a ligação da ressurreição de Jesus com a nossa ressurreição no último dia. As duas ressurreições são obras do Pai realizadas pelo Espírito Santo. O que nos dá a garantia da nossa futura ressurreição não é apenas o fato de que Jesus Cristo já ressuscitou dos mortos, mas também que o Espírito, que o ressuscitou e nos ressuscitará no futuro, vive efetivamente em nós. Depois de ser concedido à igreja no Pentecostes, ele habita no povo de Deus. Portanto, já estamos em união íntima com aquele que é o agente da ressurreição. Vivemos na esfera da vida ressurreta aqui e agora, embora, ao mesmo tempo, cuidemos de nossas atividades diárias no mundo que são afetadas pelo pecado e estão sob juízo. Essa atividade do Espírito Santo é infinitamente maior do que a de alguns intermediários angélicos celestiais. É a própria obra de Deus.

Essas conclusões são reforçadas pelas características pessoais atribuídas ao Espírito Santo ao longo do NT. Ele se entristece com o pecado humano (Ef 4.30), persuade e convence as pessoas (Jo 14—16), intercede por nós com gemidos inexprimíveis (Rm 8.26,27), testifica (Jo 16.12-15), clama (Gl 4.6), fala (Mc 13.11 e paralelos), cria (Gn 1.2; Lc 1.35), guia Jesus em toda sua vida e em seu ministério (Lc 1.35—4.15ss.), e diz a evangelistas, como

Filipe, e a apóstolos, como Paulo, o que fazer (At 8.29,39; 16.6-10). Ele tem uma mente (Rm 8.27), portanto não nos conduz por caminhos que negligenciam nossas faculdades intelectuais (1Co 12.1,2). Ele pode ser objeto de blasfêmia (Mc 3.28,29 e paralelos), o que requer uma igualdade com Deus. Pedro o coloca no mesmo plano de Deus ao confrontar Ananias — mentir ao Espírito Santo é mentir a Deus (At 5.3,4). Ele oculta a si mesmo porque dirige a atenção para Cristo, o Filho, e não para si (Jo 16.14,15; cf. 13.31ss.; 17.1ss.). Ele é quem produz a confissão de que Jesus é Senhor (1Co 12.3). É invisível, diferentemente de Jesus, porque, ao contrário do Filho, ele não partilha da nossa natureza.

Além disso, o Espírito Santo é mencionado em declarações triádicas que o vinculam ao Pai e ao Filho (Rm 15.30; 1Co 12.4-6; 2Co 13.14; Gl 4.4-6; Ef 2.18; Cl 1.3-8; 2Ts 2.13-14; Tt 3.4-7). Ele é chamado de "o Espírito de Cristo" (Rm 8.9; 1Pe 1.11) e "Espírito do Filho [de Deus]" (Gl 4.6). Sua pessoa é distinta da pessoa do Pai e do Filho, embora tenha *status* divino, uma vez que ele os revela, e só Deus revela Deus. É possível, mas improvável, em minha perspectiva, que ele seja chamado de *kyrios* ("Senhor") uma vez (2Co 3.17) por causa de sua identidade em ação com o Filho na história da salvação.[13] Para T. F. Torrance, em 1Coríntios 2, Paulo vê o Espírito como aquele "que habita as profundezas do ser de Deus".[14]

Além disso tudo, o comentário final de Jesus na fórmula batismal de Mateus 28.19, mencionado anteriormente, deve ter tido um efeito contínuo e poderoso sobre toda a igreja. Toda vez que se administrava um batismo — o que era frequente e constante — a igreja como um todo (em especial os batizandos) era lembrada de que o Deus a que adoravam e serviam era o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Esse era o indicador constante que apontava para a realidade de que Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo "são a Comunhão transcendente do Ser pessoal que Deus é em si mesmo".[15] Com base nesses pressupostos, exegetas da igreja antiga reconheceram o Espírito Santo como envolvido no diálogo intratrinitário, revelado aos profetas em

diversas ocasiões. Nesses momentos, o próprio Espírito Santo às vezes falava as palavras do Pai ou também do Filho.[16]

O reconhecimento do *status* divino do Espírito Santo fluía da base da experiência cristã. O poder de Deus manifesto no dom da fé, de sua graça diária, no sustento em face da oposição e do sofrimento, o profundo senso de comunhão com Deus e, como resultado disso, o conhecimento de que o Cristo ressurreto partilhava do ser de Deus eram realidades claríssimas e inescapáveis da experiência cristã nos primeiros dias da igreja. Em contrapartida, quatro fatores tiveram um impacto preventivo e restringiram uma declaração imediata, objetiva e franca de sua divindade. Primeiro, a unidade de Deus tinha uma importância extraordinária por causa do contexto de todo o AT e às duras lições aprendidas por Israel no passado. Segundo, o perigo de compreensão equivocada no mundo gentio era bastante real. O paganismo estava imerso no politeísmo com todo um panteão de divindades em oferta na civilização greco-romana. Em terceiro lugar, há o que Torrance chama de "natureza de autoencobrimento do Espírito Santo [...] a transparência iluminadora [...] Não conhecemos o Espírito Santo diretamente em sua realidade ou glória pessoais. Só o conhecemos em sua maneira singular de atividade espiritual e em sua presença transparente porque a revelação pessoal de Deus brilha por meio de Cristo sobre nós, e pelo Espírito vemos o Pai no Filho e o Filho no Pai".[17] A questão é que somente o Filho se encarnou, por isso partilha da nossa natureza. O Espírito Santo não se tornou carne. Há distinções irredutíveis entre as pessoas. Portanto, em sua identidade pessoal, o Espírito Santo é totalmente distinto da dimensão em que vivemos. Em quarto lugar, diante da sugestão de que os autores do NT foram cautelosos no que se refere à atribuição de personalidade ao Espírito, precisamos responder que a personalidade, conforme a conhecemos, não era compreendida naquele tempo (e será que *nós* realmente a compreendemos?). O conceito de pessoa, na verdade, *se seguiu* à doutrina da Trindade, em vez de precedê-la.

Contudo, embora Warfield exagere em sua argumentação ao dizer que a doutrina da Trindade já "está pronta" no NT,[18] é verdade que o NT "apresenta um testemunho coerente da autorrevelação trinitária de Deus estampada em seu conteúdo teológico de um modo conceitual implícito".[19] Embora o padrão explícito de adoração cristã fosse inicialmente binitário, havia por trás dele um trinitarismo tácito.

Padrões triádicos

Há um elemento proeminente no NT, e não faltam evidências disso, de que Deus age em nosso favor de maneira tríplice.[20] Esse elemento fica claro no rito de iniciação do batismo que a todos introduz na igreja cristã. Contudo, ele se estende além disso e prepara, conforme diz Wainwright, o desenvolvimento posterior, no contexto do NT, de um padrão trinitário em direção ao reconhecimento do que ele chama de problema trinitário. Trataremos disso em breve; por enquanto, vamos focalizar essa característica de um padrão tríplice.

Por padrão trinitário, Wainwright indica "um forte conjunto de evidências que revela que os autores do Novo Testamento eram influenciados em seu pensamento e em sua expressão pela tríade 'Pai, Filho e Espírito Santo'". Contudo, essas passagens não apresentam quaisquer comentários doutrinários sobre as relações entre os três e de que maneira isso se harmoniza com o ensinamento recebido do monoteísmo. Em cada caso, os autores pressupõem que os leitores saberão a que eles se referem sem que haja necessidade de uma explicação. Wainwright coloca nessa categoria a fórmula batismal, entre muitas outras passagens.[21]

Outros textos parecidos são o comentário de Paulo em 1Coríntios 12.4-6:

> Há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo. Há diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo. E há diversidade de realizações, mas é o mesmo Deus quem realiza tudo em todos.

Ele usa uma fórmula semelhante de palavras em Efésios 4.4-6 (veja o excurso depois deste capítulo). Em Gálatas 4.4-6, há um exemplo ainda mais notável:

> Quando veio, porém, a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido debaixo da lei, para resgatar os que estavam debaixo da lei, a fim de que recebêssemos a adoção de filhos. E, porque vocês são filhos, Deus enviou ao nosso coração o Espírito de seu Filho, que clama: "Aba, Pai!"

Esses padrões triádicos aparecem com frequência nos textos de Paulo.[22] Em sua introdução da Carta aos Romanos, ele descreve a si mesmo (Rm 1.1-4) como "um apóstolo, separado para o evangelho de Deus [...] acerca de seu Filho, que [...] com poder foi declarado Filho de Deus segundo o Espírito de santidade, pela ressurreição dentre os mortos". Ao descrever as consequências da salvação pela graça de Deus, ele diz que "temos paz com Deus mediante nosso Senhor Jesus Cristo" e que "o amor de Deus foi derramado em nosso coração pelo Espírito Santo" (5.1,5). A implicação disso é que "morremos quanto à lei mediante o corpo de Cristo [...] a fim de produzirmos fruto para Deus[,] [...] [servindo] na nova maneira do Espírito" (7.4-6). O capítulo oito de Romanos está repleto dessas referências. "Portanto, agora já não há condenação alguma para os que estão em Cristo Jesus. Porque a lei do Espírito de vida, em Cristo Jesus, livrou você da lei do pecado e da morte. Pois o que para a Lei era impossível [...] Deus o realizou" (8.1-3a). Ao enviar seu próprio Filho, Deus condenou o pecado e nos capacitou para cumprir a justa exigência da lei à medida que caminhamos de acordo com o Espírito Santo (v. 3b,4). Assim, os cristãos "vivem segundo o Espírito", "pensam nas coisas do Espírito" e estão "no Espírito" porque "o Espírito Santo de Deus habita [neles]" (v. 5,9). O Espírito é "o Espírito de Cristo", portanto Cristo habita neles (v. 9). O Espírito também é chamado de "o Espírito que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos", uma clara referência ao Pai, que também nos ressuscitará dos mortos "pelo seu Espírito, que habita em vocês" (v. 11). O restante do

capítulo, até o versículo 30, continua em tom semelhante. A seção seguinte sobre os privilégios de Israel (9.1-5) também apresenta referência a Cristo como Deus e ao Espírito Santo. Mais tarde, Paulo descreve o reino de Deus como “justiça, paz e alegria no Espírito Santo”, pois “quem serve assim a Cristo é agradável a Deus” (14.17,18). Ele descreve a si mesmo como “ministro de Cristo Jesus [...] servindo ao evangelho de Deus como sacerdote, para que os gentios sejam aceitáveis a Deus como oferta santificada pelo Espírito Santo” (15.16), e depois apela aos leitores “por nosso Senhor Jesus Cristo e pelo amor do Espírito, que lutem juntamente comigo nas suas orações em meu favor diante de Deus” (v. 30).

Aos coríntios, Paulo diz que seu ministério está centrado em “Jesus Cristo e este crucificado [...] em demonstração do poder do Espírito [...] no poder de Deus” (1Co 2.1-5). Por meio do Espírito, Deus nos revelou uma sabedoria oculta, concedendo-nos a mente de Cristo (v. 9-16). Ele diz que Jesus Cristo é o único fundamento da igreja, e a própria igreja é o templo de Deus, pois o Espírito de Deus vive nela (3.11-17). O reino de Deus consiste naqueles que são “justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito do nosso Deus” (6.11). Portanto, nossos corpos são membros de Cristo, templos do Espírito Santo, a quem temos da parte de Deus (v. 12-20). No deserto, Deus não estava feliz com Israel, embora o povo se alimentasse de comida espiritual e tomasse bebida espiritual — originárias do Espírito e que Paulo descreve como o próprio Cristo (10.1-5). O Espírito de Deus leva as pessoas a confessarem Jesus como Senhor (12.3), ele nos batiza no corpo de Cristo e nos dá de beber (v. 13).[23] Deus nos estabeleceu em Cristo, ungiu-nos e nos selou pelo Espírito Santo (2Co 1.21,22). Na nova aliança, os ministros de Cristo têm um ministério do Espírito Santo (3.14-18). O Espírito produz em nós um anseio pela ressurreição e, com ela, nossa redenção completa e a presença ininterrupta com o Senhor (5.1-10).

Em outras passagens, Paulo relaciona a obra do Espírito e a união com Cristo como cumprimento das promessas de Deus (Gl 3.1—4.6). O fruto do

Espírito, e a vida pelo Espírito, equivalem a pertencer a Cristo, revestir-nos de Cristo e herdar o reino de Deus (Gl 5.16-26; cf. Rm 13.9ss.). Cumprir a lei de Cristo também é semear para o Espírito (Gl 6.2,7-9). Adorar pelo Espírito de Deus é o mesmo que se gloriar em Cristo Jesus (Fp 3.3). Em Colossenses, Paulo instrui seus leitores a deixar que "a palavra de Cristo habite ricamente em vocês" (Cl 3.16), ao passo que na passagem paralela de Efésios ele se refere a isso como estar cheio do Espírito Santo, dando graças a Deus Pai em nome de nosso Senhor Jesus Cristo (Ef 5.18-20). Ele fala do evangelho chegando a Tessalônica "com poder e com o Espírito Santo" e chama a atenção para a "esperança bem firmada em nosso Senhor Jesus Cristo", ao lembrar-se dos irmãos daquela igreja "diante de nosso Deus e Pai" (1Ts 1.3-5). Mais tarde, ele dá graças a Deus por eles, chamando-os de "irmãos amados pelo Senhor [...] pois ele os escolheu [...] para a salvação pela santificação feita pelo Espírito" (2Ts 2.13). Em um possível hino que Paulo cita a Timóteo, ele se refere à igreja de Deus cujo centro é a confissão de Cristo, que foi "justificado no Espírito" (1Tm 3.15,16). Deus, nosso Salvador, nos salvou, entre outras coisas, "[pela] renovação do Espírito Santo, que ele derramou amplamente sobre nós por Jesus Cristo" (Tt 3.4-6). O comentário de Thiselton é oportuno no sentido de que "uma reação exagerada a uma dogmática anteriormente ingênua nos deixou tímidos demais em relação ao que sustentamos acerca da compreensão que Paulo tinha de Cristo, do Espírito Santo e de Deus".[24]

Fora do *corpus* paulino, o autor de Hebreus analisa a cruz em um contexto triádico: "Quanto mais [do que os sacrifícios do AT] o sangue de Cristo, que, por meio do Espírito eterno, ofereceu a si mesmo inculpável a Deus, purificará das obras mortas a nossa consciência para servir o Deus vivo" (Hb 9.14). Será que "espírito eterno" (πνεύματος αἰωνίου) se refere ao espírito humano ou ao Espírito Santo? A menção de Cristo e Deus, evidentemente o Pai, permite a referência ao Espírito Santo. Dificilmente se poderá dizer que o espírito humano é eterno. Há pouca coisa mais sobre o

Espírito Santo em Hebreus, embora mereça atenção também a fórmula em 3.7, que faz referência ao Espírito continuamente falando na Escritura, de modo especial na citação do salmo 95. Por trás de Hebreus 9.14, é possível que encontremos a ênfase dos Evangelhos no Espírito Santo como aquele que sustenta a humanidade de Cristo desde a infância.

A introdução de Pedro em sua primeira carta é triádica. Ele se dirige a seus destinatários como "exilados eleitos [...] segundo a presciência de Deus Pai, pela santificação do Espírito, para a obediência a Jesus Cristo" (1Pe 1.1,2). O primeiro parágrafo principal tem uma estrutura triádica e faz referência a Deus Pai e a nosso Senhor Jesus Cristo (v. 3), a Jesus Cristo (v. 3s.) e ao Espírito de Cristo/o Espírito Santo (v. 11,12). A igreja é uma "casa espiritual" — não uma casa com qualidades espirituais, mas uma casa construída e habitada pelo Espírito Santo — que oferece sacrifícios espirituais aceitáveis a Deus por meio de Jesus Cristo (2.4,5). Em 2Pedro, o testemunho de Cristo ocorre por meio de "homens [que] falaram da parte de Deus enquanto eram conduzidos pelo Espírito Santo" (2Pe 1.16-21). João diz que o Pai ordena que creiamos no nome do seu Filho e tem nos dado o Espírito (1Jo 3.21-24). O Espírito Santo nos concede a capacidade de discernir a verdade do erro, porque nos possibilita crer que Jesus Cristo veio de Deus (4.1-6), uma vez que o Pai enviou seu Filho para ser o Salvador, e é pelo Espírito que sabemos que pertencemos a ele (v. 13-15). Jesus Cristo veio pela água (batismo) e pelo sangue (a cruz). O Espírito dá testemunho disso, e Deus dá testemunho de seu Filho (5.6-12). Judas insta seus leitores a que "[orem] no Espírito Santo [e] conservem-se no amor de Deus, esperando a misericórdia de nosso Senhor Jesus Cristo" (Jd 20,21). Por fim, há uma saudação clara e totalmente triádica em Apocalipse 1.4,5:

> Graça a vocês e paz daquele que é, que era e que há de vir, da parte dos sete espíritos que estão diante do seu trono, da parte de Jesus Cristo, a fiel testemunha, o primogênito dos mortos, e o Príncipe dos reis da terra.

“Que é, que era e que há de vir” aponta, provavelmente, para o Pai, ao mesmo tempo que, como a numerologia é importante no Apocalipse e sete tinha uma ideia especial de perfeição, a frase “os sete espíritos que estão diante de seu trono” deve, portanto, significar o Espírito Santo. O tema prossegue nos capítulos 2 e 3, nos quais as cartas do Cristo exaltado às sete igrejas terminam, cada uma delas, com o refrão “Quem tem ouvidos para ouvir ouça o que o Espírito diz às igrejas”. Mais tarde, no livro, há trechos em que Cristo e o Espírito Santo também estão intimamente associados (Ap 14.12,13; 22.17).

Esses padrões variam. O mais notável e mais desenvolvido pelos pais é o padrão *do Pai por intermédio do Filho no ou pelo Espírito Santo.* Isso fica claro na obra de salvação e na fórmula batismal. De nossa parte, em resposta à salvação realizada por Deus, na oração, na adoração e na vida cristã de modo geral, há um padrão inverso, *pelo Espírito Santo por intermédio do Filho ao Pai* (cf. Ef 2.18).

No entanto, essas não são as únicas tríades. A bênção apostólica de Paulo segue a sequência *Filho-Pai-Espírito Santo* (2Co 13.13). Isso remete ao modelo joanino de revelação do Pai pelo Filho e da promessa do dom do Espírito que vem a seguir. Em 1Coríntios 12.4-6 e Efésios 4.4-6, Paulo escreve sobre *o Espírito Santo-o Filho-o Pai.* Em Apocalipse 1.4-6, João faz referência *ao Pai-ao Espírito Santo-ao Filho.* Esse padrão segue a revelação do Jordão, em que o Espírito, procedente do Pai, veio repousar sobre o Filho. Isso também reflete a passagem messiânica citada pelo Pai na ocasião (Is 42.1) e o padrão da concepção de Jesus. Ele foi seguido pela tradição síria.[25] Em resumo, não há um padrão definido no NT. O entendimento se desdobra com base na experiência cristã de salvação; a conceitualização vem depois. A expressão da Trindade está fundamentada na salvação e na experiência cristã, e não na especulação cerebral. Segundo Bobrinskoy, a fórmula mais comum, *Pai-Filho-Espírito Santo*, indica a necessidade de que o cristão da igreja ortodoxa reflita sobre o fato de que o

Filho não é apenas aquele sobre quem o Espírito repousa, mas também aquele que concede o Espírito. Em contrapartida, ele diz que essa fórmula deve ser equilibrada por outra do Jordão, "pela visão de Cristo como aquele sobre quem o Espírito repousa, aquele que é obediente ao Espírito, enviado pelo Espírito e que fala e age pelo Espírito".[26] O fato de não existir nenhum padrão estabelecido mostra que há, nas palavras de Torrance, "uma crença implícita na igualdade das três Pessoas divinas". Para Torrance, foi a fórmula batismal, de acordo com a "relação irreversível do Pai com o Filho", que estabeleceu a ordem trinitária usada regularmente na proclamação, na adoração e na tradição da igreja. E, embora esses padrões triádicos não nos apresentem uma doutrina explícita da Trindade, "eles fazem mais do que abrir caminho para ela, porque expressam a tríplice estrutura da revelação surpreendente de Deus de si mesmo por meio de si mesmo".[27] Portanto, à luz da cruz e da ressurreição e do envio do Espírito Santo no Pentecostes, pode-se ver que Deus é inerentemente trino.[28]

Questões trinitárias

Para Wainwright, a consciência do problema trinitário ocorre posteriormente. Paulo, o autor de Hebreus e particularmente João tinham consciência disso.[29] Essa consciência envolvia a questão da relação das três pessoas e das dificuldades de reconhecê-las em um cenário monoteísta. Com base no princípio de que o Filho e o Espírito Santo sejam Deus em sua plenitude, como poderão — juntamente com o Pai — ser um Deus? Além disso, como se relacionam um com o outro? O problema diz respeito à relação do Pai e do Filho, e persistirá ao longo de vários séculos. O Espírito não apresenta essas dificuldades. Embora não tenham chamado o Espírito de *Deus*, os autores do NT o viam como pessoa distinta, e sua relação com o Filho e com Pai não era um problema evidente para eles. Também parece

claro que, se uma segunda pessoa partilha da natureza divina, não haverá dificuldades insuperáveis para que uma terceira também partilhe.

Em 1Coríntios 8.5,6, percebe-se que Paulo estava ciente da questão. O Evangelho de João, porém, é o único livro do NT em que o tríplice problema é claramente entendido e para o qual se busca dar uma explicação.[30] Os Sinóticos enfatizam a tríade sem tentar resolver as questões dela decorrentes. Mateus estrutura seu Evangelho com declarações triádicas claras no batismo de Jesus (a voz do Pai, o Espírito Santo descendo sobre o Filho) e a fórmula batismal (no nome — singular, o nome da aliança — do Pai, do Filho e do Espírito Santo). Lucas também faz isso — desde o anúncio do nascimento do Filho de Deus a ser concebido pelo Espírito Santo, em Lucas 1.35, até o Espírito Santo como promessa do Pai em 24.49. Atos usa a fórmula e faz uma tentativa deliberada de descrever a atividade dos três — veja 2.33-39, por exemplo. Hebreus chama Jesus de Deus e Senhor, Criador e objeto de adoração, mas não trata do problema do Espírito Santo. Não reconhece um problema *tríplice*. Paulo demonstra de forma consistente um padrão tríplice, mas não identifica um problema tríplice. É João quem o faz.

Wainwright sugere que há suficiente interligação no relato de João sobre as relações das três pessoas da Trindade para que seja considerado um dos principais temas do seu Evangelho.[31] O fato de ele começar e terminar seu Evangelho identificando Jesus com Deus (Jo 1.1-18; 20.31) revela que não há nada de acidental ou impensado. A Palavra que está “no princípio” (observe-se a alusão a Gn 1.1) está “com Deus” ou direcionada para Deus e, além disso, também está identificada com ele. As Testemunhas de Jeová chamam a atenção para a ausência de um artigo definido e dizem que o texto ensina que a Palavra é um deus. Contudo, os substantivos no caso nominativo que antecedem o verbo, como se observa aqui, geralmente vêm desacompanhados do artigo definido. É uma questão de sintaxe grega. João está apontando para a unidade, a igualdade e a distinção da Palavra (*logos*)

e Deus (*theos*). Em seguida, ele enfatiza que a Palavra é o Criador de todas as coisas (Jo 1.3,4) e que se tornou carne (v. 14). Para concluir tudo isso, a Palavra é o unigênito de Deus (v. 18).

As declarações iniciadas por "Eu sou" e a ênfase consistente na relação entre o Pai e o Filho apoiam essa ideia. O Espírito Santo também aparece em destaque, e é claramente distinto do Pai e do Filho, especialmente nas declarações sobre o Paráclito em João 14—16. A verdadeira adoração deverá ser dirigida ao Pai em Jesus, que é a verdade (cf. Jo 1.17; 14.6), pelo Espírito (4.21-24).

Em resumo, o Pai ama o Filho, envia o Filho e glorifica o Filho. Ele envia também o Espírito Santo em nome de Jesus, em resposta a seu pedido, e é adorado no Filho e no Espírito. Ele e o Filho habitam um no outro. Ele tem vida e concedeu que o Filho tivesse vida em sim mesmo. Ele é Juiz e confiou o juízo a seu Filho.

O Filho estava com Deus no princípio, no seio do Pai, e era/é Deus. Ele fez todas as coisas. Foi enviado pelo Pai, tornou-se carne e viveu entre seus discípulos, obedeceu ao Pai, orou ao Pai e, depois de ressurgir, subiu para o Pai. Pediu ao Pai que enviasse o Espírito Santo, mas o próprio Filho também envia o Espírito Santo e sopra o Espírito sobre seus discípulos. Ele e o Pai habitam um no outro. Ele recebe do Pai a vida em si mesmo e o direito de julgar. O Espírito Santo procede do Pai, é enviado pelo Pai e, no dia de Pentecostes, em resposta ao pedido do Filho, também é enviado pelo Filho. Ele foi soprado pelo Filho. Ele testifica do Filho e o glorifica. Os três trabalham juntos e em harmonia. Juntos, eles vão até os discípulos, pelo Espírito Santo, o qual, como consequência, vive no Pai e no Filho.

Conforme disse C. K. Barrett: "Mais do que qualquer outro autor, ele [João] estabelece os fundamentos de uma doutrina na qual Trindade partilha da mesma igualdade".[32] Wainwright conclui que João não está apenas ciente do problema, mas também lhe oferece uma resposta. Não há uma declaração formal da doutrina da Trindade na Bíblia como veremos nos

concílios posteriores da igreja. Contudo, existe ali uma resposta ao problema. “O problema da Trindade estava sendo levantado e respondido no Novo Testamento”.[33] Ele surgiu da experiência, da adoração e do pensamento cristãos. Baseou-se na vida e no ministério de Jesus, em seu recebimento do Espírito Santo e, depois, em sua ressurreição e seu subsequente derramamento do Espírito à sua igreja.[34]

> Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo,
> Pelo Espírito Santo foram concedidos a todos os homens a adoração,
> a boa vontade,
> sabedoria, paz e bênção: pois igualmente com o Pai
> E o Filho, seu poder é eficaz.
> Agora, sempre e pelos séculos dos séculos. Amém.[35]

Vinde, vós, ó povos, adoremos a divindade em três Pessoas, o Filho no Pai com o Espírito Santo. Porque o Pai, antes dos tempos, gerou o Filho, que é coeterno e está igualmente entronizado, e o Espírito Santo que estava com o Pai, foi glorificado juntamente com o Filho; um Poder, uma Essência, uma divindade. Ao adorar o mesmo Deus, digamos todos: ó Santo Deus, que pelo Filho fizeste todas as coisas mediante a cooperação do Espírito Santo; ó Santo Todo-Poderoso, através de quem chegamos ao conhecimento do Pai e por meio de quem o Espírito Santo veio ao mundo; Ó Santo Imortal, Espírito da consolação, que procedes do Pai e repousas sobre o Filho; ó Santa Trindade, glória a ti...

Glória ao Pai, e ao Filho, e ao Espírito Santo, agora, e sempre, e pelos séculos dos séculos. Amém. Ó Rei celestial, o Consolador, Espírito da Verdade, que estás em toda parte e enches todas as coisas; Tesouro de coisas boas, Doador da vida, vinde e faze de nós tua morada, purifica-nos de toda mácula; e salva nossas almas, ó Bondoso.[36]

Vocabulário essencial

monoteístico

Para reflexão

Pense em por que há relativamente poucas referências na Escritura ao Espírito Santo em comparação com o Pai e o Filho.

---

[1] Larry W. Hurtado, *One God, one Lord: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*, 3. ed. (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015), p. 12-7,97-134.

[2] Sobre essa passagem, veja Paul A. Rainbow, "Monotheism and Christology in 1 Corinthians 8:4-6", (tese de PhD, University of Oxford, 1987).

[3] Michael Polanyi, *The tacit dimension* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

[4] Peter Toon, *Our triune God: a biblical portrayal of the Trinity* (Wheaton: BridgePoint, 1996), p. 117ss.

[5] Ibidem, p. 122.

[6] Ibidem, p. 123.

[7] Ibidem, p. 125. Observe-se que Toon está comentando sobre o NT e não simplesmente defendendo um trinitarismo implícito.

[8] Sobre o Espírito Santo no NT, veja Donald Guthrie, *New Testament theology* (Leicester: InterVarsity, 1981), p. 510-72; Jules Lebreton, *History of the dogma of the Trinity: from its origins to the Council of Nicaea*, tradução para o inglês de Algar Thorold, 8. ed. (London: Burns Oates and Washbourne, 1939), p. 252-8, 280-4, 314-31, 352-4, 398-407; Arthur Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: SPCK, 1963), p. 199-234; Toon, *Our triune God*, p. 175-94; Boris Bobrinskoy, *The mystery of the Trinity: trinitarian experience and vision in the biblical and Patristic tradition*, tradução para o inglês de Anthony P. Gythiel (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1999), p. 95-136.

[9] Bobrinskoy, *Mystery*, p. 87.

[10] Ibidem, p. 88,91.

[11] Ibidem, p. 94,99.

[12] Bertrand de Margerie, *The Christian Trinity in history*, tradução para o inglês de Edmund J. Fortman (Petersham: St. Bede's Publications, 1982), p. 32-4.

[13] Richard B. Gaffin Jr., *The centrality of the resurrection: a study in Paul's soteriology* (Grand Rapids: Baker, 1978), p. 92-7, diz que Paulo não identifica Cristo e o Espírito Santo ontologicamente, mas "por sua atividade redentora". Ele argumenta que todas as demais referências a *kyrios* ("Senhor"), em 2Coríntios 3.16-18, apontam para Cristo. Contudo, ele é cauteloso e evita atribuir identidade pessoal. Diferentemente disso, Philip Edgcumbe nega que haja uma referência direta ao Espírito Santo, embora ele esteja implícito na argumentação de Paulo. Hughes acha que Paulo se refere à liberdade dinâmica do espírito (*e* minúsculo) em contraste com a letra que mata, embora admita que esta seja uma boa distinção e que dificilmente será solucionada. Philip Edgcumbe Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians: the English text, with introduction, exposition and notes* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1961), p. 116-7. Toon apresenta duas alternativas sem se comprometer com nenhuma delas. Em primeiro lugar, em termos parecidos com os de Gaffin, Toon defende a ideia de que o Senhor Jesus é o "espírito", com atenção, consequentemente, à ação espiritual de Cristo. Não há aqui, tal como em Hughes, referência alguma ao Espírito Santo e nenhuma identidade entre os dois. Em segundo lugar, Toon diz que a possibilidade de que "o Senhor" seja o Espírito Santo, de tal modo que o Espírito = Yahweh, cuja obra é inteiramente divina, sendo ele tão próximo de Cristo em sua obra que, a nós, nos parece que ambos são uma e a mesma pessoa. Toon, *Our triune God*, p. 189-90. James D. G. Dunn aponta para uma identificação entre Iavé e o Espírito Santo, de modo que o Senhor = Espírito = o Espírito do Senhor. Com sua ressurreição, porém, Jesus é agora a definição do Espírito, que é moldada pela relação com o Senhor ressurreto, de forma que essa relação possa ser expressa como uma igualdade. Essa igualdade é evidente da perspectiva dos crentes, embora não haja equivalência nenhuma no tocante à relação entre o Cristo exaltado, Deus, e o Espírito em si mesmos. James D. G. Dunn, *Christology in the making: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation* (Philadelphia: Westminster, 1980), p. 143-6. Dunn está próximo de Gaffin. Sob outra perspectiva, Victor Paul Furnish adota uma postura agnóstica. Não há nada preciso aqui no que se refere à relação entre Cristo e o Espírito Santo. No contexto, o Senhor é Deus, o Deus de Jesus Cristo. O Senhor é o Deus da nova aliança que age pelo Espírito, não pela letra. A Segunda Carta aos Coríntios 3.17 "esclarece muito pouco a ideia de Paulo sobre o Espírito. O texto, certamente, não lança luz alguma sobre sua cristologia". Victor Paul Furnish, *II Corinthians*, Anchor Bible 32A (New York: Doubleday, 1984), p. 235-6. Acredito que a referência a "o Senhor" remeta à citação anterior do AT, cujo objeto é Iavé, portanto Paulo está dizendo que é o Espírito Santo que revela nossa face para que reconheçamos que a glória de Cristo (cf. 2Co 4.4-6) é Iavé. Donald Guthrie concorda (Guthrie, *New Testament theology*, p. 570-1) e considera essa uma "exegese sadia" de interpretação para "Senhor" em 2 Coríntios 3.17 no que diz respeito a "Senhor" no versículo anterior. Ele assinala ainda que o uso de Paulo da expressão "o Espírito do Senhor" no mesmo contexto "é prova de que mantém a distinção entre o Espírito e o Senhor".

[14] Thomas F. Torrance, *The Christian doctrine of God: one being, three persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), p. 61-2.

[15] Ibidem, p. 62.

[16] Tertullian, *Against Praxeas*, 11; Justin, *Dialogue with Trypho the Jew*, 56.14- 15 [publi- cado em português por Paulus sob o título *Diálogo com Trifão*]; Irenaeus, *Against heresies*, 3.6.1 [publicado em português por Paulus sob o título *Contra as heresias*], citado em Matthew Bates, *The birth of the Trinity: Jesus, God, and Spirit in New Testament and early Christian interpretations of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2016), p. 27-8,163-5.

[17] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 66.

[18] Benjamin Breckinridge Warfield, "The Biblical Doctrine of the Trinity", in: *Biblical and Theological Studies* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952), p. 30.

[19] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 49.

[20] Wainwright, *Trinity*, p. 237-47.

[21] Ibidem, p. 245-6.

[22] Veja o excurso “Padrões ternários na Epístola de Paulo aos Efésios”.

[23] Essa é uma possível referência ao batismo e à Ceia do Senhor.

[24] Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), p. 1238.

[25] Veja Emmanuel Pataq Siman, *L’expérience de l’Esprit par l’Église d’après la tradition syrienne d’Antioche* (Paris, 1971), citado em Bobrinskoy, *Mystery*, p. 67.

[26] Bobrinskoy, *Mystery*, p. 70. A seção toda, p. 65-72, é particularmente estimulante. Bobrinskoy propõe um equilíbrio entre o que chama de *filioquismo* e *Spirituque*, uma participação e presença do Espírito no Pai e no Filho.

[27] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 71-2.

[28] Ibidem, p. 54.

[29] Wainwright, *Trinity*, 248s.

[30] Ibidem, p. 250.

[31] Ibidem, p. 264-5.

[32] C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John: an introduction with commentary and notes on the Greek text* (London: SPCK, 1955), p. 78.

[33] Wainwright, *Trinity*, p. 266.

[34] Veja Toon, *Our triune God*, p. 197-246; Lebreton, *Trinity*, p. 408-14; de Margerie, *Christian Trinity*, p. 8-56.

[35] “The Order for the Burial of the Dead (Priests)”, in: *Service book*, p. 398.

[36] “Pentecost”, “At the all-night vigil”, in: *Service book*, p. 245, 249.

EXCURSO:

PADRÕES TERNÁRIOS NA EPÍSTOLA DE PAULO AOS EFÉSIOS[1]

Efésios?

Certamente, assim como eu, você sabe que as palavras ἐν Ἐφέσῳ ("em Éfeso"), em Efésios 1.1, não aparecem nos melhores manuscritos (MSS) antigos (א, B, 𝔓[46]) ou nas referências à Epístola aos Efésios nos pais do século 2. O autor não parece familiarizado com os leitores, ao passo que Paulo conhecia muito bem a igreja de Éfeso, já que foi plantada por ele. Assim, tem ganhado apoio a ideia de que essa era uma carta circular com o nome do destino deixado em branco, a ser devidamente preenchido pela igreja quando o mensageiro lhe entregasse. De modo geral, porém, a maior parte dos pais da igreja acreditava que ela havia sido enviada a Éfeso. As *Homilias sobre a Carta aos Efésios*, de Crisóstomo, por exemplo, nem sequer tratam do assunto. Além disso, a expressão τοῖς οὖσιν ficaria estranha sozinha se fosse seguida por um espaço em branco. C. E. Arnold disse que se partirmos do pressuposto de que א, B e 𝔓[46] merecem confiança aqui, não haverá explicação satisfatória para o estado do texto original.[2] Por fim, mesmo que *fosse* uma carta circular, não parece haver uma boa razão para que não fosse endereçada a Éfeso, inclusive como destino principal.

Paulo?

Até o século 19, todos concordavam que Paulo tinha sido o autor dessa carta. Hoje, muitos a consideram um texto pseudepigráfico de um autor desconhecido para destinatários desconhecidos. Argumenta-se que a linguagem é diferente da linguagem dos escritos reconhecidamente paulinos. Os pseudepígrafos são extremamente raros nos círculos cristãos, e todos os pais supunham que Paulo fosse o autor da carta. Além disso, quem teria sido o gênio desconhecido que a escreveu, se não Paulo — e por que não temos outros exemplos de sua engenhosidade criativa? Com relação à linguagem, temos exemplos suficientes da escrita de Paulo para dizer definitivamente que ele não poderia ter escrito da forma que fez em Efésios? A teoria parece se sustentar sobre a falácia básica de que a pessoa deve escrever segundo um número limitado de maneiras todas as vezes que decidir se expressar por escrito. Não nos esqueçamos de que Paulo, às vezes, usava um amanuense, por isso não é improvável que ele possa ter confiado esse e outros textos a essa pessoa, certificando-se, ao mesmo tempo, que pensamentos e detalhes estivessem de acordo com seus desejos.[3]

A Trindade em Efésios?

O dogma da Trindade só foi estabelecido nos Concílios de Niceia (325) e de Constantinopla (381). Ele foi um desdobramento do NT. Arthur Wainwright diz que o NT contém o que chama de “padrão tríplice” no que diz respeito a Deus, algo evidente em Paulo, ao passo que seus textos posteriores desenvolvem a consciência de um “problema tríplice”, a saber: como preservar o monoteísmo judaico, se Cristo e o Espírito Santo são Deus? O último elemento ele vê presente em João, mas ainda não em Paulo.[4] Por outro lado, o erudito holandês reformado Herman Ridderbos, estudioso do NT, em seu amplo volume sobre a teologia paulina, não lista uma única

referência a “Deus” ou ao “Pai” em seu índice de assuntos principais. Tampouco se refere em suas 550 páginas a algum dos textos que mencionaremos![5]

A maior parte das exposições sobre os fundamentos subjacentes da Bíblia para o desenvolvimento posterior da doutrina da Trindade se atém exclusivamente a textos isolados (p. ex., Mt 28.19) ou então segue temas específicos do NT, como Cristo, o Filho de Deus. É extremamente raro que a exposição focalize o conteúdo de um livro em particular. A situação piora no caso de Efésios devido à alegação da crítica de que Paulo não o teria escrito.

No contexto deste capítulo, usarei o termo “*Trindade*” em conexão com um padrão triplo, conforme descrito por Wainwright, e não de acordo com a doutrina desenvolvida posteriormente à medida que era desvelada pela igreja. Meu argumento é o de que, em Efésios, Paulo pensa o tempo todo sobre Deus de forma ternária, ou triádica, o que ainda é mais significativo por causa da simplicidade e da ausência de um uso consciente desse padrão. Ele não discorre sobre as relações entre as três pessoas da Trindade, tampouco faz menção à consciência dos problemas que podem surgir em decorrência dessa visão de Deus. Isso fortalece o argumento de que Efésios foi uma carta escrita bem cedo, antes que essas questões fossem apresentadas pelo Evangelho de João, o que, por sua vez, apoia ainda mais a autoria paulina. Contudo, pretendo mostrar que Paulo estabelece uma ligação entre esse padrão de pensar em Deus e tudo o que ele escreve, o que, portanto, é o principal fundamento de sua visão da fé cristã.

Esse argumento é contrário a muito do que já se disse sobre Efésios. Lincoln dá alguma atenção ao padrão tríplice do entendimento que o autor tem de Deus[6] e acredita que ele tenha vivido muito tempo depois de Paulo, porém muitos outros comentaristas ignoram esse elemento. Schnackenburg acredita que o autor tenha basicamente uma visão monoteísta de Deus e passe por cima de passagens como Efésios 2.18 sem nenhum comentário

importante. O Espírito Santo é simplesmente “o poder que vem de Cristo”.[7] Ralph Martin reconhece que o autor tem uma “fé trinitária rudimentar” e entende esses padrões triádicos como “sugestivos”, mas não leva adiante sua argumentação.[8]

A Trindade e o plano da salvação

Vamos nos concentrar em duas grandes seções principais em que Paulo revela o propósito de Deus para a salvação de sua igreja.

Efésios 1.3-14

Sem dúvida, essa é uma frase enorme — “é o conglomerado frasal mais gigantesco que já encontrei em grego”, nas palavras de E. Norden, estudioso alemão do início do século 20.[9] Temos aqui um caso claro em que a realidade influencia e rompe os limites da linguagem. O fluxo de pensamento começa com o pré-temporal (Ef 1.4), segue com o passado histórico (v. 3,7) e a apropriação do passado (v. 13,14), continua com o presente (v. 7) e, então, termina com o futuro (v. 14). Existe também uma sobreposição entre o presente e o futuro (v. 10,14). Em resumo, a frase abrange tudo, do propósito eterno de Deus a um panorama da história humana, e, depois, segue para o cumprimento final.

Por trás de todas as bênçãos divinas descritas aqui está a ação da Trindade. O Pai é a origem de todas as bênçãos que recebemos em Cristo (Ef 1.3), sendo as primeiras delas a eleição (v. 4) e a predestinação (v. 5). O Filho é aquele em quem temos redenção (v. 7) e que reunirá todas as coisas debaixo de sua autoridade (v. 10). De fato, todas as bênçãos de Deus, do início ao fim, são concedidas em Cristo, o Filho. Cada elemento de toda a frase é concedido “em Cristo” ou “nele”. O Espírito Santo foi quem nos selou quando cremos (v. 13) e é ele que garante nossa herança (v. 14).

Portanto, o panorama geral é o de um movimento completo da graça de Deus em nosso favor, do Pai no Filho ou através dele e pelo Espírito Santo.

Paulo apresenta o Pai como fonte de toda graça divina. Ele é "o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo" (Ef 1.3). Em relação ao Filho, ele é Pai. Uma vez que essas são todas relações evidentes no interior de Deus, pode-se concluir com razão que são eternas. Isso é corroborado pela referência no versículo 4 à eleição "antes da fundação do mundo". O Pai realizou sua aliança com Abraão. De volta a Gênesis, Deus prometeu abençoar Abraão e sua semente — com terra, descendentes e de um modo geral. Agora, todas as bênçãos foram concedidas em cumprimento da antiga promessa. Essas bênçãos são dadas pelo Espírito Santo, porque são designadas pela expressão "com toda bênção espiritual" (ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ). O singular "bênção" denota a unidade do todo. Não se trata de bênçãos diversas e desconectadas, mas sim, de bênçãos que são parte de um movimento da graça de Deus que começou com Abraão e agora se cumpriu em Cristo. A expressão ἐν Χριστῷ indica que a bênção do Pai é concedida pelo Espírito Santo e no Filho. Dissemos anteriormente que esse tema está no âmago da frase toda.

A eleição eterna é a primeira obra do Pai a ser identificada. O Pai é sua fonte ou origem. Sua ação ao nos escolher ocorreu antes da Criação. Portanto, ela transcende o tempo. Foi uma decisão do Pai para a qual em nada contribuímos. De acordo com a declaração anterior, foi uma decisão tomada ἐν Χριστῷ — uma realidade que existe não apenas em algum momento futuro na história mundial ou na experiência de vida de pessoas específicas, mas no momento da eleição. Em outra parte do Novo Testamento, o Filho alega ter o direito de nos escolher (Jo 16.15), e, da mesma forma, o Espírito Santo escolhe Saulo e Barnabé para o trabalho missionário descrito em Atos (At 13.1ss.). Paulo, porém, considera a eleição obra suprema do Pai, embora essa não ocorra à parte do Filho em quem nos escolheu, tampouco do Espírito, que é de quem as bênçãos vêm

(cf. Ef 1.3). De fato, já que a eleição é a primeira de todas, o restante das bênçãos concedidas pelo Espírito Santo fluem daqui. Há muita coisa clara pelo fato de que o propósito da eleição é que sejamos santos e sem mácula perante ele (o Pai).

Preordenação da adoção como filhos também é obra do Pai. Foi o Pai que nos preordenou pelo Filho para si mesmo. Isso é realizado por intermédio do Filho (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), uma vez que só podemos ser adotados em união com o Filho natural. Cristo é o Filho, e nós fomos escolhidos nele como filhos pela adoção. Portanto, eleição, preordenação e adoção estão todas fundamentadas na relação entre o Pai e o Filho na eternidade, uma relação que leva totalmente em conta o Espírito Santo por meio de quem essas realidades são efetuadas.

Em Cristo, o Filho, temos a redenção pelo seu sangue, libertação da escravidão pelo poder de Deus mediante o pagamento de um preço (Ef 1.7). Essa redenção ocorreu na cruz. A morte de Cristo garantiu nossa libertação. Como pagamento, ela só poderia ser oferecida ao Pai, porque o Diabo não tem direito algum ou autoridade alguma sobre a raça humana. Mais uma vez, a relação entre o Pai e o Filho aparece em segundo plano, ecoando os comentários de Paulo em Romanos 8.32 — em que o apóstolo diz que o Pai não poupou seu Filho, mas o entregou por todos nós — e em Romanos 4.25, em que declara que Jesus foi "entregue" à cruz por nossas transgressões.

No Filho, o propósito cósmico do Pai se realizará, mediante o qual o Filho é constituído o cabeça de todas as coisas criadas (Ef 1.10). A expressão τὰ πάντα ("todas as coisas") só pode se referir ao universo inteiro. Em seguida, Paulo a define como "as coisas que estão no céu e as coisas que estão sobre a terra". A vontade do Pai se cumpre em Cristo, o Filho, trazendo toda a criação à unidade, restaurando a harmonia sob sua liderança. Portanto, o Pai faz de Cristo o cabeça da igreja (veja comentários de Efésios 2.20-22 adiante) e do cosmo.

O Espírito Santo nos sela (Ef 1.13). O Espírito, conforme vimos, efetua a bênção prometida a Abraão, portanto está ativo de forma dinâmica em todos os elementos do plano do Pai que já analisamos. No entanto, é sobretudo nos aspectos aqui descritos nos versículos 13 e 14 que ele recebe destaque. O verbo σφραγίζω descreve a colocação de um selo em algo, seja por motivo de segurança, seja para indicar posse, ou para assegurar autenticidade. Essas ideias estão todas intimamente relacionadas, e é difícil afirmar com certeza qual delas é mais provável aqui. Certamente a ideia de segurança está em evidência e, por essa razão, pode estar próxima da intenção do autor. Essa ação do Espírito ocorre de forma concomitante com a fé — o particípio aoristo é mais provavelmente um particípio circunstancial. Nesse caso, não se trata tanto de uma ação específica do Espírito Santo que Paulo tem em mente, mas da pessoa do Espírito que sela os crentes.

O Espírito Santo é o garantidor de nossa herança futura (Ef 1.14). A palavra ἀρραβών significava um pagamento inicial confirmando uma transação, tornando-a legalmente obrigatória e sem a possibilidade de mudança de intenção. Por sua vez, esse pagamento inicial era parte de um todo mais amplo que viria quando o restante do pagamento fosse feito. Consequentemente, era do *mesmo tipo* do restante. Ele garantia que o restante viria. O que se tem em vista aqui é a herança futura. O Espírito Santo, que sela todos os crentes, estabelece que o Pai lhes dará plena posse de sua herança eterna em Cristo, seu Filho.

De acordo com esse gigantesco conglomerado frasal, o plano de salvação, prometido a Abraão, cumprido em Cristo, resulta de uma participação conjunta do Pai, do Filho e do Espírito Santo, pela qual, em unidade inviolável, desde antes da criação e através de todo o panorama da história humana, fica garantida nossa herança eterna em Cristo. O padrão continua em uma segunda passagem, na qual Paulo focaliza mais precisamente a libertação do pecado.

Efésios 2.4-10

O pano de fundo é a condição irremediável e de desamparo em que a raça humana se encontra como consequência do pecado. Paulo descreve isso como uma situação de "morte", da qual somos incapazes de nos salvar. Só podemos recorrer à ajuda externa, somente à ajuda do próprio Deus. Felizmente, ele agiu em poder e graça.

Deus Pai nos ressuscitou com Jesus Cristo, o Filho (Ef 2.5b,6). Conforme Pannenberg ressalta, no NT Θεός invariavelmente se refere ao Pai.[10] Aqui o Pai nos vivificou, ao passo que anteriormente estávamos "mortos em [...] pecados" (v. 1). Ele, por sua vez, nos ressuscitou com Cristo. Essa é a ação soberana do Pai. Além disso, não somos ressuscitados isoladamente. Os verbos nos versículos 5 e 6 apresentam sistematicamente prefixos συν. Somos trazidos à vida juntamente com outros, como parte de um corpo coletivo. Mais do que isso, recebemos vida em ligação e união com Cristo, a quem o Pai ressuscitou dos mortos. Portanto, também partilhamos da sua ressurreição. Se tivermos em mente as palavras de Paulo em Romanos 8, veremos que o Espírito Santo também está ativamente engajado na ressurreição de Cristo e, portanto, em nossa participação nela — o Pai realiza isso por meio do Espírito.

Deus Pai nos fez sentar com Cristo, o Filho, nos céus (Ef 2.6b). Essa é a continuação e a consequência do que acabamos de analisar. Cristo subiu aos céus e está agora sentado à destra de Deus. Em união com ele, estamos sentados com ele (e nele) no céu. A questão, uma vez mais, é que o Pai continua a ser o sujeito da oração.

Para resumir até agora: o plano de salvação, em sua totalidade e em todos os seus detalhes, é uma realização da aliança de Deus com Abraão, foi preparado antes da criação, está centrado coletivamente em Cristo e — principalmente — consiste em um envolvimento do Pai, do Filho e do Espírito Santo, que têm apenas um propósito, uma vontade e um efeito.

A Trindade e o nosso conhecimento de Deus

De acordo com Paulo, em Efésios, que forma assume nosso conhecimento de Deus? Existe uma reação de nossa parte do movimento da graça divina que se expressa no padrão tríplice que temos identificado? Há várias seções importantes na carta.

Efésios 1.17

O conhecimento de Deus é um dom de Deus Pai. Paulo ora para que o Pai transmita aos leitores um conhecimento de si mesmo. Para ele, esse dom persiste a vida toda. A fonte desse conhecimento é o Pai: "o Deus de nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai da glória", uma construção genitiva em que o segundo substantivo, δόξης ("da glória", no genitivo), tem nuance de adjetivo. Glória, portanto, é o modo de ser do Pai. Ele é Pai em relação a nosso Senhor Jesus Cristo, que é o Filho. O Pai se revela no Filho.

O substantivo πνεῦμα e seus derivados são usados sistematicamente por Paulo em referência ao Espírito Santo, com o artigo ou sem ele (veja 1Co 2.6-16; Ef 3.5; Cl 1.9). A ênfase do texto está na função criativa do Espírito Santo, sua doação da fé, da revelação e da sabedoria. O Pai do Cristo, o Filho, transmite, portanto, conhecimento de si mesmo pela eficácia do Espírito Santo.

O conhecimento que o Pai transmite não é do tipo teórico e superficial. Paulo usa ἐπιγνώσει para indicar um conhecimento real, profundo e pessoal em contraste com a aproximação superficial. A comunhão pessoal com Deus está claramente em vista. Esse conhecimento de Deus vem do Pai, por intermédio do Filho e pelo Espírito Santo. Ele é contínuo e progressivo. Além disso, é muito importante para os planos de Paulo em relação à igreja. Esse conhecimento aparece em primeiro lugar em sua lista de oração, é a coisa mais importante a que ele faz referência.

Efésios 2.18

Paulo tem enfatizado que Cristo garantiu acesso a Deus pela cruz. No AT, havia uma distância entre Deus e o povo. O sacerdócio e o sistema sacrifical se colocavam entre Deus e o povo. Não havia acesso geral ao Santo dos Santos. Além disso, os gentios foram excluídos do Templo, sob pena de morte. Com o advento de Cristo, porém, temos livre acesso a Deus. Fomos reconciliados pela cruz. Essa reconciliação também se aplica a judeus e gentios.

Martin aponta para a referência imediata evidente — a proteção que impedia os gentios de entrar no recinto cercado do Templo. Isso agora foi anulado pelo sacrifício único e perfeito de Cristo que tornou obsoleto o ritual do Templo. Para ele, porém, o autor tem em mente a Lei mosaica com sua interpretação dos escribas. Seja como for, Cristo pôs de lado a Lei e, assim, destruiu o que distinguia Israel e mantinha separados judeus e gentios.[11]

Esse é o contexto da declaração central de Efésios 2.18. Tanto judeus quanto gentios têm agora acesso ao Pai. A generosa misericórdia do Pai nos libertou do pecado, ressuscitou-nos com Jesus Cristo e nos reconciliou pela morte de Cristo. Portanto, a salvação pode ser vista como o acesso e, consequentemente, comunhão com o Pai. Esse acesso é δι’ αὐτοῦ, “por intermédio de Cristo”. Ele é aquele que promoveu a paz e é a nossa paz (Ef 2.14). O acesso é efetuado ἐν ἑνὶ Πνεύματι, em uma referência ao Espírito Santo.

Portanto, embora o plano de salvação seja obra *do Pai por intermédio do Filho pelo Espírito Santo*, de nossa parte experimentamos um movimento reverso *pelo Espírito Santo por intermédio do Filho ao Pai*. O Espírito concede a fé (cf. Ef 2.8,9) e é a fonte de todas as maneiras pelas quais reagimos à graça de Deus. Ele nos capacita a crer em Cristo, e por intermédio dele e por sua mediação temos comunhão com o Pai. Assim, a experiência cristã é trinitária do começo ao fim. Lincoln reconhece isso

quando comenta a respeito de seu suposto autor: “quão naturalmente seu pensamento se expressa no padrão trinitário de ‘por intermédio de Cristo no Espírito ao Pai’”.[12] De fato, é a natureza inconsciente dessa declaração que a realça como parte indissociável do pensamento de Paulo. Infelizmente, Ridderbos nem sequer menciona essa declaração em todo o seu livro.

Efésios 3.14-17a

Também não há referência a essa passagem em Ridderbos! Ela é outra oração em favor dos leitores com base no conteúdo anterior (embora a referência exata de τούτου χάριν não seja clara). Paulo pede ao Pai que fortaleça os leitores por meio de seu Espírito (Ef 3.15,16). Por sua vez, ele descreve essa situação como Cristo habitando “pela fé no coração de vocês” (v. 17).

O Pai, diz Paulo, é “rico em glória”. A ênfase está na grandeza do Pai como fonte dessa bênção. Ele é o Criador e Senhor de todos os grupos familiares. Essas famílias são nomeadas ἐξ οὗ. No mundo antigo, o ato de nomear indicava soberania, portanto o que está em vista aqui é a autoridade soberana do Pai sobre todos os povos.

O Espírito Santo já foi descrito como selo da nossa salvação (Ef 1.13) e aquele que habita a igreja (2.22). Aqui, o poder fortalecedor do Espírito Santo tem paralelo em Cristo habitando o coração dos fiéis. O resultado é que eles serão enraizados e fundamentados em amor, com outras consequências explicadas por Paulo nas orações seguintes. Fé, fortalecimento e amor — todos características da vida dos crentes em Cristo — são interpretados por Paulo como frutos da interação harmônica entre as três pessoas do ser divino.

Efésios 5.18-20

Observamos simplesmente que o pedido de Paulo para que a igreja fosse cheia do Espírito (Ef 5.18) antecipa como corolário inseparável o cântico de salmos ao Senhor (v. 19). Κυρίος é um termo consistente para a condição pós-ressurreição de Cristo. Os crentes, por sua vez, dão graças por tudo "a Deus, o Pai, em nome do Senhor Jesus Cristo" (v. 20). Mais uma vez, a experiência cristã, para Paulo, é inteiramente trinitária. Sua fórmula não é suave, mas essa característica demonstra a maneira natural pela qual ele reconhece a realidade e aponta também para sua escrita no início do desenvolvimento da igreja.

Efésios 6.10ss.

Observe-se o padrão tríplice nessa famosa seção. "Fortaleçam-se no Senhor", exorta Paulo (Ef 6.10). Para isso, o leitor terá de se revestir de toda a armadura de Deus (v. 11). A única peça do equipamento ofensivo é "a espada do Espírito [Santo], que é a Palavra de Deus" (v. 17).

Vamos resumir o que descobrimos até agora. Em resposta à graça de Deus, planejada e efetuada segundo um padrão tríplice que descrevemos anteriormente, o crente em Cristo é tomado, envolvido e revestido de poder por um padrão tríplice correspondente — desta vez *pelo Espírito Santo por intermédio do Filho em direção ao Pai.* O ar que respiram é, por assim dizer, trinitário.

A Trindade e a Igreja

Por fim, examinaremos duas seções de Efésios nas quais Paulo analisa mais detalhadamente a igreja.

Efésios 2.20-22

Aqui Paulo descreve a igreja como um templo construído sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, com Cristo Jesus como pedra

angular. Há quem discuta se Paulo considera Cristo a pedra fundamental, assentada antes da construção do restante da estrutura, ou se, ao contrário, ele estaria se referindo à cimalha, e nesse caso Cristo seria a parte final da construção, culminando-a e completando-a. As imagens parecem favorecer a primeira interpretação, porque a estrutura cresce para o alto depois que o fundamento apostólico é estabelecido e, portanto, depois de Cristo tê-lo fundado. Se ele fosse a cimalha, o edifício em construção ficaria sem Cristo durante todo o processo de construção, uma incongruência óbvia.

O quadro é de um crescimento e um desenvolvimento básico. O edifício é vivo, constituído de pessoas, não de pedras. Ele cresce organicamente. Isso significa que seu desenvolvimento, como o Templo existente em Jerusalém ou, poderíamos acrescentar, como a construção de muitas catedrais antigas, é um longo processo. É crescimento em santidade — seu objetivo é ser um templo santo (αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον), pertencente a Deus. Além disso, esse templo santo está "no Senhor" (ἐν Κυρίῳ). A identidade da igreja está em Cristo e nem por um momento fora dele. Esse templo é o lugar da habitação do Pai por meio do Espírito Santo (εἰς κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν Πνεύματι). Portanto, Paulo estabelece a ligação das três pessoas com a igreja, a qual revela na Trindade, porque existe em Cristo, e o Pai nela habita pelo Espírito Santo.

Efésios 4.4-6

Nesse ponto, a atenção de Paulo passou da igreja como templo em crescimento, habitada pelo Espírito Santo, para sua unidade. Há indícios por trás da superfície de uma falta de unidade que ele está tentando corrigir (Ef 4.1-3).

A seção diante de nós transmite uma forte impressão de hino ou credo. Há "sete aclamações de unicidade", conforme diz Lincoln, divididas em dois grupos com três aclamações cada, juntamente com uma declaração conclusiva disposta em forma tríplice.[13] O ponto principal dessa citação

(supondo-se que seja) é a necessidade de manter a unidade em Éfeso. Esse é o único curso coerente com as unidades fundacionais — a unidade da igreja, a unidade da fé cristã, a unidade do próprio Deus. Vamos examiná-la mais detalhadamente.

Versículo 4: “Um corpo” refere-se, provavelmente, à igreja, o corpo de Cristo. Esse será o tema central do parágrafo seguinte e, é claro, um ponto exposto de forma muito clara por Paulo em sua Primeira Carta aos Coríntios. “Um Espírito” significa, evidentemente, o Espírito Santo. “Uma esperança do vosso chamado” remete a Efésios 1.18, em que Paulo ora para que os efésios saibam qual é a esperança do seu chamado e para onde ela aponta, ou seja, para o cumprimento escatológico final do plano divino de salvação, a unidade cósmica que se realizará em Cristo. Isso tem grande importância se, conforme indica o capítulo 2, houvesse uma mistura de judeus e cristãos gentios na igreja, porque ressaltaria que, independentemente de quais forem as diferenças étnicas, a unidade que Cristo estabeleceu em sua igreja as transcende.

Versículo 5: “Um Senhor” indica Jesus Cristo, o Filho, que é a pedra fundamental da igreja (Ef 2.20). “Uma fé”, por sua vez, aponta para a unidade do conteúdo do evangelho cristã —, possivelmente, conforme alguns intérpretes argumentaram, a fé confessada pelos candidatos ao batismo em sua conversão do paganismo. “Um batismo”: somente um, uma vez que no batismo somos unidos a Cristo em sua morte e sua ressurreição; porquanto há apenas um Cristo, e somente uma cruz e uma ressurreição, o batismo só poderá ocorrer uma vez.

Versículo 6: “Um Deus e Pai de todos”. A atenção está sobre o Pai, que é “sobre todos”, pois transcende toda a sua criação, “por intermédio de todos” e “em todos”, ambas as expressões apontando para sua plena imanência. Essa tríplice distinção do Pai em relação a todas as coisas não pode ser tomada como referência à Trindade como tal, embora seu aspecto

tríplice talvez reflita a compreensão consistente que Paulo tem de Deus em termos tríplices.

Nessa passagem, Paulo enfatiza que a unidade de Deus segue um padrão tríplice. Mais do que isso, uma vez que o Senhor e o Espírito compartilham com o Pai das qualidades de Deus, eles são igualmente pessoais. O tríplice padrão de Paulo é definitivamente pessoal, embora ele não use, é claro, esses termos, que surgiriam mais tarde, no decorrer do tempo. A atenção de Efésios 4 está voltada para o Espírito Santo no versículo 4, para o Filho, no versículo 5, e para o Pai, no versículo 6. A partir deles flui a unidade da fé e a unidade da igreja. É importante notar que se trata da unidade-na-diversidade. Talvez *pluralidade* seja uma palavra melhor. À medida que ele a expõe, Paulo entende a unidade da igreja como uma diversidade de pessoas com uma diversidade de dons (v. 7-16). Isso está de acordo com sua ideia de Deus, que não é uma mônada solitária, mas cuja unidade manifesta um padrão triplo de atividade pessoal. Não há nenhuma referência a essa passagem em Ridderbos.

Conclusão

(1) De modo consistente, Paulo entende Deus como um, e sua unidade manifesta um padrão triplo de atividade pessoal. Conforme disse Donald Guthrie pouco antes de morrer: “pode-se dizer que Paulo não trabalha com uma estrutura conceitual que conduza naturalmente a especulações sobre a essência de Deus [...] Contudo, a evidência estabelece fundamentos para a doutrina desenvolvida posteriormente. Os problemas com que essa doutrina teve de lidar mais adiante tinham raízes no Novo Testamento”.[14]

(2) Contudo, ele não chegou ao estágio a que João chegou, que consistia em analisar as relações *entre* o Pai, o Filho e o Espírito Santo, e como elas seriam compatíveis com o monoteísmo rígido do AT. Isso talvez seja um

argumento a favor da autoria paulina de Efésios, já que indica fortemente uma data anterior para a carta.

(3) A maneira que Paulo lida com a questão é instrutiva, porque fora a seção com hino ou credo em Efésios 4.4-6, ele se refere ao padrão triádico de um modo natural, não forçado e inconsciente. Isso indica que o apóstolo tinha uma convicção profunda de que não achava necessária uma formulação aprofundada desse padrão, já que ele era amplamente, se não universalmente, conhecido entre seu público leitor.

(4) Esse padrão triádico, ou ternário, não só é claramente óbvio, como também se manifesta em todos os pontos principais da carta. Ele é *dominante*. Desse modo, está implícito em tudo o que Paulo diz sobre o plano da salvação e sua realização, nosso conhecimento de Deus ou a igreja. Ele afeta também as consequências práticas da fé cristã, expressas na unidade da igreja e no modo que os crentes em Cristo interagem entre si. Portanto, podemos dizer que esse padrão triádico está *no âmago* da teologia paulina na Carta aos Efésios.

---

[1] Este capítulo foi originalmente uma palestra proferida no Mid-America Reformed Seminary em 9 de novembro de 1999. Posteriormente, foi publicado em *MAJT* 13 (2002): 57-69 e reimpresso mediante autorização.

[2] C. E. Arnold, “Ephesians”, in: Gerald F. Hawthorne, org., *Dictionary of Paul and his letters* (Downers Grove: InterVarsity, 1993), p. 238-49 [publicado em português por Vida Nova, Paulus e Edições Loyola sob o título *Dicionário de Paulo e suas cartas*].

[3] Para uma análise mais extensa, veja ibidem. Arnold defende a autoria paulina.

[4] Arthur Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: SPCK, 1963), p. 3-14,53-104,237-69.

[5] Herman N. Ridderbos, *Paul: An outline of his theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

[6] Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (Dallas: Word, 1990).

[7] Rudolf Schnackenburg, *Ephesians: a commentary* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), nos comentários de Efésios 2.18; 3.17.

[8] Ralph P. Martin, *Ephesians, Colossians, and Philemon* (Atlanta: John Knox, 1992), nos comentários de Efésios 1.13,14; 4.1-6.

[9] E. Norden, *Agnostos Theos* (Leipzig: Teubner, 1913), 253 n1.

[10] Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology*, tradução para o inglês de Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:326 [publicado em português por Paulus sob o título *Teologia sistemática*].

[11] Martin, *Ephesians, Colossians, and Philemon*, sobre Efésios 2.18.

[12] Lincoln, *Ephesians*, sobre 2.18.

[13] Ibidem, sobre 4.4-6.

[14] Donald Guthrie, "God", in: Gerald F. Hawthorne, org., *Dictionary of Paul and his letters* (Downers Grove: InterVarsity, 1993), p. 367.

PARTE 2



DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO

Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis.

E em um só Senhor Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, gerado do Pai antes de todos os séculos, Deus de Deus, Luz de Luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado, não feito, de uma só substância com o Pai; pelo qual todas as coisas foram feitas; o qual, por nós homens e por nossa salvação, desceu do céu, encarnou por obra do Espírito Santo, da Virgem Maria, e foi feito homem; e foi crucificado por nós sob Pôncio Pilatos; ele padeceu e foi sepultado; e no terceiro dia ressuscitou, conforme as

Escrituras; e ascendeu ao céu e está sentado à direita do Pai; e virá de novo com glória para julgar os vivos e os mortos; e o seu reino não terá fim.

E no Espírito Santo, Senhor e Doador de vida; que procede do Pai e do Filho; que com o Pai e o Filho juntamente é adorado e glorificado; que falou por intermédio dos profetas.

E na igreja una, santa, católica e apostólica. Reconhecemos um só batismo para a remissão dos pecados; aguardamos a ressurreição dos mortos e a vida do mundo vindouro. Amém. (Credo Niceno-Constantinopolitano [381 d.C.]).

4

TRINITARISMO ANTIGO

Depois da conclusão do texto do NT, os autores cristãos entendem que sua tarefa é defender e explicar como Jesus pode ser um com Deus, ao mesmo tempo que mantêm a crença em um só Deus. As tríades do NT ficaram impressas na mente da igreja, especialmente a fórmula batismal de Mateus 28.19.[1] Contudo, no período pós-apostólico, as implicações disso são raramente analisadas. Geralmente, a tríade é simplesmente declarada. O exemplo mais explícito é a imagem de Inácio em que os fiéis são como pedras erguidas e colocadas em seu lugar no templo divino pela cruz de Cristo, como se fosse um guindaste, e o Espírito Santo, como se fosse a corda![2] Inácio ensina também que o Filho coexistia com o Pai antes que o tempo existisse.[3] Fizemos referência à exegese prosopológica dos pais no capítulo 1. Talvez fosse bom refrescar a memória agora, já que boa parte da exposição da doutrina trinitária na igreja primitiva se baseou no AT, cujo texto os pais da igreja entendiam, em muitas passagens, como interação pessoal dentro da Trindade que foi revelada aos profetas pelo Espírito Santo.

A cristologia do Logos

No século 2, os pais apologistas (Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquia) começam a investigar a relação do Cristo preexistente com o Pai. Eles usam a ideia da Palavra ou do Logos divino, originária do filósofo judeu Filo. Com isso, para eles Cristo é o pensamento do Pai, expresso na Criação e na revelação. Enfatizam-se dois elementos: sua unicidade eterna com o Pai, como Palavra imanente em Deus, e também sua manifestação na história humana, como Palavra emitida ou expressa,[4] mas sem referência a uma identidade pessoal distinta.

Precisamos evitar o anacronismo: ler um autor com um conhecimento que só foi elaborado em uma data posterior, do qual ele não poderia ter ciência. J. N. D. Kelly adverte que é anacronismo julgar os pais apologistas com base em um trinitarismo posterior, mais sofisticado e elaborado.[5] Faltavam-lhes as ferramentas conceituais forjadas nas batalhas subsequentes, e eles não tratam das questões levantadas pelas heresias posteriores. Pensam de acordo com a luz de que dispõem. Temos de julgá-los conforme a época em que viveram. Para eles, a questão fundamental é a unidade de Deus. Nesse sentido, Teófilo de Antioquia fez uma contribuição importante ao escrever sobre Deus, que "tendo a Palavra interiorizada em suas vísceras, gerou-a, pronunciando-a juntamente com sua própria sabedoria antes de todas as coisas".[6] A Palavra ajudou na criação, foi um princípio diretivo e soberano sobre tudo o que se fez. As teofanias do AT eram manifestações da Palavra. Teófilo parece unir a Palavra ao que ele chama de "Espírito de Deus". Teófilo foi o primeiro a usar o termo (*trias*, "tríade") para Deus. Os primeiros três dias do relato da criação em Gênesis 1 são "tipos da Trindade [*trias*], de Deus, de sua Palavra e de sua sabedoria".[7] Contudo, é nos textos de Irineu que vamos descobrir a ideia mais importante do século 2.

Ireneu (130-200)

Originariamente da Ásia, Ireneu se tornou bispo de Lião, na Gália, onde, em decorrência da migração, a igreja era sobretudo grega. Ele é mais bem conhecido por sua obra *Contra as heresias*.[8] A igreja no Ocidente estava ameaçada por uma forma de gnosticismo, um movimento amorfo do tipo amplamente religioso e filosófico, que reivindica percepção ou conhecimento especial, ou *gnosis*. Como um vírus de computador, o gnosticismo era capaz de infectar uma porção de crenças religiosas diferentes e, assim, corrompê-las. O tipo de espiritualidade gnóstica a que Ireneu se opõe está associada a Valentino, antigo morador de Roma. Uma das principais ideias do gnosticismo era a de que o ser supremo, tal como era, tinha de estar radicalmente separado do mundo material. Entre esse ser e a matéria havia uma série complexa de seres menores que emanavam um do outro. Vejamos como Ireneu descreve o argumento do gnosticismo de Valentino:

> Ele declara que há uma Dualidade inefável, consistindo dos elementos Inexprimível e Silêncio. Posteriormente, essa Dualidade emitiu outra Dualidade, um elemento dela chama-se Pai, e o outro, Verdade. Essa Tétrade gerou como fruto o Logos e a Vida, o Homem e a Igreja, constituindo assim a primeira Ogdôada. Do Logos e da Vida emanaram dez poderes, conforme dissemos; do Homem e da Igreja emanaram doze, um dos quais, deixando (o Pleroma) e se degradando, fez o restante da criação. Ele tem dois Limites, um entre o Pleroma e o Abismo, que separa os éons gerados do Pai não criado, e o outro que divide a sua Mãe do Pleroma. O Cristo não emanou dos éons que estão no Pleroma, mas foi concebido pela Mãe que estava fora dele e se lembrava dos poderes superiores, mas não sem alguma sombra. Como o Cristo era masculino, tirou de si mesmo essa sombra e voltou para o Pleroma. A Mãe, então, deixada na sombra e esvaziada da substância pneumática, gerou outro filho, o Demiurgo, onipotente senhor sobre todas as coisas submetidas a ele. Juntamente com ele foi gerado um Arconte da esquerda, como no sistema daqueles falsamente chamados "gnósticos".
>
> Quanto a Jesus, à vezes foi dito que ele emanou de Theletos, o éon que se separou da Mãe e se reuniu com os outros, às vezes por Cristo, aquele que retornou ao Pleroma, e, às vezes, por Homem e Igreja. E Espírito Santo foi emitido pela Verdade para julgar e fecundar os éons, entrando invisivelmente neles, e por meio dele os éons produziram frutos de verdade. Isso é o que ensina Valentino.[9]

Podemos muito bem dizer, juntamente com Ireneu: "Ah! ah! eh! eh".[10]

Outra ameaça é Marcião, que, com base em um dualismo lei-evangelho que encontrou em Paulo, dizia haver dois deuses, o criador Deus identificado pela justiça, e o outro pelo amor. Ao fazê-lo, Marcião separou radicalmente o AT do NT. Uma vez que o AT estava repleto de lei e de justiça, não havia nele lugar para o cristão. A maior parte do NT não era muito melhor. Somente as cartas de Paulo tinham utilidade, juntamente com Lucas e Atos (escrito pelo companheiro de Paulo, Lucas), uma vez que ele havia se desembaraçado das superstições judaicas.[11] Tanto Marcião quanto os gnósticos, de maneiras diferentes, mantiveram o ser supremo livre do contato com o mundo. Os dois separaram claramente Jesus Cristo do criador e, por sua vez, do Deus supremo. Era indiscutível a ameaça que representavam para o evangelho cristão.

Ao combatê-los, Ireneu identifica o único Deus verdadeiro com o Criador do mundo, o Deus do AT, e o Pai do Logos. Ele prova a existência do Pai, do Filho e do Espírito Santo a partir de eventos da história humana. Contudo, não explica em detalhes as relações dos três, tampouco recorre ao termo *trias* usado por Teófilo.

Seus pontos principais

Há um Deus Pai, que criou *ex nihilo* (“do nada”) por meio da sua Palavra — ensino já consolidado, mas que precisava ser enfatizado novamente nesse contexto.[12] Há somente um Senhor Jesus Cristo. Os gnósticos sustentavam que o Jesus que viveu uma vida humana e sofreu era diferente do Cristo que desceu sobre ele e depois o deixou ao ascender. Em oposição a essa ideia, Ireneu identifica Jesus com o Cristo e com o Filho de Deus. O Filho de Deus nasceu de uma virgem e é idêntico ao Cristo, o Salvador.[13] Paulo não conhecia outro Cristo além daquele que nasceu, sofreu, foi sepultado e ressuscitou, e de quem ele fala como homem.[14]

Ireneu observa que a relação do Filho e do Pai é inexprimível.[15] Isaías 53.8, “E quem mencionará a sua linhagem?”, é um texto favorito dos pais

da igreja posteriores e enfatiza a impossibilidade de entender a geração do Filho pelo Pai, em oposição às alegações gnósticas de conhecimento especial. Nenhuma analogia humana é possível, porque se trata dos "mistérios inexprimíveis de Deus". Ireneu usa uma série de termos para a geração do Filho (*produção, geração, chamado, revelação*), porque a linguagem não pode explicar de maneira plena a realidade, por isso nenhuma metáfora é adequada. Os gnósticos assumiram a tarefa de descrever a formação de sua primeira geração "como se tivessem assistido ao seu nascimento, comparando-o assim à palavra da humanidade formada pelas emanações". Na verdade, somente o Pai que gerou e o Filho que foi gerado sabem o que isso significa. O que podemos saber, e de fato sabemos, é que Deus se revelou pelo Filho, que o Filho está no Pai, e que o Filho tem o Pai em si mesmo.[16] Ireneu reflete a linguagem joanina e tenta explicar a doutrina posterior da habitação mútua das três pessoas. Em resumo, o Filho estava com o Pai desde o início e distribui a graça do Pai na história humana, na "economia" da salvação.[17]

Voltando ao tema da Criação, tão fundamental nesse contexto, Ireneu usa uma imagem forte que aponta para uma visão triádica da Criação. Ele escreve reiteradas vezes que a criação pelo Pai ocorreu por meio de suas "duas mãos". Ao aludir a Gênesis 1.26 e afirmar a criação *ex nihilo*, Deus não precisou de anjo que o ajudasse "como se ele não tivesse duas mãos. Porque com ele sempre estiveram presentes a Palavra e a Sabedoria, o Filho e o Espírito, por meio de quem e em quem, livre e espontaneamente, ele fez todas as coisas, a quem também fala dizendo: 'Façamos o homem à nossa imagem e semelhança'".[18] O Filho e o Espírito são ambos coeternos com o Pai e um com ele, porque partilham do que é exclusivamente uma obra de Deus. Portanto "o Pai planeja e dá ordens, o Filho executa e cria, enquanto o Espírito alimenta e dá o crescimento".[19]

O bispo de Lião amplia essa metáfora para a criação de Adão em particular e também para a encarnação do segundo Adão. "Porque nunca,

em tempo algum, Adão escapou das *mãos* de Deus, a quem o Pai falou dizendo: “Façamos o homem à nossa imagem, à nossa semelhança”. E por essa razão nesses últimos tempos [...] suas mãos formaram um homem vivo, para que Adão fosse criado [novamente] à imagem e semelhança de Deus”.[20] A trasladação de Enoque e de Elias segue um padrão semelhante, porque “por meio das mesmas mãos com que foram moldados no princípio, foram trasladados e elevados ao céu. Pois em Adão as mãos de Deus se habituaram a pôr ordem, a governar e a sustentar o trabalho divino, conduzindo-o e estabelecendo-o na condição em que se deleitavam”.[21] Portanto, para Ireneu, todo o trabalho de Deus na Criação, na providência e na graça é realizado por suas duas mãos, o Filho e o Espírito Santo. À primeira vista, isso parece subordinar o Filho e o Espírito a meros agentes de Deus. De fato, antes do Concílio de Niceia (325), alguma forma de subordinação é endêmica. Na maior parte dos casos, porém, a subordinação está claramente no âmbito do ser divino. Portanto, para Ireneu, as duas mãos não são externas a Deus. Elas são inequivocamente divinas, sempre com o Pai. Há apenas um Deus, enquanto o Filho “estava sempre com o Pai; e [...] o Espírito estava presente com ele, antes de toda a criação”.[22] O Pai, porém, tem o primeiro lugar, e a salvação focaliza a união com ele.[23]

Ireneu não analisa detalhadamente as relações do Filho e do Espírito com o Pai nem a preexistência deles.[24] No entanto, o fato é que ele dá os primeiros passos, e no ponto geralmente considerado o melhor para começar, no Jordão — com o batismo de Jesus. Ali o Espírito Santo desce como uma pomba sobre Jesus. Ao receber o Espírito como dádiva do Pai, Jesus o derrama sobre seus seguidores, enviando o Espírito sobre toda a terra.[25] Séculos antes da controvérsia sobre a cláusula *filioque*, Ireneu diz de maneira irrefletida que o Pai concede o Espírito ao Filho, e este, então, derrama o Espírito sobre seu povo como dádiva. De nossa parte, recebemos pelo Espírito a imagem do Pai e do Filho. A unção de Jesus no Jordão revela a tríade, porque vemos aquele que unge (o Pai); o Filho, que é

ungido pelo Espírito; e o Espírito, que é a unção.[26] Ireneu fundamenta sua visão triádica de Deus na Bíblia e na história da redenção, em contraste com as especulações teosóficas bizarras dos gnósticos.

De fato, Ireneu prepara o caminho para uma perspectiva totalmente trinitária de todas as relações de Deus com o mundo. “O Pai gera a criação e sua própria Palavra simultaneamente, e a Palavra gerada pelo Pai concede o Espírito a todos, de acordo com a vontade do Pai”. O Pai está acima de tudo e é o cabeça de Cristo, a Palavra a tudo permeia e é o cabeça da igreja, enquanto o Espírito está em todos nós e é a água viva que o Senhor concede a todos os que de forma correta creem nele e o amam. O Criador do mundo é a Palavra de Deus, nosso Senhor, “que, nos últimos tempos, se fez homem, existindo no mundo, e que, de uma maneira invisível, contém todas as coisas criadas e é inerente a toda a criação, uma vez que a Palavra de Deus governa e ordena todas as coisas”.[27]

Há um padrão triádico também em nossa salvação, porque no reino dos céus veremos a Deus “de modo paternal [...] em que o Espírito prepara verdadeiramente o homem no Filho de Deus, e o Filho o conduz ao Pai, enquanto o Pai, de igual modo, confere [a ele] a ausência de corrupção para a vida eterna”.[28] A salvação é vida, e essa vida é encontrada “na comunhão com Deus; porém comunhão com Deus é conhecer a Deus e desfrutar de sua bondade”. Ao nutrir em nós o seu Espírito, podemos ver a Deus, porque a santificação está no âmago da obra do Espírito.[29] Desse modo, Deus se revela a nós, “porque Deus, o Pai, se manifestou [...] o Espírito de fato estava operando, e o Filho ministrando, enquanto o Pai aprovava, e a salvação do homem se realizava”.[30] Há um derramamento da graça do Pai pelo Filho para o Espírito, com um movimento reverso em nós do Espírito por intermédio do Filho para o Pai.[31] Bobrinskoy aponta corretamente para o trinitarismo dominante de Ireneu na forma como entende a salvação.[32]

Esse padrão trinitário na salvação está integralmente associado à história humana, uma vez que Jesus, o Filho encarnado, recapitula e corrige a

história de Adão, culminando com a cruz. Essa famosa teoria da recapitulação está de forma permanente ligada a Ireneu. A Palavra de Deus se tornou homem, e o Filho de Deus se tornou o Filho do Homem, “de modo que aquilo que foi perdido em Adão [...] recuperássemos em Jesus Cristo”,[33] “para que o homem, ao ser envolvido pela Palavra e receber a adoção, se tornasse o Filho de Deus”. Por meio da união com aquele que é incorruptível e imortal alcançamos a imortalidade e a incorruptibilidade .[34]O Filho de Deus, nosso Senhor, a Palavra do Pai, o Filho do Homem, corrigiu a desobediência de Adão pelo madeiro, por meio de sua obediência nesse madeiro, ascendendo depois às alturas, “oferecendo ao Pai e confiando a ele a natureza humana que havia sido encontrada, produzindo em sua própria pessoa as primícias da ressurreição do homem; para que, assim como o Cabeça ressurgiu dos mortos, também ressurjam as partes restantes do corpo”.[35] A encarnação faz parte da salvação.[36] Para isso, ao contrário do que diziam os gnósticos, Jesus verdadeiramente sofreu na cruz.[37]

Sua contribuição

Ireneu responde a cada um dos pontos levantados por seus adversários. Ele enfatiza a unicidade de Deus. A Palavra e a Sabedoria, o Filho e o Espírito, são Deus em sua plenitude, mas de modo algum isso deprecia a unidade divina. Eles trabalham em comunhão e harmonia na Criação, na providência e na salvação, porque existem um no outro antes da criação. Deus tem contato direto com toda a criação. Ele a trouxe à existência de forma imediata — e não por meio de um conjunto de intermediários. Deus é distinto de sua criação, mas não está separado dela. Ireneu se opõe ao dualismo ontológico.

Ele fundamenta essa visão triádica de Deus com firmeza na Bíblia e na história da salvação, em contraste com a especulação filosófica de seus oponentes. De acordo com Ireneu, essas questões afetam diretamente nossa

salvação. Essa clara visão triádica de Deus, da eternidade divina e da história do homem, intimamente ligada pela obra de Deus, é uma contribuição clara e duradoura à teologia.

Além disso, Ireneu toma alguns passos hesitantes ao examinar as relações do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Mais uma vez, ele o faz da perspectiva bíblica, em suas reflexões sobre o batismo de Jesus. O Pai concede o Espírito ao Filho, que o comunica ao seu povo.

Tertuliano (c. 160-220)

Essa ênfase no Deus único poderia levar a uma de três direções. Em primeiro lugar, poderia levar a uma doutrina da Trindade. Se essa não fosse a conclusão, poderia levar, em segundo lugar, ao entendimento de que Cristo e o Espírito Santo têm um status inferior, subordinado a Deus, como se fossem seres intermediários (*subordinacionismo*). Contudo, se Cristo fosse inferior a Deus, não poderia nos salvar e suas alegações de ser um com o Pai seriam falsas. Em terceiro lugar, se o Filho e o Espírito recebessem *status* divino, seriam simplesmente manifestações temporárias do Deus único, e não distinções pessoais eternas do único ser divino (*modalismo*). Nesse caso, a revelação de Deus na história humana como Pai, Filho e Espírito Santo não refletiria com precisão quem Deus é em si mesmo e não teríamos assim o conhecimento verdadeiro de Deus.

Tertuliano, um leigo, que já se acreditou ser advogado e convertido à seita montanista, se opôs ao erro do modalismo em seu tratado *Contra Práxeas*.[38] Não sabemos nada sobre Práxeas fora dessa obra. Sabemos que ele enfatizou que Deus é um e que Pai, Filho e Espírito Santo são idênticos e não eternamente distintos. Esse era um modalismo mais que evidente. Tertuliano concentra suas energias na afirmação das distinções entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Ele resume a doutrina católica da Trindade conforme formulada por volta de 210-215 d.C. Há somente um Deus. Nisso a igreja concorda com Práxeas. Contudo, esse Deus único tem um Filho, "sua Palavra, que procedeu dele mesmo (*qui ex ipso processerit*), através de quem todas as coisas foram criadas". Ele foi enviado pelo Pai à virgem e nasceu dela, portanto, é homem e Deus. Tertuliano apresenta uma declaração de fé semelhante a do Credo dos Apóstolos, incluindo a crença "no Paráclito, o santificador da fé daqueles que creem no Pai, no Filho e no Espírito Santo". Essa regra de fé é originária "dos primórdios do evangelho". A heresia de Práxeas supõe que se crê no Deus único dizendo-se apenas que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são idênticos. A fé cristã, ao contrário, diz que a unidade de Deus é uma Trindade (Tertuliano foi o primeiro a usar o termo *trinitas*). Os três são três "não em condição, mas em grau; não em substância, mas na forma; não em poder, mas no aspecto; ainda assim, são uma única substância (*unius autem substantiae*), uma condição e um poder, na medida em que é um Deus".[39] Essa declaração é de enorme interesse sob vários ângulos. Ela revela o que se acreditava no início do século 3. Além disso, Tertuliano cria um novo vocabulário, um legado duradouro para a igreja ocidental. Termos como *Trindade*, *pessoa* e *substância* orientarão o debate de modo permanente.

Ele passa imediatamente para a argumentação. O Deus único existe em três pessoas distintas. Os nomes *Pai*, *Filho* e *Espírito Santo* não são códigos que se referem ao Deus único em disfarces distintos, mas, sim, distinções reais e eternas. Essa Trindade não subverte a monarquia (governo de um só). "Quanto à ordem numérica e à distribuição da Trindade, eles [seus oponentes] interpretam como uma divisão da Unidade; no entanto, a Unidade de onde deriva a Trindade está tão longe de ser destruída que, na verdade, é apoiada por ela". Nem mesmo o termo *monarquia* impede o soberano de ter um filho por meio de quaisquer agentes que escolha. Se o monarca tem um filho, e o governo é partilhado, continua a ser uma

monarquia, uma vez que os dois são inseparáveis. No caso de Deus, o Filho e o Espírito estão de tal forma unidos ao Pai em sua substância (*tam consortibus substitantiae Patris*) que sua monarquia não pode ser derrubada.[40] A monarquia é preservada no Filho, uma vez que lhe foi confiada pelo Pai. Isso também se aplica ao terceiro grau na divindade, já que o Espírito procede do Pai por intermédio do Filho.[41]

Tertuliano vê aqui uma ordem entre as pessoas (ele é o primeiro a usar o termo *persona*, referindo-se com isso a um indivíduo concreto, e não à máscara de um ator conforme o uso secular anterior):[42] primeira, segunda e terceira. O Filho é segundo em relação ao Pai, ao passo que o Espírito é terceiro em relação a Deus e ao Filho.[43] Isso nos leva a imaginar até que ponto Tertuliano, ao combater o modalismo, não estaria se voltando para o subordinacionismo, em que o Filho e o Espírito são inferiores ao Pai. Ele deixa essa possibilidade implícita quando analisa de que modo, antes que todas as coisas fossem criadas, Deus estava só — contudo, não estava sozinho, porque tinha consigo a razão (*ratio*), a qual tinha em si mesmo, seu próprio pensamento, o que os gregos chamam de *logos*. Tecnicamente, diz Tertuliano, Deus não tinha sua Palavra (*sermo*) nesse tempo, somente a razão. Deus enviou sua Palavra na Criação. Isso parece suspeito, como se a Palavra viesse à existência somente na Criação e, portanto, não fosse preexistente. Além disso, a razão era uma realidade ontológica distinta? Ela era uma pessoa ou apenas um atributo? A resposta, assim me parece, é que Tertuliano adota a distinção feita pelos apologistas entre a Palavra imanente e a Palavra emitida. A Palavra sempre foi inerente à razão, e a razão estava no interior de Deus, mas, de modo evidente, é uma pessoa apenas a partir da criação.[44] Essa ideia parece subordinacionista — e é provável que seja. No restante da obra, Tertuliano insiste nas distinções pessoais reais dos três, e diz que todos os três partilham plenamente do ser único de Deus. Contudo, ao mesmo tempo que são inseparáveis e indivisíveis, são de igual modo primeiro, segundo e terceiro, a Trindade "que flui do alto do Pai".[45]

Ele prova a distinção do Pai e do Filho com base em seus nomes diferentes,[46] e com base em uma série de passagens do AT (Salmos, Isaías, Gn 1.26) em que há uma pluralidade de pessoas, mas apenas uma substância.[47] A solução para Tertuliano é "outra [...] fundamentada na personalidade, e não na substância — mediante a distinção, não a divisão".[48] O Pai é invisível, mas o Filho se tornou visível, não apenas durante sua vida encarnada, mas também no AT.[49] Essa distinção explícita entre Pai e Filho constitui ainda assim uma união indivisível e inseparável, pois é preciso considerar que o Filho está no Pai, mesmo quando não é nomeado especificamente.[50] No NT, o Pai e o Filho são distintos, porém iguais e unidos, em uma clara união na qual o Pai se torna visível nas obras poderosas do Filho.[51] De igual modo, o Espírito Santo é distinto do Pai e do Filho em sua existência pessoal, embora seja único e inseparável no ser divino.[52]

As conclusões de Tertuliano podem ser mais bem resumidas em suas próprias palavras, quando ele explica as palavras de Jesus "Eu e o Pai somos um", em João 10.30:

> Aqui, portanto, eles se posicionam muito obstinados, aliás, muito cegos, para ver em primeiro lugar que há nessa passagem uma indicação de Dois Seres — "*eu e meu Pai*"; depois, temos um predicado no plural, "*somos*", que não se aplica a uma pessoa apenas; e, por último, [o predicado termina em um substantivo abstrato, e não pessoal] — "somos uma *coisa*" [*Unum*], e não "uma pessoa" [*Unus*]. Porque, se ele tivesse dito "uma Pessoa", teria proporcionado algum apoio à opinião deles. *Unus*, sem dúvida, indica um número no singular; porém [aqui temos um caso em que] "Dois" ainda são o sujeito do gênero masculino. Por isso, ele diz *Unum*, um termo neutro, que não implica singularidade de número, mas unidade de essência, semelhança, união, afeição da parte do Pai, que ama o Filho, e submissão da parte do Filho, que obedece à vontade do Pai. Quando ele diz "Eu e meu Pai somos um" *em essência* — *Unum* — ele mostra que há Dois, a quem coloca em igualdade e une em um só.[53]

As contribuições de Tertuliano são claras e importantes. Ao ser o primeiro a usar *trinitas* e *persona*, ele estabeleceu a agenda da igreja ocidental, e só foi superado quando apareceu Agostinho. Sem dúvida, Tertuliano está à frente

do seu tempo. Ao escrever que o Filho é da mesma substância que o Pai (*de substantia Patris*) e que o Espírito Santo foi enviado pelo Pai por intermédio do Filho (*a Patre per filium*), ele cria a fraseologia desenvolvida posteriormente para analisar as relações entre os três.[54] De modo especial, ao demonstrar as distinções pessoais reais na Trindade, Tertuliano ergue uma barreira contra o modalismo.

No entanto, Tertuliano tem também pontos fracos importantes. Há, conforme observamos, uma tensão subordinacionista. A Palavra veio à existência na criação? A Palavra era pessoalmente coeterna com o Pai? Essas são questões em aberto. Ele parece acreditar que o Filho é uma derivação ou uma porção da substância do Pai, sendo o Pai o todo, embora não queira dizer que a substância do Pai esteja dividida, pois ela é inseparavelmente uma.[55] Essa tendência é exacerbada por seu imaginário das relações intratrinitárias. O Filho emana do Pai como um raio de luz do sol, em que o Espírito é como ápice do feixe de luz. Os três podem ser comparados a uma raiz, um rebento, e seu fruto, ou a uma fonte, um rio e a um canal de irrigação. Em cada caso, o que procede é secundário àquilo de onde procede, embora inseparavelmente a ele ligado.[56] No entanto, não é raro encontrar algum tipo de subordinacionismo antes de Niceia, que só ocorreria um século depois. Para Tertuliano, essas relações se referem a questões do interior da divindade, sem nenhuma implicação de inferioridade de status — nem de origem nem de alguma desigualdade do ser. Contudo, não há ainda conceitos que possam resolver essa questão. Entretanto, as deficiências da especulação sobre o Logos e o tema da monarquia são claras, porque trazem consigo uma tendência à subordinação e ao modalismo, respectivamente.[57]

Orígenes (185-254)

Orígenes, de modo diferente Tertuliano, é um teólogo oriental que escreve em grego, e não em latim. Infelizmente, a maior parte da sua obra foi destruída, por isso dependemos em grande medida de traduções em latim um tanto questionáveis feitas por seu discípulo Rufino. Orígenes também é um personagem extremamente controverso, e não é de hoje que muitos acham que ele flerta com a heresia, embora nos últimos tempos tenha desfrutado de uma reabilitação póstuma.[58] Ele escreve sobre a Trindade em boa parte em sua principal obra sistemática, *Tratado sobre os princípios*, contrária ao modalismo, ao adocionismo e ao docetismo gnóstico.[59] De modo especial, o antigo dualismo marcionita do AT e do NT ainda persiste, separando o justo Deus criador do AT, de um lado, do Deus bondoso e Pai de Jesus Cristo, de outro. Orígenes responde afirmando que existe apenas um Deus, que criou todas as coisas a partir do nada, apareceu aos santos do AT, prometeu por meio dos profetas enviar seu Filho e, no tempo devido, o enviou. No prefácio, ele resume o ensino apostólico.[60]

A geração eterna do Filho

O elemento mais notável — e controverso — do trinitarismo de Orígenes é sua doutrina da geração eterna do Filho pelo Pai. Não é uma ideia totalmente nova, porque, conforme analisamos, Ireneu também a ensina. Contudo, ela é fundamental para a visão que Orígenes tem da relação entre o Pai e o Filho.[61] Ele chama o Filho de *Sabedoria*. Com isso Orígenes não quer dizer que ele seja impessoal. Antes, ele argumenta que Deus Pai jamais existiu sem sua Sabedoria, a qual sempre foi uma *hypostasis* ou *substantia* (“substância”). “Portanto, sempre sustentamos que Deus é o Pai de seu Filho unigênito, que realmente foi gerado por ele e dele deriva o que é, mas sem qualquer início, não apenas do tipo que possa ser medido por alguma divisão do tempo, mas até mesmo aquele que apenas a mente pode contemplar em seu interior [...] Portanto, é preciso que creiamos que a Sabedoria foi gerada antes de qualquer início que possa ser compreendido

ou manifesto".[62] Essa geração é incomparável, porque a geração humana é bem diferente. Ela não ocorre por algum ato externo, mas de acordo com a natureza divina,[63] eternamente — não no tempo —, sem outro começo que não em Deus. Não há um momento em que o Filho não exista ou o Pai não tenha a companhia do Filho.[64] Desse modo, o Filho se opõe a todas as criaturas, as quais têm um começo como consequência de um ato da vontade do Pai. Portanto, a geração do Filho é contínua, em que o Pai comunica sua divindade ao Filho em todo momento.[65]

Aqui, Orígenes se depara com um enigma e o evita. Ele diz que isso ocorre pela vontade do Pai.[66] Nesse ponto ele se distancia das especulações gnósticas, nas quais a natureza divina foi dividida em partes por uma série de emanações, e também da necessidade de limitar Deus, em que a geração do Filho ocorreria de acordo com a natureza. Se assim fosse, ele seria inferior a Deus, sujeito a uma força superior sobre a qual não teria controle algum. Portanto, Orígenes parece sugerir que a geração do Filho é um ato livre da vontade do Pai. Contudo, se a geração fosse totalmente livre, o Filho poderia não ter existido e estaria na mesma categoria das criaturas. Isso também implicaria uma dualidade de vontades em Deus ou que o Filho seria, de algum modo, inferior ao Pai, ou ambas as coisas. Orígenes tinha de equilibrar esses dois polos, vontade e natureza, já que um deles poderia subverter sua intenção central. Como ele evita o dilema? Nesse ponto, a natureza *eterna* da geração é fundamental. Ela estabelece a relação entre o Pai e o Filho totalmente fora do reino dos fenômenos relacionados às criaturas, além da comparação ou da analogia, evitando dessa forma o problema lógico que, do contrário, derrubaria todo o argumento. Assim, ele pode dizer que o Filho é gerado pela bondade do Pai em contrapeso à vontade do Pai. É um ato de liberdade divina do tipo que jamais poderia deixar de existir, porque origina-se da bondade *essencial* do Pai (da bondade do ser do Pai), e não de bondade *acidental* (uma bondade derivativa ou que poderia não existir).[67] Entretanto, com a ideia de que em

parte a geração é um ato da vontade, Orígenes abriu as portas para dificuldades futuras.

Em seguida, o Filho é a imagem do Pai. Para Orígenes, isso significa que o Pai e o Filho têm unidade de natureza (aquilo em que se parecem) e de substância (o que são de fato). O Filho (como Deus) é a imagem invisível do Pai invisível, a glória de sua luz, iluminando toda a criação. Os corpos têm a propriedade da visibilidade, os seres dotados de intelecto são capazes de conhecer, portanto o Pai e o Filho, uma vez que não são materiais, são invisíveis e não veem um ao outro, mas se conhecem mutuamente. Contudo, vemos a luz divina do Pai no Filho encarnado, porque ele é a imagem perfeita em nosso nível da grandeza da divindade.[68] Toda a doutrina de Deus elaborada por Orígenes focaliza a relação eterna Pai-Filho.[69]

O Pai e o Filho têm unidade de natureza e de substância[70] e partilham de uma e mesma onipotência,[71] porque não há dessemelhança alguma entre eles.[72] Além disso, o Filho está no Pai e o Pai está no Filho. Ele aponta na direção do desenvolvimento posterior da doutrina da mútua habitação interna das três pessoas em um ser divino.[73]

O que Orígenes diz sobre o Filho se aplica também, *mutatis mutandis*, ao Espírito Santo. Ele não encontra evidência alguma na Sagrada Escritura de que o Espírito foi criado.[74] Há uma ordem distinta no nosso conhecimento de Deus, porque ela ocorre pela revelação do Filho pelo Espírito Santo. Assim como “só o Filho conhece o Pai e o revela a quem quiser, assim também o Espírito Santo sonda as coisas profundas de Deus e o revela a quem ele quiser”. O Espírito, porém, não sabe por revelação do Filho, caso contrário, passaria de um estado de ignorância para outro de conhecimento. Antes, ele é um dos membros da Trindade.[75] Por isso, alcançamos a salvação unicamente com a cooperação da Trindade, e essa também é a razão de não podermos nos tornar partícipes do Pai ou do Filho sem o Espírito Santo. Enquanto o Pai e o Filho trabalham tanto na criação

animada quanto na inanimada, nos santos e nos pecadores, o Espírito opera somente naquelas pessoas “que estão se voltando para uma vida melhor”.[76] Assim, o Espírito Santo está eternamente na Trindade, e nada na Trindade pode ser chamado de superior ou inferior. Este ponto é importante, porque mostra que, para Orígenes, a geração eterna do Filho e também a posição do Espírito não afetam o lugar de nenhum dos dois na Trindade nem diminuem seu status. Essas diferenças em sua obra — o que serão chamadas posteriormente de *apropriações* — não afetam de modo algum seu status. Não há diferença na Trindade, “mas aquilo que é chamado de dom do Espírito se torna conhecido pelo Filho e realizado por Deus Pai”.[77] Em resumo, o Pai traz todas as coisas à existência, o Filho concede uma natureza racional às suas criaturas, enquanto nós, ao partilharmos do Espírito, somos santificados, purificados da impureza e da ignorância. A Criação, a providência e a salvação são todas obras da Trindade em conjunto. “Desse modo, portanto, pela renovação da obra incessante do Pai, Filho e Espírito Santo em nós, em seus vários estágios de progresso, seremos capazes de, em algum momento do futuro, embora com dificuldade, contemplar a vida santa e bendita”.[78]

Questões principais

Orígenes é com frequência classificado como subordinacionista.[79] Geralmente afirma-se que sua doutrina da geração eterna, à parte de sua natureza supostamente especulativa, torna o Filho secundário ao Pai. Além disso, ele não reflete extensamente sobre o Espírito Santo, o que corresponderia a colocá-lo em um status inferior. Partes do prefácio de *Tratado sobre os princípios* respalda essa acusação. Repetindo o ensino católico, ele diz que não está claro se o Espírito é “nascido ou não nascido” (*natus an innatus*). Contudo, nesse mesmo prefácio, ele diz também que o Espírito recebe a mesma honra e dignidade que recebem o Pai e o Filho. Chamamos a atenção para sua insistência de que não há ninguém superior

ou inferior na Trindade nem evidência bíblica de que o Espírito tenha sido criado. Isso é uma subordinação de *glória*, uma vez que o Pai é o *Pai* do Filho e do Espírito. Embora ele use o verbo *egeneto* (“criou” ou “fez”) ao comentar João 1.3, isso não pode ser usado em apoio à tese de que considera o Espírito uma criatura, porque até o Concílio de Niceia, em 325, os verbos *ginomai* (“fazer”) e *gennao* (“gerar”) juntamente com seus derivativos com um *-n* ou dois eram usados de forma intercambiável. Crouzel ressalta que Orígenes usa *subsistentia* (“um ser individual”) para o Espírito, uma vez que não havia outros termos disponíveis na época, o que indica claramente seu *status* de pessoa.[80] Orígenes escreve relativamente pouco sobre o Espírito Santo porque vive no início do século 3. Somente em 360 a igreja foi chamada a expor e a defender a posição e a obra do Espírito. Veremos como Atanásio, Basílio e outros também se dedicaram à mesma tarefa, mas não havia, até então, chamado algum para uma reflexão detalhada sobre a terceira pessoa. A doutrina se desenvolve, porque somos criaturas da história. Nesse caso, o desenvolvimento ocorre no futuro. Apesar disso, há o suficiente para se observar a ortodoxia básica de Orígenes.[81] Ayres concorda que não é razoável dizer que Orígenes fosse subordinacionista.[82]

No entanto, Orígenes é um teólogo inquiridor, que propõe ideias para consideração e debate, bem como para o ensino oficial. Ele tem um fio de pensamento claro em que o Filho deriva sua divindade do Pai. Segue-se que há uma hierarquia na Trindade vista na ação do Pai em toda a criação, enquanto o Filho e o Espírito se limitam a agir no meio de criaturas racionais e dos santos, respectivamente. Nem o Filho nem o Espírito são *autotheos* (“Deus de si mesmos”), uma vez que partilham da divindade do Pai por derivação.[83] De fato, em uma passagem famosa Orígenes observa que, embora o Filho e o Espírito Santo sejam superiores às criaturas, o Pai os supera em grau ainda maior. No entanto, Orígenes diz que o Filho e o Espírito têm a mesma glória do Pai.[84] Mais uma vez, embora diga que o

Filho foi criado (em um fragmento cuidadosamente preservado por seus inimigos!), ele afirma também que o Filho jamais foi não existente.[85] J. Rebecca Lyman conclui que, embora "sua insistência sobre a unicidade e a eternidade da relação do Pai, Filho e Espírito exclua o subordinacionismo extremo que por vezes lhe é atribuído, o âmago de sua unidade continua a ser a relação com o Pai, fonte da existência."[86] A ambiguidade de Orígenes, ocasionada por sua inclinação a reagir prontamente, criará problemas para o Oriente no século seguinte. A ênfase na subordinação do Filho e do Espírito levará à negação da divindade (arianos e *pneumatomachii*), enquanto a afirmação da divindade nesse contexto produzirá alegações de triteísmo (que serão refutadas por Gregório de Nissa).

Em defesa de Orígenes, pode-se dizer que ele não equipara a derivação de substância com inferioridade. Isso viria depois. Nos dias de Orígenes, também não havia uma clara distinção entre derivação e criação. Reinava a confusão sobre os sentidos de *criado* (*genetos*) e *não criado* (*agenetos*). Nesse pântano linguístico e conceitual, Orígenes faz uma distinção fundamental entre Deus não criado (*agenetos*), aplicável às três pessoas, e Deus não gerado (*agennetos*), aplicável exclusivamente ao Pai. Além dessa semelhança verbal próxima, outro problema é que o gnosticismo e boa parte do pensamento grego consideravam iguais a criação e a geração — daí o sistema de emanações de Valentino. Em contraste, Orígenes as distingue, permitindo que a geração do Filho seja entendida na esfera da divindade, abrindo caminho, assim, para uma maior clareza no século seguinte por meio de Atanásio. Widdicombe observa que o objetivo de Orígenes é enfatizar a existência individual real do Filho e também sua participação na natureza divina do Pai. Seu objetivo é manter o equilíbrio entre essas duas ideias fundamentais.[87]

Será que Orígenes foi um precursor de Ário? Esse personagem solene aparecerá no próximo capítulo, portanto é melhor deixar a resposta para mais tarde. Orígenes, porém, usa uma frase que Ário e seus amigos

contestam abertamente e os ortodoxos afirmam com veemência. A frase "não houve tempo em que ele não existisse" sustenta que o Filho não veio a existir em algum momento, porque ele sempre existiu e sempre existirá. Suas relações com o Pai são eternas no contexto da Trindade não dividida. Esse é o ponto fundamental que Ário negará, porque ele considerava o Filho de natureza distinta do Pai.[88]

Vocabulário essencial

adocionismo
docetismo
dualismo
emanações
filioque
geração
gerado/não gerado
gnosticismo
modalismo
relações
subordinacionismo

Para reflexão

1. Em que medida os problemas intimamente relacionados do modalismo e do subordinacionismo constituem uma realidade persistente?
2. Por que deveríamos levar em conta a situação histórica dos autores do século 3 ao examinar sua teologia?

Sugestão de leitura

John Behr, *The way to Nicaea*
(Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2001).

---

[1] Justin, *Apology*, 1.61, 65; *PG*, 6:419-22, 427-8 [publicado em português por Paulus sob o título *I e II Apologias*]. Veja *Didache*, 7.1-3 [publicado em português por Paulus como parte do volume *Padres apostólicos*].

[2] Ignatius, *To the Ephesians*, p. 9; *To the Magnesians*, p. 13; *PG*, 5:739-42, 671-4 [publicado em português por Paulus como parte do volume *Padres apostólicos*].

[3] Ignatius, *To the Magnesians*, 6.1; 7.2.

[4] J. N. D. Kelly, *Early Christian doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1968), p. 95-101 [publicado em português por Vida Nova sob o título *Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã*].

[5] Ibidem, p. 100-1.

[6] Theophilus of Antioch, *To Autolycus*, 2.10 [publicado em português por Paulus como parte do volume *Padres apologetas*]; *PG*, 6:1064.

[7] Theophilus of Antioch, *Autolycus*, 2.15; *PG*, 6:1071.

[8] Robert M. Grant, *Irenaeus of Lyons* (London: Routledge, 1997); A. Benoit, *Saint Irénée: introduction à l'étude de son théologie* (Paris: Presses Universitaires, 1960); J. Fantino, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire* (Paris: Cerf, 1994); John Lawson, *The biblical theology of St. Irenaeus* (London: Epworth, 1948).

[9] Irenaeus, *Against heresies*, 1.11.1 [publicado em português por Paulus sob o título *Contra as heresias*], tradução para o inglês de Grant, p. 72-3; *PG*, 7:559-64.

[10] Irenaeus, *Heresies*, 1.11.4; *PG*, 7:565-6.

[11] Adolf von Harnack, *Marcion: The Gospel of the alien God*, tradução para o inglês de John E. Steely (Durham: Labyrinth, 1990).

[12] Irenaeus, *Heresies*, 2.2.4; 3.16.6; 4.20.2; *PG*, 7:714-5,925-6,1032-3.

[13] Ibidem, 3.16.2; *PG*, 7:921-22.

[14] Ibidem, 3.18.3. Veja também ibidem, 3.16.6-8; *PG*, 7:933-4,925-7.

[15] Ibidem, 2.28.5-6; *PG*, 7:808-9; Irenaeus, *The demonstration of the apostolic preaching*, 47 [publicado em português por Paulus sob o título *Demonstração da pregação apostólica*].

[16] Ibidem, 3.6.2; *PG*, 7:861.

[17] Ibidem, 4.20.7; *PG*, 7:1037.

[18] Ibidem, 4.20.1; *PG*, 7:1032.

[19] Ibidem, 4.38.3; *PG*, 7:1107-8.

[20] Ibidem, 5.1.3; *PG*, 7:1123.

[21] Ibidem, 5.5.1; *PG*, 7:1134-5.

[22] Ibidem, 4.20.2-4; *PG*, 7:1032-4; Ireneu, *Demonstration*, p. 5.

[23] Basil Studer, *Trinity and incarnation: the faith of the early Church*, edição de Andrew Louth, tradução para o inglês de Matthias Westerhoff (Collegeville: Liturgical, 1993), p. 64.

[24] Boris Bobrinskoy, *The mystery of the Trinity: trinitarian experience and vision in the biblical and patristic tradition*, tradução para o inglês de Anthony P. Gythiel (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1999), p. 204; Studer, *Trinity*, p. 62.

[25] Irenaeus, *Heresies*, 3.17.1-3; *PG*, 7:929-31.

[26] Ibidem, 3.18.2-3; *PG*, 7:932-4.

[27] Ibidem, 5.18.1-3; *PG*, 7:1172-5.

[28] Ibidem, 4.20.5; *PG*, 7:1034-6.

[29] Ibidem, 5.18.2; *PG*, 7:1173-4.

[30] Ibidem, 4.20.5-6; *PG*, 7:1034-7; Irenaeus, *Demonstration*, p. 6.

[31] Ibidem, 3.17.1-2; 4.20.5; 4.33.7; 5.18.2; 5.36.2; *PG*, 7:929-30,1034-6,1076-7,1173-4,1223-4; Irenaeus, *Demonstration*, 5s.

[32] Bobrinskoy, *Mystery*, p. 204.

[33] Irenaeus, *Heresies*, 3.18.1; *PG*, 7:932.

[34] Ibidem, 3.19.1. Veja ibidem., 3.18.7; *PG*, 7:937-40.

[35] Ibidem, 3.19.3. Veja também ibidem, 5.14.2; 5.21.1-2; *PG*, 7:941,1161-2,1177-8.

[36] Ibidem, 3.19.1-3; *PG*, 7:938-41.

[37] Ibidem, 3.18.4-5; *PG*, 7:934-6.

[38] Tertullian, *On modesty*, p. 21 (também com um breve resumo da Trindade); Benjamin Breckinridge Warfield, "Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of the Trinity", in: *Studies in Tertullian and Augustine* (New York: Oxford University Press, 1930), p. 1-109; Kelly, *Doctrines*, p. 110-5; J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien* (Paris: Aubier, 1966).

[39] Tertullian, *Against Praxeas*, p. 2; *PL*, 2:180. Christopher Stead, *Divine substance* (Oxford: Clarendon, 1977), p. 203, argumenta que Tertuliano, nessa obra, relaciona *substantia* com *spiritus* para a essência divina composta de espírito.

[40] Ibidem, p. 3; *PL*, 2:181. Warfield, *Tertullian and Augustine*, p. 77-9, diz que Tertuliano usa essa famosa analogia para dizer que as distinções pessoais penetram a própria divindade, "um reconhecimento da base ontológica [...] para essa Trindade manifesta".

[41] Ibidem, 4; *PL*, 2:182-3.

[42] G. L. Prestige, *Fathers and heretics* (London: SPCK, 1940), p. 84; Roy Kearsley, *Tertullian's theology of divine power* (Carlisle: Paternoster, 1998), p. 135-8.

[43] Tertullian, *Praxeas*, p. 7-8; *PL*, 2:184-7.

[44] Ibidem, p. 5; Kelly, *Doctrines*, p. 112-5.

[45] "Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens". Ibidem, p. 8; *PL*, 2:187.

[46] Ibidem, p. 10; *PL*, 2:188-9.

[47] Ibidem, p. 12-3; *PL*, 2:191-4.

[48] Ibidem, p. 12; *PL*, 2:191-2.

[49] Ibidem, p. 16; *PL*, 2:198-9.

[50] Ibidem, p. 18; *PL*, 2:200-1.

[51] Ibidem, p. 21-5; *PL*, 2:203-12.

[52] Ibidem, p. 25; *PL*, 2:211-2.

[53] Ibidem, p. 22; *PL*, 2:207.

[54] Ibidem, p. 4; *PL*, 2:182-3.

[55] "Pater enim tota substantia est: (b) Filius vero derivatio totius et portio". Tertullian, *Praxeas*, p. 9; *PL*, 2:187; veja Kelly, *Doctrines*, p. 114; Johannes Quasten, *The Ante-Nicene literature after Irenaeus*, in: *Patrology*, vol. 2 (Westminster: Christian Classics, 1992), p. 326; J. Moingt, "Le problème de Dieu unique chez Tertullian", *RevSR* 44, 4 (1970): 337-62; Bertrand de Margerie, *The Christian Trinity in history*, tradução para o inglês de Edmund J. Fortman (Petersham: St. Bede's Publications, 1982), p. 82-3.

[56] Tertullian, *Praxeas*, p. 8; *PL*, 2:186-7.

[57] Warfield, *Tertullian and Augustine*, p. 88-109; Kearsley, *Tertullian*, p. 132-5.

[58] Se for possível desfrutar de tal coisa!

[59] Charles Kannengiesser, "Divine Trinity and the structure of *Peri Archon*", in: Charles Kannengiesser, org., *Origen of Alexandria: his world and his legacy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), p. 231-49, o descreve como "a maior realização de Orígenes como teólogo" e como "uma categoria dominante na visão de Orígenes". Studer, *Trinity*, p. 79, por sua vez, adverte que se trata de obra antiga preservada apenas parcialmente na tradução latina de Rufino, um seguidor.

[60] Origen, *On first principles*, prefácio [publicado em português por Paulus sob o título *Tratado sobre os princípios*]; *PG*, 11:115-21.

[61] Peter Widdicombe, *The fatherhood of God from Origen to Athanasius* (Oxford: Clarendon, 1994), p. 90-2.

[62] Origen, *On first Principles*, 1.2.2; *PG*, 11:131.

[63] Ibidem, 1.2.4; *PG*, 11:132-3.

[64] Ibidem, 1.2.9; 1.2.11; *PG*, 137-8,142-3. Widdicombe, *Fatherhood*, p. 69-70, aponta para a geração do Filho e a correlaciona com a paternidade divina e, portanto, com o eterno.

[65] Origen, *Homilies on Jeremiah*, 9.4; *PG*, 13:356-7.

[66] Origen, *On first principles*, 1.2.6; *PG*, 11:134-5.

[67] Ibidem, 1.2.13; *PG*, 11:143-5.

[68] Ibidem, 1.2.6-8; veja ibidem, 1.1.8; *PG*, 11:134-7,128-9.

[69] Widdicombe, *Fatherhood*, p. 63-92, mas esp. p. 78.

[70] Origen, *On first principles*, 1.2.6; *PG*, 11:134-5; Kannengiesser, "Structure", p. 242.

[71] Ibidem, 1.2.10; *PG*, 11:138-42.

[72] Ibidem, 1.2.12; *PG*, 11:143.

[73] Origen, *Commentary on the Gospel of John*, 22:18; *PG*, 14:817-21.

[74] Origen, *On first principles*, 1.3.3; *PG*, 11:147-8.

[75] Ibidem, 1.3.4; *PG*, 11:148-50.

[76] Ibidem, 3.1.5; *PG*, 11:253-6

[77] Ibidem, 3.1.7; *PG*, 11:259-60.

[78] Ibidem, 3.1.8; veja também ibidem, 1.6.4; 2.2.2; *PG*, 11:261-2,169-70,187.

[79] Kelly, *Doctrines*, p. 131, escreve sobre o "subordinacionismo extremo que é integral ao esquema trinitário de Orígenes". A obra de J. Nigel Rowe, *Origen's doctrine of subordination: A study in Origen's Christology* (Berne: Peter Lang, 1987), fica prejudicada pela evidente incapacidade do autor de compreender a doutrina cristã básica.

[80] Henri Crouzel, *Origen*, tradução para o inglês de A. S. Worrall (Edinburgh: T&T Clark, 1989), p. 200.

[81] Kannengiesser, "Structure", p. 246-7, aponta para "os primeiros três princípios em uma divindade", na expectativa de ter uma análise mais extensa posteriormente em seu trabalho "estruturada por uma declaração dogmática substancial sobre a Trindade divina [...] considerada em si mesma e com vistas à [...] salvação". Essa obra foi, de fato, "uma síntese teológica Peri Triados".

John Behr, *The way to Nicaea* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2001), p. 185; veja também Studer, *Trinity*, p. 84-5.

[82] Lewis Ayres, *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century trinitarian theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 20-3.

[83] Origen, *On first principles*, 1.2.13; *PG*, 11:143-5; Origen, *Against Celsus*, 5.39; *PG*, 11:1243-4; Bobrinskoy, *Mystery*, p. 192-3; Behr, *Way*, p. 188.

[84] Origen, *John*, 13.25; *PG*, 14:411-4.

[85] G. L. Prestige, *God in Patristic thought* (London: SPCK, 1952), p. 133. A leitura que Prestige faz de Orígenes é bem nuançada. Kelly, *Doctrines*, p. 128-36, é bastante crítico e não dá atenção suficiente aos contextos que cita; Crouzel, *Origen*, p. 203-4, defende sua ortodoxia essencial, advertindo contra lançar na heresia "a Igreja toda e seus mártires, já que praticamente todos os Pais daquele período podem ser acusados de subordinacionismo". Veja Henri Crouzel, "Les personnes de la Trinité sont-elles de puissance inégale selon Origène *Peri Archon* I, 3, 5-8?", *Greg* 57 (1976): 109-25.

[86] J. Rebecca Lyman, *Christology and cosmology: models of divine activity in Origen, Eusebius, and Athanasius* (Oxford: Clarendon, 1993), p. 51. Bobrinskoy, *Mystery*, p. 212-3, reconhece que Orígenes segue o movimento da Trindade do Pai por intermédio do Filho pelo Espírito, e o movimento inverso na oração, do Espírito por intermédio do Filho ao Pai.

[87] Widdicombe, *Fatherhood*, p. 85-6.

[88] Origen, *On first principles*, 1.2.9 ("nunca em tempo algum não existente"); *PG*, 11:138. Veja Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 1.5; *PG*, 14:848-51; Caroline P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes: kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins: Buch 1-3* (Freiburg: Verlag Herder, 1990), p. 53. W. Marcus, *Der Subordinationismus als historisches Phänomenen* (Munich: M. Hueber, 1963), investiga e distingue o subordinacionismo pré-niceno do subordinacionismo ariano. Ayres concorda que Orígenes não foi uma fonte direta de Ário nem de seus adversários (*Nicaea and its legacy*, p. 28-9).

5

A CONTROVÉRSIA ARIANA

Por baixo da superfície do debate do século 3, o tique-taque de uma bomba-relógio servia como prenúncio de problemas destinados a explodir mais cedo ou mais tarde. O principal deles consistia em saber como reconciliar a unidade de Deus com a posição de Jesus Cristo dentro da estrutura do paradigma monarquianista ou da cristologia do Logos. Para aqueles determinados a manter a unidade de Deus e a resistir a qualquer coisa que lembrasse deuses duplos ou triplos — adeptos do monarquianismo — havia o perigo de considerar o Filho e o Espírito Santo idênticos ao Pai, como manifestações distintas do Deus único em diferentes momentos de nossa salvação. Ficavam assim obscurecidas quaisquer distinções entre os três, porque de fato não seriam três, mas um só. É o que chamamos de modalismo. Foi o que se verificou no caso de Práxeas, a quem Tertuliano se opunha. O modalismo continuou depois de Tertuliano, com Paulo de Samósata condenado pelo Concílio de Antioquia em 268. Antes, Sabélio dissera que o Deus único, Pai no AT, havia se tornado Filho no NT e santificado a igreja como Espírito Santo depois de Pentecostes. Os três eram meramente modos sucessivos do Deus unipessoal. O modalismo é chamado com frequência de *sabelianismo*, e há quem acredite que Sabélio talvez fosse Práxeas.[1] Com o modalismo, a revelação de Deus na história humana como Pai, Filho e Espírito Santo não revela quem ele é

eternamente, portanto não temos nenhum conhecimento verdadeiro de Deus. Além disso, o efeito prático é o de minar a fidelidade divina, porque não poderíamos confiar nele se o que revelasse de si mesmo em Jesus Cristo não refletisse de fato quem ele é eternamente.

Do outro lado do espectro, estavam aqueles influenciados pela especulação do Logos, os quais, reconhecendo as distinções dos três, entenderam essa condição atribuindo um *status* inferior ao Filho e ao Espírito, preservando a unidade de Deus com o Pai ao transmitir a divindade ao Filho e ao Espírito. Esse era o subordinacionismo. Para muitos, Orígenes representava um exemplo dessa perspectiva, mas ela era endêmica na época, já que não existiam na época os recursos conceituais e linguísticos para distinguir entre como Deus é um e três. Na época, essa tendência era mantida dentro dos limites ao estabelecer as relações das três pessoas firmemente em Deus, em oposição à criatura.

Essa situação, entretanto, era instável e explosiva, com "profundas tensões teológicas [...], um fogo esperando para arder".[2] Bastava apenas que houvesse pressão de um lado ou de outro para que estourasse um conflito aberto. O modalismo foi suprimido em Antioquia, em 268, mas a questão subordinacionista ainda não havia sido resolvida. De repente, um clérigo de Alexandria, chamado Ário, entra em cena. Por volta de 318, ele fez críticas à teologia do seu bispo, Alexandre. Ao analisar essas críticas, Alexandre concluiu que a posição de Ário era herética. O ponto central estava em sua crença de que o Filho não era coeterno com o Pai, vindo à existência do nada, pois era de fato uma criatura. Se verdadeiros, esses ensinos destruiriam de modo definitivo a fé cristã. Jesus Cristo não poderia ser, portanto, a revelação do único Deus verdadeiro. Além do mais, Ário foi um propagandista eficaz. Ele conquistou um enorme grupo de seguidores, atraído por uma série de refrões por ele compostos. Os perigos para a igreja eram muito graves.

Ário

Ário nasceu por volta de 256 na Líbia. Temos poucos textos de sua própria autoria — três cartas, o fragmento de uma quarta e um pedaço de um cântico, *Thalia*. Além deles, há relatos do que Ário teria ensinado, embora grande parte disso talvez revele um preconceito contra Ário. Ironicamente, embora a crise dos sessenta anos que se seguiram esteja para sempre associada ao seu nome, ele mesmo não teve muita importância. Michel René Barnes e Daniel H. Williams resumem bem a situação:

> Talvez a descoberta mais importante nos últimos quinze anos de novas pesquisas [...] tenha sido a de mostrar quão irrelevante é a pessoa de Ário para os debates reais que ocuparam a igreja durante grande parte do século [...] O nome de Ário raramente é mencionado na literatura da primeira geração de "arianos", e a escassez de textos dele parece depor contra sua suposta importância. Mais tarde, aqueles acusados de serem seguidores de Ário negaram que fossem "arianos" ou repudiaram qualquer ligação formal com ele. Ário, portanto, teve um papel menor nos debates teológicos considerados um conflito em torno de suas ideias e que acabaram por tomar emprestado seu nome.

De fato, "poucos polemistas gregos, mesmo que fossem pró-Niceia, preocuparam-se em refutar Ário".[3]

É fato conhecido que os compiladores do Primeiro Credo do Concílio de Antioquia, em 341, começaram com a declaração de que não eram seguidores de Ário, uma vez que ele era apenas um presbítero, e não bispo. Maurice Wiles ressalta que, embora Atanásio atacasse Ário de modo combativo, não tinha contra ele nenhuma disputa pessoal, uma vez que "Ário já havia morrido antes de Atanásio se dedicar a um debate teológico em grande escala sobre as questões que levantadas. Portanto, a verdadeira batalha de Atanásio era com os vivos. Ário, já falecido, não era sequer bode expiatório, mas apenas um instrumento usado para criticar sua posição".[4] Ele pertencia ao passado, ao mundo do século 3 e de seus problemas; Atanásio pertencia ao século 4 e a um novo modo de pensar.[5] Ário não era um autor importante, tampouco era considerado assim pelas pessoas de seu

tempo. Dificilmente era citado por um amigo ou inimigo.[6] Jamais foi visto como pai fundador de algum movimento. A polêmica que surgiu posteriormente, no século 4, foi dirigida a outros. Seu nome é simplesmente um termo de abuso teológico. A controvérsia em torno de suas ideias desapareceu depois de Niceia. Somente em 357 a crise eclodiu de forma articulada. Nas palavras de Hanson, ele "foi a chama que iniciou a explosão, mas em si mesmo não tinha grande importância".[7]

Um mito comum é que Ário teria desafiado a doutrina ortodoxa, deixando Atanásio como único defensor da fé, *Athanasius contra mundum*. Assim como muitos retratos idealizados de épocas específicas, não há nada mais longe da verdade. Em primeiro lugar, "não havia até então uma doutrina ortodoxa, pois, se houvesse, a controvérsia dificilmente teria durado sessenta anos até sua resolução".[8] Os teólogos se expressavam com cautela, havia diferenças e tensões, e nenhuma declaração definitiva havia sido feita até aquele momento. Depois de Niceia, a situação se tornou confusa a ponto de a análise detalhada das diferenças — teológicas, políticas, pessoais e eclesiásticas — ser suficiente para deixar qualquer um tonto. Tampouco a controvérsia fora criada pela suposta intromissão do pensamento grego no domínio da fé bíblica, embora ideias gregas fossem usadas. A polêmica surgiu a partir de questões fundamentais para o evangelho cristão — a crença em um Deus juntamente com o reconhecimento de que Jesus Cristo é divino. "Os teólogos da igreja cristã foram aos poucos levados à compreensão de que as questões mais profundas com as quais se depara o cristianismo não podem ser respondidas em linguagem estritamente bíblica, porque essas questões dizem respeito ao significado da própria linguagem bíblica".[9] De fato, conforme reconhece Peter Phan, o que aconteceu, em última análise, foi a "cristianização do pensamento grego".[10]

Podemos resumir as declarações de Ário da seguinte forma:

1. Deus é solitário, o Pai único (aqui se revela a preocupação de Ário em manter a unidade do Deus único).
2. O Filho teve origem *ex nihilo* (“do nada”). Houve um tempo em que ele não existia. Foi criado, existindo pela vontade de Deus. Antes de ser criado, não existia (a lógica nesse caso é a seguinte: uma vez que tudo o que foi criado veio a existir a partir da não existência, e a Palavra de Deus é uma criatura, então a Palavra de Deus também veio a existir a partir da não existência. Portanto, Deus nem sempre foi Pai, porque antes de criar o Filho, ele estava só).
3. Deus fez uma pessoa (Palavra, Espírito, Filho) quando quis criar. Em resumo, ele criou por um intermediário.
4. A Palavra tem uma natureza mutável e permanece boa pela livre vontade apenas se assim decidir.
5. As *ousiai* (“substâncias” ou “seres”) do Pai, do Filho e do Espírito são divididas e diferem umas das outras. O Pai é a origem do Filho, e do Deus do Filho. Há duas sabedorias, uma que existiu eternamente com Deus, e outra que é o Filho, trazido à existência nessa sabedoria. Portanto, há outra Palavra de Deus além do Filho, e como o Filho participa dela é chamado, pela graça, de *Palavra* e *Filho*.[11]

De acordo com Gregg e Groh, era de suprema importância para Ário sua concepção de salvação, e não as ideias que tinha sobre Deus ou a cosmologia. Há alguma verdade nisso, conforme Kopecek indica.[12] De acordo com esse argumento, era necessário que o Cristo preexistente fosse uma criatura que garantisse o elo mais próximo possível com as criaturas semelhantes a serem salvas. Assim, ele tinha livre escolha moral, era avançado em virtude e obediência e tornou-se uma criatura aperfeiçoada, sempre em dependência subordinada de Deus. João 10.30, em que Jesus proclama “Eu e o Pai somos um”, era entendido como uma unidade em acordo harmonioso de vontade, não de identidade de essência. Portanto, para Ário, a vontade é primordial, e não a essência. O Filho atuava como um subordinado, era assistente do Pai, agindo mediante suas ordens. A monarquia de Deus foi preservada, uma vez que o Filho não era, nem é, verdadeiro Deus.[13] Ayres, porém, debate se houve uma controvérsia cosmológica conduzida por interesses soteriológicos. O argumento de Gregg e Groh não foi amplamente aceito.[14]

Da perspectiva dos seus oponentes, o principal problema foi que a tentativa de Ário de identificar o Filho com os seres humanos rompeu sua conexão com Deus. Eles se mostraram especialmente preocupados com sua ideia de que o Filho veio à existência a partir da não existência. Esse ensino claramente tratava o Filho como uma criatura. Depois de manobras eclesiásticas, as ideias de Ário foram postas na ilegalidade pelo Concílio de Niceia, em 325. Em breve, apresentaremos seu credo.

Primórdios do arianismo

Os que seguiram Ário (dificilmente poderíamos chamá-los de seguidores de Ário!) defendiam os seguintes princípios:

1. Deus nem sempre foi Pai, pois nem sempre houve um Filho. Antes do Filho, Deus era simplesmente Deus (Atanásio se refere ao antigo hábito dos arianos de confrontar um homem na rua e lhe perguntar se foi pai antes do nascimento do seu filho; em seguida, concluíam de forma categórica dizendo que também Deus nem sempre foi Pai. Observamos aqui sua pressuposição de que a substância e a geração divinas deviam ser entendidas em sentido material de acordo com a analogia da paternidade e da geração humanas).
2. O Filho ou Logos é uma criatura, feita a partir da não existência (temos aqui uma decorrência do primeiro ponto e os pressupostos implícitos nele).
3. O Filho é sujeito à variação — mutável — por natureza, mas é estável pelo dom de Deus.
4. O conhecimento que o Filho tem de Deus e de si mesmo é imperfeito.
5. O Filho foi criado por Deus como instrumento pelo qual ele criaria o mundo.
6. A Trindade, como tal, consiste em *hipóstases* improváveis. Qualquer unidade é puramente moral, não ontológica, dependente da vontade, não da essência.

Os “arianos”, na falta de uma palavra melhor, desejavam proteger Deus de envolver-se com a criação, as experiências humanas e o sofrimento. As limitações humanas de Jesus revelaram que ele era inferior a Deus. Portanto, não deveria ser adorado. Na encarnação, o Filho assumiu um corpo humano, mas não uma alma ou uma mente humana (isso não havia sido considerado antes e só seria motivo de objeção posteriormente naquele

século, quando Apolinário propôs o assunto e fez dele seu tema principal, pelo que foi condenado como herege no Concílio de Constantinopla, em 381).

Os arianos queriam um Deus que pudesse sofrer, mas, ao mesmo tempo, era inconcebível para eles que o Deus único, o Pai, pudesse sofrer. A revelação e a redenção (e o sofrimento relacionado a elas) tinham de ser um pouco menos do que divinas, uma vez que Deus não podia fazer contato com a criação sem deificá-la ou destruí-la. Aqui eles partilhavam de um dualismo entre natureza e graça semelhante ao dos gnósticos, em que Deus mantinha distância de qualquer contato com a criação material — portanto, havia a necessidade de um deus de status inferior em relação ao Pai, um ser não plenamente divino.[15] Se havia nessa crise um dualismo grego, ele foi introduzido por Ário e seus sucessores, com sua insistência nessa divisão radical entre o material e o espiritual. Hanson, ao aceitar as linhas amplas do argumento proposto por Gregg e Groh, sugere que os arianos "defendiam sua ideia cosmológica sobre Cristo por causa de suas convicções a respeito de seus atos redentores, e conseguiram sustentar suas ideias sobre seus atos redentores com confiança porque achavam que podiam relacioná-los satisfatoriamente com seu conceito integral de Deus". Em outras palavras, sua teologia da salvação era também uma teoria das relações internas da Trindade.[16]

Orígenes e Ário

É possível ver com clareza as amplas diferenças entre Ário/arianismo e Orígenes:

1. Orígenes de fato chama o Filho de criatura — isso, porém, é mais do que equilibrado pela ênfase de Orígenes no ser eterno do Filho e em sua unicidade com o Pai. Para Ário, o Filho foi criado a partir da não existência, antes mesmo do tempo, e é parte da criação.

2. Para Orígenes, há subordinação no interior da divindade. Essa subordinação era comum antes de Niceia. Para Ário, o Filho é criado pelo Pai, pela vontade do Pai e é externo ao Pai.
3. Orígenes vê a relação do Filho com o Pai dentro da essência divina, ao passo que para Ário o Filho é produto da vontade de Deus.
4. Para Orígenes, a alma humana do Cristo encarnado é fundamental. Para Ário, o Cristo encarnado não tinha alma humana.
5. A doutrina da geração eterna de Orígenes contrasta totalmente com a perspectiva de Ário, para quem o Filho foi criado pelo Pai. Para Orígenes, "nunca houve um tempo em que o Filho não existisse", mas para Ário "houve um tempo em que o Filho não existia".

Portanto, com exceção de alguns pequenos detalhes em um aspecto ou outro, é um erro entender Ário como consequência de Orígenes ou como herdeiro de sua teologia.[17] Williams concorda que "a ideia consolidada no passado e no presente de que Ário representa um desenvolvimento da escola teológica 'origenista' não se sustenta de modo algum, senão em um sentido radicalmente modificado".[18] De fato, é difícil encontrar precursores específicos para Ário. Ele se opôs fortemente a qualquer traço de sabelianismo, o que o levou a uma posição subordinacionista extrema. Kannengiesser sugere que ele foi um adaptador cristianizado de Plotino, uma vez que era basicamente um filósofo.[19] Ambos queriam extrair sua teologia da Bíblia.[20] Os adversários dos capadócios fariam a mesma reivindicação mais tarde naquele século.

O Credo de Niceia (325 d.C.)

Sabemos pouco sobre o que ocorreu no Concílio de Niceia, no qual Ário foi condenado e sentenciado ao exílio. Uma das poucas coisas das quais temos evidências claras e certas é o credo.[21] Não se trata do que conhecemos hoje como Credo Niceno (C), que é produto do Concílio de Constantinopla, de 381, embora este seja explicitamente fundamentado no Credo de Niceia (N). Esse credo mais antigo diz o seguinte:

> Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis:

> E em um só Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, gerado como unigênito do Pai, isto é, da substância [*ousia*] do Pai, Deus de Deus, Luz de Luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado, não feito, de uma só substância com o Pai; pelo qual todas as coisas foram feitas, tanto no céu como na terra; o qual, por nós homens e por nossa salvação, desceu, encarnou-se e se fez homem, sofreu e no terceiro dia ressuscitou, ascendeu ao céu e virá para julgar os vivos e os mortos.
>
> E no Espírito Santo.
>
> Mas aqueles que dizem: "Houve um tempo em que ele não existia" e "Antes de ser gerado ele não existia", ou que ele veio a existir a partir da não existência, ou que é de outra *hypostasis* ou *ousia*, ou é mutável ou alterável, são condenados pela Igreja Católica e Apostólica.

A expressão segundo a qual o Filho é "da substância (*ousia*) do Pai" é uma inovação. Atanásio nos conta como ela foi introduzida. Quando se propôs que o Filho era "de Deus", os arianos concordaram, pois aceitavam que todas as criaturas vêm de Deus. Portanto, para dizer que o Filho é inseparável da substância do Pai, sempre no Pai e o Pai sempre no Filho, os bispos foram obrigados a recorrer a termos de fora da Bíblia para transmitir "o sentido da Escritura", cientes de que a linguagem bíblica por si só não conseguiria diferenciá-la do ensino falso que combatiam.[22] Juntamente com a expressão "consubstancial [*homoousios*] com o Pai", essa declaração criará uma ambiguidade colossal e se revelará um grande pomo de discórdia nas décadas seguintes. O problema é o espectro de sentidos que *ousia* tinha na época: de um lado, pode significar "natureza genérica" (o que é comum aos três), afirmando que o Filho é da mesma natureza que o Pai. De outro, pode se referir a uma natureza individual específica (o que é peculiar a um dos três), significando que o Filho é de mesma *hypostasis* (idêntico a) que o Pai, o que seria sabeliano, eliminando quaisquer distinções entre eles. O anátema final parece reforçar a última possibilidade, porque repudia a alegação de que o Filho é de outra *hypostasis* ou *ousia* que o Pai. Aqui os termos *ousia* e *hypostasis* são, evidentemente, sinônimos, como geralmente eram na época e assim serão durante as décadas posteriores. O Concílio de Constantinopla (381) usará *hypostasis* para as três pessoas da Trindade, portanto a declaração de Niceia de que o Filho é de mesma *hypostasis* que o

Pai foi rejeitada na época. Outro ponto importante, porém menos debatido, é que a expressão "gerado, não criado" se opõe à afirmação ariana de que o Filho era uma criatura, distinguindo geração de criação, com contraste com os arianos. A palavra *homoousios* foi usada porque os arianos não podiam aplicá-la às relações das criaturas com o Pai, porém esse termo não estava claramente definido e continuaria a ser um problema durante algum tempo.[23]

Não é de surpreender, portanto, que os monarquianistas, liderados por Marcelo de Ancira, estivessem muito felizes com o Credo Niceno. O credo será amplamente condenado nos anos seguintes. Marcelo e seus apoiadores sustentavam que havia uma *hypostasis* em Deus, uma afirmação que deixou muitos perplexos na época, por julgarem-na afrontosamente sabeliana e modalista. Mais tarde nesse mesmo século, quando *hypostasis* torna-se uma referência para as três pessoas, estabelecendo-se a diferenciação com o ser ou essência única (*ousia*), essa afirmação será condenada. Esse tempo ainda não havia chegado. Marcelo, é claro, estava satisfeito com um credo que parecia afirmar que o Pai e o Filho são de mesma *ousia* ou *hypostasis*, tratando os termos como sinônimos! Embora pareça ser esse o caso, segundo Hanson, "os antigos não sofreram da mesma paixão pela precisão que se vê nos estudiosos modernos".[24] Além disso, a principal realização de Niceia foi deixar registrado, de uma vez por todas, que o Filho é exatamente idêntico ao Pai em seu ser, aplicando desse modo um golpe mortal no subordinacionismo.

Contudo, Eusébio de Cesareia, que apoiava Ário, assina o documento! Para ele e para outros, a frase "gerado, não criado" distingue o Filho de outras criaturas criadas por intermédio do Filho. Para ele, o Filho é provavelmente uma criatura, mas não se deve referir a ele como algo feito. Os anátemas no final simplesmente condenam os termos não bíblicos, e Eusébio era um biblista. A condenação da tese "antes de ser gerado ele não existia" será por ele defendida com base no fato de que todos aceitam que o

Filho existia antes da encarnação (ocasião em que, segundo ele, Jesus Cristo foi gerado).[25]

Os anátemas condenam a ideia de que o Filho "é de outra *hypostasis* ou *ousia*", distinta da *hypostasis* ou *ousia* do Pai. Essa ideia é ambígua e confusa. Será herética para o Concílio de Constantinopla (381), visto que, naquela época, reconhecia-se que o Filho devia ter uma *hypostasis* ("pessoa") diferente daquela do Pai. Esse anátema niceno parece sabeliano, obscurecendo as distinções entre o Pai e o Filho. Mas, será de fato sabeliano? Uma razão para que isso seja improvável é que muitos membros do concílio se opunham com veemência ao sabelianismo. Provavelmente, o entendimento da época fosse o seguinte: o Filho veio da pessoa do Pai, uma vez que o Pai gerou o Filho e os dois são de mesma substância. No entanto, essa ideia poderia ser uma grande fonte de confusão. O credo não acaba com a crise ariana — ele confirma sua existência. De sua parte, o termo *homoousios* pode ser uma tradução grega da expressão "de uma substância" de Tertuliano, conforme alguns estudiosos sugeriram, embora os documentos latinos com o Credo Niceno não a traduzam dessa forma, e poucos bispos ocidentais estivessem presentes em Niceia. Na verdade, *homoousios* também estava aberto a uma ampla variedade de sentidos nesse tempo, portanto ao usar esse termo o concílio permite que muita gente aceite o Credo Niceno, desde o quase sabeliano Marcelo de Ancira ao ariano simpatizante, como Eusébio de Cesareia. Por trás disso observa-se a presença poderosa do imperador Constantino, determinado a obter um acordo geral o mais breve possível em favor da unidade do império. Não haverá nenhum questionamento sobre *homoousios* durante vinte anos, portanto não pode ser questão de controvérsia em Niceia como será posteriormente.[26] Pode-se entender que o termo afirma a unidade divina ou a igual divindade do Filho, e a ambiguidade talvez não seja acidental.[27] No entanto, como não temos conhecimento dos debates detalhados nem das

políticas de bastidores de Niceia, não é possível chegar a conclusões definitivas.

Inexatidão terminológica

O Credo de Niceia legou à igreja um campo léxico minado que deixou muitos feridos nas décadas seguintes. Hanson observa que "as pessoas com diferentes opiniões usavam as mesmas palavras que aquelas às quais se opunham; contudo, sem perceber, deram-lhes significados diferentes daqueles aplicados a eles por seus oponentes."[28] Ayres comenta: "A terminologia de Niceia, portanto, é uma janela para a confusão e a complexidade dos debates teológicos de princípios do século 4, e não uma revelação de que um ponto de virada definitivo havia sido alcançado".[29] Se somarmos a isso a velocidade estonteante dos eventos — eclesiásticos, políticos e teológicos — combinada com a desonestidade de todos os lados, não é de espantar que a confusão demore tanto a ser esclarecida. Por essa razão, o que se segue talvez pareça confuso e difícil. Contudo, qualquer tentativa de simplificação de problemas desconcertantes de terminologia ou da grande quantidade de argumentos concorrentes não fará justiça às circunstâncias do século 4. Foram tempos confusos. Para entender a obra de Atanásio e dos capadócios, sem mencionar o que viria a seguir nos séculos posteriores, precisamos, antes de tudo, ter algumas coisas em mente a respeito do turbilhão de correntes secundárias de crença que eles ajudaram a apaziguar.

Hypostasis/Ousia

Esses termos foram usados de forma intercambiável em grego e pelos pais gregos. Para muitos, eram sinônimos. Seus sentidos posteriores ("pessoa"/ "substância" ou "ser") *não* foram assim entendidos durante grande parte do século 4, e é anacrônico projetar esses sentidos a uma época remota em que

simplesmente não se aplicam. Nessa época, não há uma única palavra para o que Deus é como três que merecesse um acordo amplo, se não universal. A palavra *hypostasis* na filosofia grega de 50 a.C. tinha sentidos diferentes para os estoicos e para os neoplatonistas, embora significasse, em geral, uma "realização que se torna uma manifestação externa".[30] No NT, significa "confiança", mas, em uma passagem (Hb 1.3), refere-se ao Filho como "impressão da natureza" de Deus. De acordo com Prestige, nos debates teológicos contemporâneos o termo é usado para se referir "ao que dá suporte", portanto a uma entidade individual. Com base nisso, a palavra é entendida como uma referência à individualidade, ao passo que *ousia* fica reservada para um único objeto, cuja individualidade é revelada por meio de análise interna.[31] Contudo, ele concentra sua atenção nos sentidos que, por fim, foram aceitos, e não percebe que a maior parte do tempo os dois são usados de forma intercambiável.[32] Stead diz que *ousia* tinha uma ampla variedade de significados na época — "existência", "categoria", "*status*", "substância", "coisa" ou "material", "forma", "definição" e "verdade".[33] Tertuliano usava *substantia* com denotação material — sob influência estoica — e os orientais envolvidos nessa controvérsia tinham horror a essa ideia. Hanson faz uma observação incisiva e certeira: "Tertuliano pode ter suprido ao Ocidente seu vocabulário trinitário; mas certamente não supriu o Oriente sua teologia trinitária".[34]

Na época de Niceia, (1) *hypostasis/ousia* podiam ser sinônimos e eram usados para descrever Deus como três ou como um; (2) *hypostasis* podia se referir aos três e *ousia* podia ser ignorado ou rejeitado; (3) *hypostasis* podia ser usado para "existência distinta", e *ousia* para "natureza"; ou (4) podia haver incerteza. Às vezes, havia autores que passavam de um significado para o outro. Alguns poucos teólogos (Hanson cita Ário e Astério)[35] faziam distinção entre eles.

De acordo com o Credo Niceno, o Filho é da *ousia* do Pai/o Filho é *homoousios* com o Pai/aqueles que dizem que o Filho é de uma *ousia*

diferente do Pai estão condenados. Para Stead, isso significa que o Filho originou-se de Deus, e não de outra fonte externa, mas não denota necessariamente o mesmo *status*. O mesmo se aplica ao anátema. Ele cita uma série de fontes que reconhecem três origens possíveis para o Filho — da não existência, de uma fonte externa e do Pai.[36] Isso pressupõe que as palavras são usadas como sinônimos.[37] Hanson conclui dizendo que até mesmo para os que distinguem os termos, o conceito "do que cada pessoa da Trindade é em sua existência e na forma característica distinta de outros ainda não havia sido distinguido do conceito do que todos eles eram como membros plenos e iguais (ou mesmo como parciais e desiguais) da divindade".[38] Não somente não há nenhum termo consensual para os três, como o conceito em si mesmo mal aparece no radar teológico.

Homoousios

No século 3, o termo soava gnóstico, e havia bons motivos para isso. Os gnósticos o usaram, mas nunca com o significado de "igualdade" ou "identidade".[39] Pior do que isso, a palavra estava associada a Paulo de Samósata e foi mencionada em sua condenação pelo Concílio de Antioquia, em 268. Atanásio, que defenderia o termo posteriormente, será forçado a reconhecer esse fato desagradável e tentará se explicar dizendo que Paulo de Samósata usou o termo em um sentido diferente do Credo Niceno. O problema é que é impossível saber como Paulo o usou![40] De qualquer modo, sua história não foi muito feliz antes de Niceia! Além disso, não parece ter adquirido um sentido estável e reconhecido. É pouco provável que significasse "ser partilhado",[41] muito menos "identidade de ser". Hanson diz que ele foi inserido porque Ário não gostava dele, mas pessoas como Eusébio de Cesareia assinaram o Credo Niceno, portanto podemos estar razoavelmente certos de que ele não teve como objetivo ensinar a identidade numérica do Pai e do Filho.[42] Na verdade, talvez não fosse sua

intenção dizer muito mais, e sim unir todos os que se opunham a Ário, ao negar que o Filho procedia de uma fonte distinta de Deus.[43]

Genetos/Gennetos, Agenetos/Agennetos

Genetos (“tendo vindo à existência, portanto criado”) e *agenetos* (“o que sempre existiu, nunca teve um começo, porque existia eternamente”) constituem um par de antônimos, assim como seus quase correspondentes *gennetos* (“gerado”, “nascido”) e *agennetos* (“não gerado”, “não nascido”). A semelhança muito próxima de escrita e significado é outra fonte importante de confusão e debate. Vimos que no século 3 nunca houve uma distinção clara entre algo criado e algo gerado, embora Orígenes tenha iniciado um processo de distinção.[44] Ário e os arianos usam os dois pares de forma intercambiável para Cristo, porque o veem como criatura. Atanásio, em uma obra antiga, também se mostra confuso.[45] Os adversários de Ário dizem que o Filho era tanto *agenetos* (“eterno”) quanto *gennetos* (“nascido do Pai”) — *gennetos non genetos* (“gerado, não criado”). Foi no debate sobre essas palavras, e não com o termo *homoousios*, que ocorreu a principal ruptura entre os pró-nicenos e os vários “arianos”. Os termos *prosōpon* (grego) e *persona* (latim), que vieram a se referir a “pessoa”, não aparecem na controvérsia.

Partes em disputa nas décadas depois de Niceia

Os detalhes, históricos e teológicos, do período seguinte a Niceia são desconcertantes. Não temos espaço nem a inclinação para entrar nas complexidades labirínticas desse período. Hanson e Ayres descrevem essas maquinações em seus detalhes muitas vezes sórdidos. Os agrupamentos feitos são unicamente para nossa conveniência. Na prática, a situação é fluida, em constante mutação, e as várias partes nem de longe se aproximam de nossa classificação tão precisa, ou de qualquer outra.

Certamente, ao menos nesta etapa, termos como *Oriente* e *Ocidente* não são apropriados para descrever a confusão.[46]

Marcelo de Ancira e os teólogos *Mia Hipostáticos*[47]

A crença mais enfática de Marcelo é que Deus é uma *hypostasis* em uma *ousia*. O *Filho* é apenas uma palavra. O Logos está unido com Deus, eterno, um "rebento", não gerado (*gerado* é uma expressão muito antropomórfica), um e a mesma coisa que Deus, silencioso no Pai. O Logos é chamado de *Filho* só depois da encarnação. Embora Deus seja chamado por nomes como *Pai* e *Filho*, existe apenas uma *hypostasis* e somente uma *ousia*. *Homoousios* significa, para Marcelo, "de ser idêntico". Ele interpreta o anátema niceno literalmente. Portanto, o Espírito não é uma *hypostasis* distinta. Os três são apenas nomes. A carne de Cristo não pode estar associada de modo permanente com o Logos, portanto será por fim descartada no final do reino de Cristo, com o retorno do Logos ao Pai, conforme a interpretação que Marcelo faz de 1Coríntios 15.28. Isso se parece com o sabelianismo, e de fato é. Marcelo foi considerado sabeliano por Eusébio de Cesareia. Marcelo considera (de forma positiva) Niceia sabeliana devido à sua evidente equiparação entre *hypostasis* e *ousia*. Em resumo, existe apenas uma pessoa na divindade, sem nenhuma distinção evidente.[48]

O objetivo desse grupo é evitar qualquer ideia de subordinação do Filho ao Pai. Todos os textos bíblicos que geralmente se referiam ao Filho preexistente e implicam um *status* inferior ao Pai, Marcelo aplica em vez disso ao Logos encarnado. Consequentemente, Marcelo, e um número considerável de pessoas que pensam como ele, não fazia distinção entre o Pai e o Filho. Prestige diz que a posição de Marcelo encorajou muitos de outras crenças a adotar uma posição hostil a Niceia, em sintonia com os arianos.[49] Quaisquer outras modificações que ele possa ter feito (e que são passíveis de dúvidas devido à fragilidade das evidências),[50] ele se mantém

resoluto em sua recusa de não ver distinções em Deus. Nesse sentido, ele poderia dizer que, juntamente com seus seguidores, está de acordo com Niceia. Conforme dissemos, é difícil distinguir essa posição do modalismo.

Anomeanos e eunomianos

Esses dois grupos estão no extremo oposto do espectro subordinacionista de Marcelo. Ao ganhar proeminência depois de 355, seus principais porta-vozes foram Aécio e, depois dele, Eunômio (contra quem os capadócios escreverão). Eles seguem em grande medida a trilha de Ário.[51] Para eles, na prática, o Filho é *distinto* do Pai, embora não haja evidências de que tenham realmente dito isso. O Pai é absolutamente transcendente, o único não gerado. O Filho, que é gerado, distingue-se do Pai em *hypostasis* e substância. Ele é inferior e não é eterno. Eles não estavam dispostos a chamá-lo de gerado. O Filho é o ser único criado pela vontade do Pai para ser o seu ministro na criação do mundo. Ele participa das perfeições do Pai em um plano secundário. Ele é como o Pai em operação, mas não em substância. Os adeptos dessa perspectiva dão um lugar de importância à filosofia platônica posterior e à lógica aristotélica. Eles creem que o conhecimento de Deus está aberto a todos e pode ser acessado com facilidade e de modo abrangente. Eunômio, por sua vez, apresenta a questão do Espírito Santo, a mais excelente das criaturas criadas pelo Filho. Não há nos textos de Eunômio nenhum conceito de Trindade. Voltaremos a tratar mais detalhadamente desse autor no capítulo 7.

Homoousianos

Esse termo foi usado originalmente pelos simpatizantes de Marcelo para combater os arianos. Depois de Niceia, o termo *homoousios* cai em desgraça por causa da ambiguidade de *ousia*, conforme observamos. Além disso, traz consigo um forte resquício do modalismo sabeliano, porque

parece obscurecer toda distinção entre o Pai e o Filho. Os homoousianos insistem que o Filho é de mesmo (idêntico) ser que o Pai. Atanásio restabelecerá o termo em meados do século 4, mas essa palavra grega só ganha crédito novamente quando Basílio, o Grande, formula uma nova definição de *ousia* como substância singular ou natureza divina comum às três *hypostasis*. A essa altura, Basílio havia criado um novo vocabulário para explicar os conceitos um e três. Com essas novas ferramentas, os homoousianos defenderão a unidade de substância do Pai e do Filho sem ser suscetíveis, na aparência ou na realidade, de acusações de erodir as distinções entre elas.

Homoiosianos

A reação contra o predomínio dos arianos homoianos, na segunda metade dos anos 350, foi rápida (veja a seguir). Liderados primeiramente por Basílio de Ancira, que sucedeu Marcelo depois que este foi deposto, os homoiousianos são chamados, às vezes de modo injusto, de *semiarianos*. Eles jamais usam o termo *homoiousios* — basta dessa teoria de Gibbon de que a confusão toda foi gerada por uma letra grega![52] Tendo em vista que dizem que o Filho é de substância semelhante (*homoiousios*) à do Pai ou parecida com ela, são antiarianos, mas querem evitar o sabelianismo que veem como inerente ao *homoousios* niceno. O movimento ganha força depois de 355 em oposição ao monarquianismo (Marcelo de Ancira) e aos arianos homoianos, à medida que ficam mais claras as tendências sabelianas e arianas de ambos os grupos.

De acordo com os homoiousianos, o Filho é *semelhante* ao Pai, com plena divindade e distinção pessoal. Acredita-se que a semelhança da *ousia* preserve contra o duplo perigo de ver o Filho como criatura, de um lado, e de confundir o Filho com o Pai, de outro. A distinção é compreendida com base nas relações de origem — o Pai gera, o Filho é gerado. O Pai e o Filho são Pai e Filho em um sentido *real*, e o Filho é coeterno com o Pai.

Basílio de Ancira ataca Niceia por identificar o *ousiai* do Pai e do Filho (visto como sabeliano) e também se opõe aos que dizem que os *ousiai* do Pai e do Filho são dessemelhantes. Ele começa a cunhar termos para Deus como um (*ousia*) para distinguir Deus de três (*prosōpon*).[53] Para ele, *homoousios* obscurece a distinção do Pai e do Filho, ao considerá-los iguais. A Carta de Jorge de Laodiceia (possivelmente escrita em coautoria com Basílio de Ancira) afirma claramente a existência distinta das três pessoas e usa *hypostasis* para cada uma delas. Há um princípio supremo (*archē*) e três pessoas (*prosōpon*). Jorge ataca os neoarianos por se concentrarem na distinção entre não gerado e gerado, em vez de na distinção bíblica Pai/Filho, que envolve relações e uma natureza partilhada.[54]

É das fileiras homoiousianas que surgem as principais forças do acordo trinitário — Basílio, o Grande, e os outros capadócios. Os fundamentos são lançados por Basílio de Ancira e Jorge de Laodiceia, embora enfatizem fortemente a subordinação do Filho ao Pai. Isso terá de ser erradicado antes que se chegue a algum acordo sobre a crise. Atanásio reconhecerá em seu *Tomus ad Antiocheos* que é de máxima importância não a forma precisa das palavras, mas o significado e a intenção por trás delas. Desse modo, será possível a reaproximação entre homoousianos e homoiousianos.

Arianos homoianos

Esse grupo está no meio caminho entre os homoiousianos e os eunomianos. Liderados por Acácio de Cesareia e Marcos de Aretusa, eles ensinavam que Cristo é simplesmente “semelhante” ao Pai. Evitam o termo *ousia* para a relação entre o Pai e o Filho. Seu plano é aderir aos termos bíblicos. Nem *homoousios* nem *ousia* ocorrem na Bíblia. Um autor disse que eles não chamavam o Espírito Santo de *Deus* porque a Bíblia não o faz. A verdade deve ser encontrada em textos-prova confiáveis da Escritura.[55] Ao sustentar essa hermenêutica, sua crença doutrinária é a de que só eles estão certos.

De acordo com os arianos homoianos, a fraqueza de Jesus, sua ignorância e sua negação da bondade apontam para a condição de criatura do Filho. A subordinação do Filho ao Pai fica evidente em 1Coríntios 15.28. Tudo isso no contexto da singularidade do Pai. O Espírito, por sua vez, é subordinado ao Filho, assim como o Filho é subordinado ao Pai. O Pai é incomparável e supremo. Os homoianos enfatizavam tanto a dessemelhança dos três quanto qualquer "semelhança". Há claras distinções do ser. O Filho não foi criado *ex nihilo*, mas pela vontade do Pai (não pela natureza dele), portanto eles admitiam que era possível referir-se ao Filho como criado ou gerado. Se foi criado, sua criação deve ser cuidadosamente distinguida da criação de tudo o mais, uma vez que todas as demais coisas foram criadas *ex nihilo*. A subordinação do Filho ao Pai é radical. O Pai é o Deus do Filho. Eudóxio, talvez de modo jocoso, chama o Pai de "ímpio", e o Filho, de "piedoso", uma vez que o Filho adora o Pai, enquanto o Pai a ninguém adora. Atanásio acusa os homoianos de crerem em dois deuses. "Alguém diria que se trata de uma Trindade; mas essa ideia consiste em um Deus altíssimo que não se mistura com os negócios humanos, um Deus menor que faz, e um terceiro ... o quê?".[56] O Espírito é tão rigorosamente subordinado ao Filho quanto o Filho ao Pai. O Espírito adora o Filho, assim como o Filho ao Pai. Em meados do século 4, é possível cultivar a ideia de divindade em graus variados. Para muitos, a questão consiste em ver o Filho com poder ou atividade iguais ao Pai, mas não em substância.[57] Eles se opõem radicalmente à confusão que sabelianos (e marcelianos) fazem com os três. Para eles, os que aceitaram Niceia caíram no sabelianismo, porque *homoousios* significa que os três são idênticos. Os homoianos são frágeis, porque sua fórmula é tanto uma tentativa de compromisso político quanto qualquer outra coisa. Eles alcançaram destaque no Segundo Credo de Sirmio, em 357, tiveram o predomínio por um breve tempo, mas depois de 362 dividiram-se e dissolveram. Contudo, encenarão uma pequena

retomada mais tarde, na Itália dos anos 380, causando problemas para Ambrósio, por volta da época da conversão de Agostinho.[58]

Portanto, o embate em Alexandria entre Ário e Alexandre deflagraria convulsões imprevistas. Ário talvez não tenha tido importância por si mesmo, mas conforme observa Rowan Williams, "ele despertou uma igreja intelectualmente desatenta em um torvelinho de reconstrução conceitual".[59]

Vocabulário essencial

O glossário todo é importante para este capítulo.

Para refletir

O que estava em jogo na controvérsia que envolveu Ário?

Sugestão de leitura

Khaled Anatolios, *Retrieving Nicaea* (Grand Rapids: Baker, 2011).

Lewis Ayres, *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century trinitarian theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy 318—381* (Edinburgh: T&T Clark, 1988).

---

[1] Bertrand de Margerie, *The Christian Trinity in history*, tradução para o inglês de Edmund J. Fortman (Petersham: St. Bede's Publications, 1982), p. 85-7; Boris Bobrinskoy, *The mystery of the*

Trinity: Trinitarian experience and vision in the biblical and Patristic tradition, tradução para o inglês de Anthony P. Gythiel (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1999), p. 217-20.

[2] Lewis Ayres, *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century trinitarian theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 20.

[3] Michel René Barnes e Daniel H. Williams, "Arianism after Arius", in: Michel René Barnes; Daniel H. Williams, orgs., *Arianism after Arius: essays on the development of the fourth century trinitarian conflicts* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), p. xiv.

[4] Maurice Wiles, "Attitudes to Arius in the Arian controversy", in: Michel René Barnes; Daniel H. Williams, org., *Arianism after Arius: essays on the development of the fourth century trinitarian conflicts* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), p. 43.

[5] Charles Kannengiesser, *Arius and Athanasius: two Alexandrian theologians* (Aldershot: Variorum, 1991), 4:392.

[6] R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy 318-381* (Edinburgh: T&T Clark, 1988), p. 123.

[7] Ibidem, p. xvii.

[8] Ibidem, p. xviii-xix.

[9] Ibidem, p. xxi. Sobre o conflito, veja também de Margerie, *Christian Trinity*, p. 87-91; J. N. D. Kelly, *Early Christian doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1968), p. 226-31 [publicado em português por Vida Nova sob o título *Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã*]; Bobrinskoy, *Mystery*, p. 220-1; Basil Studer, *Trinity and incarnation: the faith of the early church*, edição de Andrew Louth, tradução para o inglês de Matthias Westerhoff (Collegeville: Liturgical, 1993), p. 103-5; Robert C. Gregg e Dennis E. Groh, *Early Arianism: a view of salvation* (Philadelphia: Fortress, 1981), p. 1-129; Kannengiesser, *Arius*; Rowan Williams, *Arius: heresy and tradition*, 2. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

[10] Peter C. Phan, "Developments of the Doctrine of the Trinity", in: Peter C. Phan, org., *The Cambridge Companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 3-12, aqui p. 9.

[11] Athanasius, *Of synods*, p. 16, para a profissão de fé de Ário.

[12] Thomas A. Kopecek, *A history of neo-Arianism*, 2 vols. (Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation, 1979), 1:21.

[13] Gregg e Groh, *Early Arianism*, p. 1-129.

[14] Ayres, *Nicaea and its legacy*, p. 55-6.

[15] Hanson, *Search*, p. 100-1.

[16] Ibidem, 26; Kannengiesser, *Arius*, 2:470, aponta falhas metodológicas e hermenêuticas na tese de Gregg/Groh; Rowan Williams, "The logic of Arianism", *JTS* 34, 1 (1983): 56-81.

[17] Hanson, *Search*, 70; Gregg e Groh, *Early Arianism*, p. 110-1; Kannengiesser, *Arius*, 2:472; Ayres, *Nicaea and its legacy*, p. 28-9.

[18] Williams, *Arius*, p. 148.

[19] Kannengiesser, *Arius*, 1:38-9.

[20] Hanson, *Search*, p. 126-8.

[21] Ralph E. Person, *The mode of decision making at the early ecumenical councils: an inquiry into the function of Scripture and tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus* (Basel: Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, 1978), p. 116n1, traz uma longa lista de obras que tratam da interpretação do concílio.

[22] Athanasius, *On the decrees of the Synod of Nicaea*, p. 19-21.

[23] Person, *Decision making*, p. 92-4; Ayres, *Nicaea and its legacy*, p. 91.

[24] Hanson, *Search*, p. 164.

[25] Ibidem, p. 165-6.

[26] Ibidem, p. 169-70.

[27] Person, *Decision making*, p. 94-105; de Margerie, *Christian Trinity*, p. 90-100; Studer, *Trinity*, p. 101-14.

[28] Hanson, *Search*, p. 181.

[29] Ayres, *Nicaea and its legacy*, p. 92.

[30] Ibidem, p. 182.

[31] G. L. Prestige, *God in Patristic thought* (London: SPCK, 1952), p. 162-76.

[32] Christopher Stead, *Divine substance* (Oxford: Clarendon, 1977), p. 160-1.

[33] Ibidem, p. 133-56.

[34] Hanson, *Search*, p. 184.

[35] Ibidem, p. 187.

[36] Stead, *Divine substance*, p. 233-42.

[37] Prestige, *God*, p. 177.

[38] Hanson, *Search*, p. 190.

[39] Ibidem, p. 190-1.

[40] Ibidem, p. 195; Stead, *Divine substance*, p. 216-7.

[41] Prestige, *God*, p. 209-11.

[42] Hanson, *Search*, p. 202.

[43] Stead, *Divine substance*, p. 233-42; Person, *Decision making*, p. 92-105.

[44] Kopecek, *Neo-Arianism*, 1:242-66; Prestige, *God*, p. 37-52.

[45] Athanasius, *Orations against the Arians*, 1.30-31.

[46] Ayres, *Nicaea and its legacy*, p. 123-30.

[47] "Referente a uma única pessoa; uma *hipóstase*". (N. do T.)

[48] Eusebius of Caesarea, *Against Marcellus*, 1.1.4-5; 2.2.39-41, in: *GCS*, 14:4,42-3; *Die Fragmente Marcellis*, in: *GCS*, 14:185-215; Marcellus of Ancyra [?], *Expositio Fidei*, in: *PG*, 25:199-208.

[49] Prestige, *God*, p. 222.

[50] Hanson, *Search*, p. 231.

[51] Kopecek, *Neo-Arianism*, 1:133-61,402-53.

[52] Edward Gibbon, *The history of the decline and fall of the Roman Empire*, 12 vols. (London, 1776-88), 3:341 [publicado em português por Companhia das Letras sob o título *Declínio e queda do império romano*].

[53] Epiphanius, *Panarion*, 73.10.1—73.11.10, in: *GCS*, 37:280-4; Hanson, *Search*, p. 355.

[54] Ibidem, 73.16.1-4, in: *GCS*, 37:288-9; Hanson, *Search*, p. 368-70.

[55] Hanson, *Search*, p. 559-61.

[56] Ibidem, p. 570.

[57] Ibidem, p. 574.

[58] Veja o capítulo 9.

[59] Williams, "Logic", p. 81.

6

ATANÁSIO

Atanásio (295?-373), o arcebispo de Alexandria que foi exilado cinco vezes e sucedeu Alexandre em 328, tornou-se polêmico pela maneira que usou o poder episcopal. Foi acusado de desviar os suprimentos vitais de grãos de Alexandria como tática de oposição à Antioquia, envolver-se no suposto assassinato de um adversário eclesiástico e de usar a mão decepada de um infeliz adversário para fins mágicos. Felizmente para Atanásio, o clérigo assassinado apareceu vivo em um sínodo com sua mão em perfeito estado.[1] Atanásio foi venerado pela história como aquele que se levantou sozinho pela verdade contra as forças da heresia. Contudo, a realidade não é exatamente o que a retrospectiva romantizada parece sugerir. Não havia uma ortodoxia definitivamente estabelecida antes de 381, e Atanásio não estava só em sua defesa da verdade. No entanto, é difícil superestimar sua contribuição para o refinamento e a cristalização do dogma trinitário.

Sua teologia em linhas gerais: encarnação, divinização e a Trindade

Para compreender o trinitarismo de Atanásio, temos de analisar de que maneira esse conceito harmoniza com toda a sua teologia.[2] Isso é duplamente importante devido à sua relevância estratégica para o

desenvolvimento da doutrina da Trindade. Há três eixos básicos em sua teologia: criação, encarnação e divinização. Atanásio associa sua visão de Deus de forma muito próxima com a salvação. Em uma obra mais antiga, *A encarnação do Verbo*, escrita possivelmente na década de 330, ele considera a salvação em Cristo como a renovação da criação:

> Portanto, convém que comecemos a análise desse tema discorrendo sobre a criação do universo, e sobre Deus, seu artífice, de tal modo que se perceba com exatidão que a renovação da criação é obra da mesma Palavra que a fez no princípio. Porque não parecerá inadequado ao Pai ter operado a salvação da criação pela Palavra por cujo intermédio a fez.[3]

A perspectiva que Atanásio tem da criação é claramente trinitária. A Palavra, Jesus Cristo nosso Senhor, foi o agente que fez todas as coisas do nada.[4] Isso se estende também à providência, porque o Pai, por meio da Palavra, ordena todas as coisas, e todas as coisas se movem por meio dela e nela são vivificadas.[5] A Palavra, por sua própria providência, torna conhecido o Pai a todos, a fim de que por meio dela conheçam a Deus.[6] O homem, por sua vez, foi criado em Cristo. Uma vez que Cristo *é* a imagem de Deus, e o homem foi criado *à* imagem de Deus, o homem foi feito em Cristo:

> Ele não apenas criou o homem [...] mas o criou à sua imagem, dando-lhe até mesmo parte do poder de sua própria Palavra; de tal modo que tivesse, por assim dizer, um tipo de reflexo da Palavra, e, ao ser criado como um ser racional, pudesse habitar para sempre na bem-aventurança, vivendo a vida verdadeira que pertence aos santos no paraíso.

Assim, Deus “não os deixou destituídos de conhecimento de si mesmo”, porque “lhes dá parte de sua própria imagem”, de modo que tenham uma ideia do Pai, e por essa graça percebam a imagem (a Palavra do Pai) e conheçam seu Criador, vivendo assim uma vida feliz e verdadeiramente abençoada. Deus nos criou a partir do nada, mas também “nos deu livremente, pela graça da Palavra, uma vida em concordância com Deus”.[7] Se Adão e Eva tivessem permanecido bons, eles teriam, “pela graça

decorrente da participação da Palavra, [...] escapado de seu estado natural".[8] Atanásio reúne aqui Criação, providência, Trindade, homem, Cristo e salvação em um todo integrado logo nas primeiras páginas. Sem dúvida, essa não é a história toda, porque o pecado entrou e a morte ganhou um domínio legal sobre nós.[9] Como não podíamos ser restaurados exclusivamente pelo arrependimento, que era insuficiente para nos defender da justa reivindicação divina,[10] era necessária a Palavra de Deus, a qual criou tudo no início a partir do nada. Mais uma vez, salvação é recriação.

Atanásio explica, então, o propósito da encarnação.[11] A Palavra não estava longe de nós antes, "porque não há parte alguma da criação que não seja ocupada por ela: ela preencheu todas as coisas para sempre, e continua presente com seu Pai". Ao tornar-se homem, a Palavra assume um corpo que não é diferente do nosso, entregando-o à morte por amor a todos, oferecendo-o ao Pai para que, uma vez que todos morreram nele, a ruína da raça humana seja desfeita (pois seu poder foi consumido em seu corpo). Além disso, ele nos tira da corrupção e nos leva à incorruptibilidade, despertando-nos da morte pela ressurreição.[12] Portanto, a renovação do homem feito à imagem de Deus ocorre pela imagem do próprio Deus, nosso Senhor Jesus Cristo.[13]

Os protestantes estão acostumados a pensar em uma troca na cruz quando Cristo tomou nossos pecados, e nós recebemos sua justiça. Para Atanásio, uma troca de um tipo diferente, embora relacionada, ocorreu na encarnação. Ao tornar-se homem, Cristo recebeu e assumiu o que é nosso e, ao fazê-lo, santificou-o (divinizou-o), tornando-o adequado para a comunhão com Deus. Em troca, ele concedeu à humanidade a graça de participar da natureza divina.[14] Essa troca na encarnação é a base para o ensino de Atanásio sobre a divinização (*theosis*): "Ele se fez homem para que fôssemos feitos Deus".[15] Por trás dessa declaração está o ensino do NT em 2Pedro 1.4 (somos feitos "participantes da natureza divina") e em muitos outros trechos dos escritos de João. Ele não quer simplesmente dizer

que deixamos de ser humanos e nos tornamos Deus, mas que também, na encarnação, a Palavra deixou de ser Deus e se transformou em homem. A ideia é de união e comunhão, assim como a divindade e a humanidade em Cristo continuam a ser o que são, mas em união pessoal inviolável. Nessa época, a palavra *Deus* tem um grau de elasticidade que abrange essas possibilidades.

> Pois ele assumiu o corpo criado e humano, renovando-o como seu criador, para divinizá-lo nele mesmo e, assim, introduzi-lo no reino do céu segundo sua semelhança. Porque o homem não teria sido divinizado se fosse unido à sua criatura, a menos que o Filho fosse realmente Deus; tampouco o homem seria levado à presença do Pai, a menos que a Palavra natural e verdadeira do Pai tivesse se vestido de um corpo.[16]

Nessa passagem, Atanásio relaciona os temas centrais da encarnação e da divinização com a divindade da Palavra. A identidade de Jesus Cristo é fundamental para a salvação, segundo Atanásio. De igual modo, ele diz a respeito do Filho que "ele se tornou homem para que pudesse nos divinizar nele mesmo"[17] e que "somos divinizados [...] ao receber o corpo da própria Palavra" na Eucaristia.[18] Assim como a Criação e a encarnação suscitam a questão da divindade de Cristo e de sua unicidade com o Pai, de igual modo a divinização aponta para a unidade do Espírito Santo com o Pai e o Filho.[19]

A humanidade de Cristo

Durante algum tempo, os estudiosos questionaram se Atanásio teria um lugar significativo para a alma humana em Jesus. Grillmeier segue essa linha ao reconhecer que, embora depois de 362 Atanásio reconheça que Jesus tinha uma alma humana, na prática ele não atribui nenhuma importância teológica a isso. Quasten vai mais longe e duvida até mesmo do que Grillmeier admite.[20] São vários os fatores que apoiam essa tese. Em primeiro lugar, Atanásio geralmente se refere ao Filho encarnado como uma

união do Logos com um corpo, isto é, a humanidade assumida é apenas física. Em segundo lugar, embora a morte fosse entendida na época como uma separação da alma do corpo, Atanásio fala de Cristo se submetendo a uma separação entre o Logos e o corpo. Hanson ainda o descreve como proponente de uma "cristologia com traje espacial", a relação da Palavra com o corpo seria, no máximo, tão íntima quanto a do astronauta com seu traje espacial.[21] Em terceiro lugar, um de seus colaboradores mais próximos contra os arianos é Apolinário de Laodiceia, condenado em 381 em Constantinopla por ensinar que o Logos assumiu o lugar da alma humana em Cristo. Para a igreja (do Oriente e do Ocidente) tal ideia era de uma humanidade incompleta, colocando em risco a salvação. Afinal, como pode a natureza humana não ter alma? Como atenuante, todos reconhecem que, diferentemente de Apolinário, Atanásio jamais nega que Jesus tivesse uma alma humana. Além disso, embora Atanásio não dê muita atenção a esse ponto, não era aí que a batalha se tornava mais intensa.

Por outro lado, várias passagens escritas por Atanásio depois de 362 indicam seu reconhecimento da humanidade plena de Jesus. Nesse ano, em sua *Carta aos antioquenos*, ele escreve:

> Porque eles também confessaram que o salvador não tinha *um corpo sem uma alma*, tampouco sem percepção ou inteligência; pois, não era possível que, quando o Senhor tornou-se homem por nós, seu corpo fosse sem inteligência; tampouco foi a salvação realizada na Palavra em si mesma, uma salvação apenas do corpo, mas da alma também.[22]

Grillmeier propõe a expressão "corpo sem vida", mas admite que não é totalmente adequada, porém Quasten o interpreta mal e diz que ele a aceita.[23] Quasten está sendo parcial aqui, porque a oração final da declaração de Atanásio só muito dificilmente pode ser traduzida por "não somente do corpo, mas também da vida" e, também, tem repercussão, mais uma vez, sobre a frase anterior. Além disso, a expressão em questão é uma refutação da negação ariana de uma alma humana em Jesus.

Quasten, ao se referir à *Terceira oração contra os arianos*, omite a menção às seções em que Atanásio ensina que a humanidade de Cristo era integral, apontando apenas trechos nos quais ele diz que a morte de Cristo envolve apenas o Logos e o corpo. Contudo, esse discurso tem muito material que contradiz o argumento de Quasten. Atanásio discorre extensamente sobre o progresso de Jesus nas características humanas como sabedoria e sobre o seu cansaço emocional na hora da morte. Ele se refere também à sua fragilidade humana.[24] Além disso, esses discursos foram produzidos antes de 362, ou seja, antes de Atanásio começar a estar mais consciente da humanidade de Cristo.

Quasten cita ainda a *Carta a Epíteto*, que estava prestes a receber *status* canônico e seria citada pelo Concílio de Calcedônia (451). Ele cita o trecho de 5-6, em que Atanásio omite completamente a menção à partida da alma de Cristo de seu corpo. Entretanto, Quasten não faz referência ao parágrafo 7, em que Atanásio insiste que a salvação se estende à pessoa como um todo, corpo e alma. Portanto,

> quando o salvador se tornou verdadeiramente homem, a salvação do homem todo se realizou. Porque se a Palavra estivesse supostamente no corpo, conforme dizem, e supostamente significa na imaginação, então tanto a salvação quanto a ressurreição do homem são simples aparência [...] Na verdade, porém, nossa salvação não é simples aparência nem se estende apenas ao corpo; mas o homem todo, tanto o corpo quanto a alma, obteve verdadeiramente a salvação na Palavra. Portanto, aquele que nasceu de Maria era, de acordo com as Escrituras divinas, humano por natureza, e o corpo do Senhor era verdadeiro por ser igual ao nosso corpo, uma vez que Maria era nossa irmã, pois todos viemos de Adão.

Corpo aqui equivale à pessoa toda, e a semelhança de Cristo com o restante de nós é muito clara.[25]

Com frequência, Atanásio diz que Cristo assumiu uma natureza humana parecida com a nossa[26] e aponta para a prática comum da Escritura que chama o ser humano de "carne".[27] O progresso de Jesus em sabedoria ocorreu quando sua humanidade progrediu na sabedoria divina.[28] Como consequência, uma vez que o progresso de Cristo ocorreu por todos nós, as

pessoas também progridem. Esse crescimento em sabedoria é a divinização da humanidade — não significa tornar-se menos humano, e sim, mais humano. De acordo com a carne, o Logos (como homem) é ignorante, demonstrando que sua humanidade é genuína e que o Logos como Logos não é o sujeito total.[29] Essa ideia está integralmente ligada à soteriologia de Atanásio — a ignorância, o temor e a sede de Cristo nos libertam dessas coisas pela divinização. O Logos se torna homem, um homem como todos os outros, conhecedor e ignorante ao mesmo tempo. Por fim, Atanásio repete constantemente a fórmula nicena — o Logos, ao tornar-se carne, tornou-se homem — uma refutação da negação ariana de que Jesus tinha alma humana.[30]

Para Atanásio, porém, o fundamento decisivo é a encarnação. Portanto, a importância da cruz é menor. Hanson compara essa teoria de salvação com uma transfusão sagrada de sangue que praticamente elimina uma doutrina da expiação. Faltam a Atanásio razões que expliquem por que Cristo teria morrido. Para ele, a corrupção consiste no estado de queda, e não no pecado.[31] Há certo exagero nesse entendimento. É verdade que Atanásio não deu plena atenção à cruz, mas como Leithart demonstrou, isso não significa que seja incidental, uma nota de rodapé para outro relato.[32]

O Filho é um em ser com o Pai

Conforme estudamos, esse é o ponto fundamental das controvérsias do século 4. Atanásio apoia de modo veemente o Concílio de Niceia e defende seu uso de *homoousios* em referência à relação do Filho com o Pai. Essa é sua abordagem o tempo todo: o conhecimento da Trindade vem por intermédio do Filho. Em sua breve obra sobre Lucas 10.22 (*In illud omnia*), ele resume seu ensino sobre essa questão fundamental. A essência divina (o ser) da Palavra está unida pela natureza a seu Pai. Seja o que for que esteja no Pai, está no Filho. Como o Pai não é uma criatura, o Filho também não

é. A vontade do Pai e do Filho é uma, uma vez que são indivisíveis. O Filho é a autenticação exata do Pai. A tríade é una e indivisível, sem graus, não havendo um primeiro, um segundo e um terceiro Deus. Isso implica em uma total refutação de tudo o que há no campo ariano.[33]

Como é de seu feitio, Atanásio levanta-se para defender o concílio. A expressão no credo "da essência (*ousia*) do Pai" foi inserida, diz ele, para distinguir especialmente o Filho das outras criaturas. Somente a Palavra vem do ser do Pai, e ela não é, de modo algum, uma criatura.[34] O Filho é consubstancial ao Pai, gerado do ser do Pai. Seja o que for que o Pai tenha, o Filho também tem.[35] Essa expressão, mais do que *homoousios*, é proeminente nos escritos de Atanásio.

T. F. Torrance aponta corretamente para o movimento de Atanásio dos atos salvíficos de Deus na encarnação do Filho, de acordo com a fórmula de Niceia, para o fundamento supremo da Trindade nas relações e distinções eternas das pessoas no ser único da divindade.[36] Portanto, o Filho é inseparável da essência do Pai (ser) e é próprio dela. Ele e seu Pai são um único ser. O Filho não é uma criatura, conforme Ário havia argumentado e Aécio e Eunômio estavam alegando. As coisas criadas têm um começo, um ponto em que elas começam a ser. Contudo, a Palavra tem seu começo no Pai, que é sem começo. Portanto, o Filho também não tem princípio, ele é geração do Pai. Os bispos em Niceia foram compelidos a usar termos extrabíblicos para recuperar o sentido da Escritura, reescrevendo mais claramente o que estava na Escritura. Uma vez que o Filho é um com o Pai, ele é de fato Deus, um em essência com o Pai. Ele é a expressão da pessoa do Pai, "Luz de Luz", a própria imagem da essência do Pai. Conforme diria Fócio, Patriarca de Constantinopla do século 9, em *A mistagogia do Espírito Santo*, a expressão "Luz de Luz" revela a consubstancialidade do Filho com o Pai.[37] Dado que o Pai é eterno, o Filho também o é.[38]

Portanto, o Filho não teve começo, mas foi eternamente gerado. Em obra mais antiga, *Declaração de fé*, Atanásio discorre sobre a divindade do

Pai que passa para o Filho sem fluxo ou divisão. Essa ideia parece indicar subordinação no sentido de que o Filho receberia sua divindade do Pai, quase como uma segunda manifestação de Deus. Atanásio, porém, ressalta no contexto imediatamente anterior que há dois objetos distintos (o Pai e o Filho), mas adverte também que "assim como o poço não é um rio nem o rio é um poço, mas ambos são uma e a mesma água que é transportada por um canal do poço ao rio", assim também a divindade do Pai passa sem divisão para o Filho.[39] Ele se esforça para encontrar uma forma de expressão que transmita a unidade do ser, mas a essa altura não havia encontrado uma que fosse adequada à tarefa.

Partindo, porém, de Orígenes, Atanásio aponta sistematicamente para a geração eterna como exemplificação da unidade do Filho com o Pai e para se opor à ideia de que o Filho é uma criatura. De acordo com os arianos, se o Filho é coeterno com o Pai, ele é seu irmão, e não seu Filho. Em resposta, Atanásio diz que o Pai e o Filho não foram gerados a partir de alguma origem preexistente, "mas o Pai é a origem do Filho e o gerou; e o Pai é Pai, não filho nascido de alguém; e o Filho é Filho, não irmão". Ele é eterno, "porque embora seja próprio aos homens gerar no tempo, da imperfeição de sua natureza, a prole de Deus é eterna, porque sua natureza é sempre perfeita".[40] De fato, o Filho é a prole adequada do ser do Pai. Se o Filho não estivesse com o Pai desde a eternidade, então a tríade não seria desde toda a eternidade. Em vez disso, haveria primeiramente uma mônada e, depois, por adição, uma tríade consistindo em essências diferentes. Isso, obviamente, não pode ser.[41] Ao contrário, o Filho é a prole do Pai, eterno, coexistente com ele. "A geração divina não deve ser comparada com a natureza dos homens nem o Filho considerado [simplesmente] parte de Deus, tampouco a geração deve implicar qualquer tipo de paixão". Deus não é composto de partes. A geração foi intransponível e eterna.[42] Deus não gera como gera o homem, mas como Deus. O modelo de geração do homem não é o seu.[43] O homem gera e é gerado sucessivamente. Um

homem, gerado por seu pai, gera por sua vez um filho e se torna um pai para ele. Não é assim com Deus, porque o Pai não é de um pai, tampouco gera alguém que se tornará pai. Na divindade, o Pai é propriamente Pai, e o Filho é propriamente Filho. Neles, e somente neles, é verdade que o Pai é sempre Pai, e o Filho, para sempre Filho. Essas são distinções eternas e imutáveis.[44] Podemos chamar um homem de *criador*, embora ele ainda não tenha criado coisa alguma, mas não poderemos chamá-lo de *pai* a menos que exista um filho. Em forte contraste com isso, o Filho, não sendo uma obra, e sim próprio da essência do Pai, deve sempre existir.[45]

Em conformidade com esse argumento, Atanásio enfatiza que a linguagem a respeito de Deus é analógica. O que dizemos a respeito de Deus o fazemos em relação à sua existência em um modo apropriado a Deus. Portanto, essa geração não é como a geração humana. Não devemos imaginar as coisas de Deus segundo a maneira humana ou cometeremos um erro. Entendemos os termos em um sentido que é de Deus e em outro que é humano, porque os humanos são incapazes de autoexistência e estão restritos a um lugar, ao passo que Deus existe por si mesmo e a tudo envolve.[46] Portanto, a geração do Filho é inseparável da natureza do Pai. Ele e o Pai são um para sempre, a Palavra sempre no Pai e o Pai na Palavra, assim como o brilho está para a luz.[47] Mais uma vez, de forma distinta do homem, Deus não gera um filho pela divisão de si mesmo. O Pai não provém de um pai como ocorre com um pai humano, tampouco o Filho é parte do Pai. O Filho também não gera como foi gerado, mas é "a imagem e o brilho integrais do todo" (*holos holou*). O Pai é eternamente Pai; o Filho é eternamente Filho. O Pai jamais poderá ser um filho, tampouco o Filho jamais poderá ser um pai. O Filho é Filho do Pai.[48]

Por trás dessa linguagem analógica existe uma relação entre palavras e realidade. As palavras que usamos devem ser regidas pela realidade que pretendem expressar. "Os termos não depreciam sua Natureza; ao contrário, essa Natureza atrai para si mesma esses termos e os altera. Isso porque os

termos não são anteriores às essências; as essências vêm em primeiro lugar, e os termos depois". Quando a essência é uma criatura, as palavras "ele criou" são usadas, mas quando a essência é uma Prole ou Filho, "ele fez" ou "ele criou" não são adequados a ela. "Porque a natureza e a verdade atraem o sentido para si mesmas".[49] Ao admitir a primazia da realidade, Atanásio escreve posteriormente aos antioquenos instando a favor de alguma flexibilidade na utilização das palavras, contanto que a intenção por trás dessas palavras seja aceitável. Ele aconselha aos que explicam e sustentam a verdade corretamente que não "briguem pelas palavras se não for útil o propósito".[50] Por outro lado, alguns termos são mais apropriados para a realidade do que outros. Como exemplo excelente disso, é mais piedoso e exato expressar Deus a partir do Filho do que nomeá-lo com base em suas obras e chamá-lo de *Não originado*. A segunda forma diz respeito a todas as obras de Deus, mas o *Pai* tem sua importância exclusivamente a partir do Filho.[51] Esse é um comentário extremamente importante para as tendências observadas em nosso tempo, em que teólogas feministas querem renomear Deus no intuito de erradicar os nomes patriarcais do Pai e do Filho. O resultado dessas tentativas, na melhor das hipóteses, é uma despersonalização de Deus por meio de nomes como *Criador, Provedor, Redentor*, e essa nomeação de Deus com base em suas obras torna-o dependente de sua criação.

Vamos relembrar brevemente a expressão notável que Agostinho usa para o Filho, ὅλος θεός[52] (cf. ὅλος ὅλου).[53] O Filho é "totalmente Deus". Atanásio desenvolve o pensamento: aquele que olha para o Filho, diz ele, vê o Pai. Por sua vez, a divindade do Pai está no Filho e é vista no Filho. O Pai está no Filho. O ser do Filho é a descendência própria do ser do Pai. Pois o Filho é tal qual o Pai, uma vez que tem tudo o que é do Pai. Aquele que adora e honra o Filho, adora e honra o Pai no Filho, porque a divindade é uma só. Portanto, a adoração e a honra são dadas ao Pai no Filho e através dele. Assim, aquele que adora, a um só Deus adora. A expressão, nas

Cartas a Serapião, "todo do todo", Atanásio explica da forma a seguir: o Pai, sendo um e único, é Pai de um Filho que é um e único: o Filho não é parte do Pai, portanto ele mesmo não gera, "mas é a imagem e o brilho totais do todo". Shapland diz em sua nota sobre a expressão que ela significa perfeição e totalidade da imagem. O Filho não é uma imagem do Pai que dele emana, mas é a perfeita expressão de tudo o que Deus é. O uso de *holos* exclui a ideia de parcialidade ou defeito. O Filho não é parte de Deus nem é menos do que Deus. Atanásio não recorre à analogia da forma que faziam os arianos, referindo-se a uma reprodução de um original.[54] Em resumo, podemos dizer que ele afirma a *identidade no ser* do Filho com o Pai. Tudo o que o Pai é, o Filho é, exceto ser Pai. Nada poderia estar mais distante do subordinacionismo. Isso está de acordo com a defesa exaltada do *homoousios*, "o centro controlador do seu pensamento", do qual depende a verdade do evangelho.[55] Com base nisso, conhecer o Filho encarnado é conhecer imediatamente o Pai, porque não há lacuna entre o ser do Pai e o ser do Filho.[56]

Atanásio se previne também contra outra possível modificação do seu ensino. Ele diz que não há desenvolvimento externo da essência do Pai. Se há algo a seu respeito ou em seu entorno que completa a essência, de tal modo que quando dizemos "Pai" não nos referimos à essência invisível e incompreensível, "mas a algo sobre ela" (περὶ αὐτόν), estaríamos blasfemando. Quando dizemos "Pai", denotamos sua essência em si.[57] Esse ponto não seria lembrado muito bem, porque o Oriente desenvolveria a ideia de que conhecemos as energias de Deus, aquilo que ele produz na Criação e na redenção, mas não sua essência, que é incompreensível.[58]

Ao deparar com o texto problemático de Provérbios 8.22, Atanásio, de modo diferente dos arianos — que alegavam que o texto provava a condição de criatura do Logos —, interpreta-o de forma coerente como referência à humanidade de Cristo.[59]

As pessoas da Trindade são indivisíveis

Ao se referir com aprovação às palavras de um predecessor em Alexandria, Dionísio, Atanásio afirma que o Pai e o Filho não estão separados, “mas em suas mãos está o Espírito, que não pode ser separado daquele que o enviou ou daquele que o comunicou”. A mônada se estende de forma indivisível na tríade, e a tríade se uniu sem reduzir-se a uma mônada.[60] Essa insistência de que as pessoas da Trindade não podem ser separadas é um tema constante para Atanásio. O Pai, que tem existência por si mesmo, gerou o Filho como um rio de um poço, como o galho de uma raiz, como a claridade da luz, todas as coisas que a natureza conhece são indivisíveis.[61]

O Filho é consubstancial ao Pai, ele é do ser do Pai. O que quer que o Pai tenha, o Filho tem.[62] A Trindade é indivisível, portanto sempre que o Pai é mencionado, deve-se entender também o Filho. Portanto, onde o Pai é mencionado, sua Palavra e seu Espírito que está no Filho também são incluídos. Se o Filho é identificado, o Pai está no Filho e o Espírito não está fora da Palavra. Cumpre-se uma graça por intermédio do Filho no Espírito Santo.[63] Se há essa unidade na santa tríade, quem pode separar o Filho do Pai, ou o Espírito do Filho ou do próprio Pai?[64] A unidade e a indivisibilidade da tríade destrói qualquer ideia de subordinação, porque a tríade não tem graus, “unidos sem confusão [...] distintos sem separação”.[65] Isso basta para mostrar que uma forte ênfase na indivisibilidade da Trindade não é prerrogativa de Agostinho ou da igreja latina, mas uma crença defendida juntamente com o Oriente.

Com Atanásio observamos o princípio da doutrina da habitação mútua das três pessoas (mais tarde chamada de *perichorēsis*). O Pai está no Filho, e o Filho está no Pai, Atanásio declara, seguindo a linguagem do Evangelho de João. Isso não deve ser entendido como se eles se esvaziassem um no outro, como se nenhum fosse completo em si. Tampouco tem afinidade com o sentido em que Deus entra nos santos e os fortalece, porque o Filho não é Filho mediante participação, mas é descendência do Pai. Tampouco está o

Pai no Filho no sentido do aforisma “nele vivemos, nos movemos e existimos” (At 17.28), porque o Filho é vida e concede vida. Isso é habitação mútua, porque todo o ser do Filho é próprio da essência do Pai, assim como o brilho o é da luz. O Filho é do Pai e próprio dele. A forma e a divindade do Pai *é* o ser do Filho; logo, o Pai está no Filho e o Filho está no Pai. A identidade da divindade e a unidade do ser (essência) ficam evidentes assim. O Pai e o Filho não são dois seres distintos, tampouco são um único ser designado de duas maneiras. Eles são dois, porque o Pai é eternamente Pai e não o Filho, e o Filho é eternamente Filho, e não o Pai. O desenvolvimento posterior dessa doutrina, usará o termo *hypostasis* (“pessoa”) para essa distinção. Ao mesmo tempo, porém, sua natureza é uma, na identidade da divindade única. A divindade do Filho é a do Pai, portanto é indivisível, de tal modo que há um só Deus. Logo, “as mesmas coisas que se diz do Filho se diz do Pai, exceto que seu ser é o Pai”. A divindade do Pai é o ser do Filho; assim, o Filho é “totalmente Deus”. Aquele que olha para o Filho vê o Pai. O Filho é igual ao Pai, uma vez que ele tem tudo o que é do Pai, pois é um ser único com o Pai.[66] Com base nisso, o Pai e o Filho conhecem plenamente um ao outro e se deleitam mutuamente um no outro.[67] Portanto, *mutatis mutandis*, o Espírito Santo está no Filho assim como o Filho está no Pai.[68]

De outra forma, nós também somos vistos como quem está “em Deus”. A ideia central da divinização dá testemunho disso. Atanásio está ciente de uma possível confusão aqui e assim demonstra que isso é muito diferente da maneira que o Filho está no Pai. Ele não simplesmente participa do Espírito ou recebe o Espírito, como nós, porque de fato ele comunica o Espírito. Tampouco o Espírito une o Filho ao Pai como faz conosco, mas o Filho está no Pai eternamente por sua própria natureza, ao passo que nós, por natureza, estamos distantes de Deus, e nosso ser no Pai não é nosso, mas do Espírito que em nós habita.[69] A linguagem que Atanásio usa expressa essa diferença. O Filho é *ek tou ousia tou Patrou* (“do ser do Pai”) ou *en to Patri*

(“no Pai”), ao passo que somos *metochoi theou* (“participantes em Deus” ou “partícipes da natureza divina”). A diferença ocorre entre as criaturas capacitadas pelo Espírito de comungar com Deus e unir-se a ele por um lado e, por outro lado, o Filho e o Espírito, que são por natureza um com o Pai desde a eternidade.

A relação do Espírito Santo com o Pai e com o Filho

As *Cartas a Serapião sobre o Espírito Santo*, de Atanásio, constituem a primeira análise extensa a respeito do Espírito Santo na história da igreja. Escritas entre 355 e 360, são anteriores aos tratados de Dídimo e de Basílio, o Grande. Essas cartas foram escritas contra os *tropicii* (os “representantes do uso das palavras em sentido figurado”), os quais, embora aceitassem a divindade do Filho, recusavam-se a atribuir o mesmo *status* ao Espírito. Em conformidade com o que estudamos, Atanásio considerava o Espírito inseparavelmente unido ao Pai e ao Filho. Porquanto ele procede do Pai, está para sempre nas mãos do Pai que envia e do Filho que o comunica.[70] Ele está unido à divindade do Pai e do Filho. Assim, nos dias de Moisés, Deus conduziu o povo pela Palavra no Espírito.[71] O Espírito está em Cristo assim como o Filho está no Pai. O discurso de Deus é enunciado por meio de Cristo no Espírito.[72] Contra o argumento dos *tropicii* de que, se o Espírito provém do Pai, ele deve ser um segundo filho e irmão do Filho, Atanásio responde que não há outro Pai, senão o Pai, nenhum outro Filho, senão o Filho. Dessa forma, o único Pai é Pai de um Filho que é único.[73] O Espírito não pode mudar, ele preenche todas as coisas e na Palavra está presente em todas as coisas.[74]

Atanásio se volta para uma das mais fecundas passagens da Bíblia a respeito do entendimento da relação entre o Filho e o Espírito: o batismo de Jesus no rio Jordão. Ali Jesus foi ungido com o Espírito Santo e, por sua vez, o comunica à sua igreja. Uma vez que ele se santificou por nossa

causa, a descida do Espírito no Jordão foi uma descida sobre nós, porque Jesus tinha nosso corpo. Quando ele foi lavado no Jordão, fomos lavados nele e por meio dele. Quando ele recebeu o Espírito, nós, por meio de Jesus, o recebemos. A carne que ele assumiu foi ungida, e fez isso em nosso favor. Somente o Filho poderia nos unir ao Espírito Santo, porque o Espírito é seu. Atanásio afirma reiteradas vezes que o Filho é quem concede o Espírito: "Por meio de quem e a partir de quem era necessário que o Espírito fosse concedido senão por intermédio do Filho, de quem também é o Espírito? [...] Portanto, temo-lo recebido seguramente; dele se diz que era ungido na carne; pois, tendo sido a carne primeiramente santificada nele ao recebê-la para o benefício dela e tendo sido ele descrito como homem, temos a continuação da graça do Espírito, recebendo de sua plenitude".[75]

Assim como o Pai é luz, e o Filho, brilho seu, vemos no Filho o Espírito por meio de quem somos iluminados. Por sua vez, quando o Espírito nos ilumina, Cristo nele nos ilumina. Assim como o Pai é fonte e o Filho é rio, nós somos os que bebemos o Espírito. Quando bebemos o Espírito, bebemos de Cristo. Como Cristo é verdadeiro Filho, então quando recebemos o Espírito, tornamo-nos filhos. Quando o Espírito nos é dado, Deus está em nós. Quando Deus está em nós, o Filho está em nós. Quando somos vivificados pelo Espírito, Cristo vive em nós.[76] As relações pericoréticas das três pessoas subjazem seu envolvimento indissociável na obra de Deus para nossa salvação. O Espírito jamais está separado da Palavra, o Filho, um ponto que Atanásio repete vezes sem fim.[77]

Portanto, para Atanásio, o Espírito é a imagem do Filho, própria ao Filho, distinta das criaturas e não separada de Deus. Aquilo que une a criação à Palavra não pode pertencer às criaturas, e o que concede a filiação à criação não pode estar separado do Filho. Ele pertence à divindade do Pai, e nele a Palavra torna divinas as coisas criadas. Contudo, ele, em quem as coisas são feitas divinas, não pode estar fora da divindade do Pai.[78] Logo, o Espírito também não pode ser dissociado do Filho.[79] Assim como o Filho

está no Espírito como em sua própria imagem, também o Pai está no Filho [80] A Trindade é indivisível; portanto, sempre que o Pai for mencionado, o Filho será também compreendido. De igual modo, onde o Filho estiver o Espírito Santo nele estará.[81]

Além disso, assim como o Filho tem sua propriedade específica em relação ao Pai, assim também o Espírito Santo em relação ao Filho.[82] O Filho é a imagem do Pai, mas também o Espírito Santo é a imagem do Filho.[83] Atanásio refuta uma réplica óbvia de que há, consequentemente, dois filhos, preservando a distinção do Espírito Santo ao agir assim, mas o fato de sentir-se obrigado a argumentar isso indica quão próxima ele entende ser a relação do Filho e do Espírito. De fato, o Espírito Santo ocupa a mesma ordem ou posição (*taxis*) e a mesma natureza (*physis*) em relação ao Filho que o Filho tem em relação ao Pai. O Filho está no Pai, e o Pai está no Filho, e assim também o Espírito Santo está no Filho, e o Filho está no Espírito Santo. Desse modo, o Espírito não pode ser dissociado da Palavra.[84] Portanto, o Espírito também está em Deus Pai e dele provém.[85] Do mesmo modo que o Filho vem em nome do Pai, assim também o Espírito Santo vem em nome do Filho.[86] Há uma eficácia e uma ação do Espírito Santo, porque o Pai faz todas as coisas por meio da Palavra pelo Espírito Santo.[87]

De modo semelhante, o Espírito recebe da Palavra, enquanto a Palavra concede ao Espírito, e tudo o que o Espírito tem ele recebeu da Palavra. Tudo o que a Palavra tem no Pai ele deseja nos dar por meio do Espírito.[88] Nada poderia ser mais claro do que uma relação íntima e inviolável entre o Filho e o Espírito Santo no pensamento de Atanásio. As três pessoas habitam o interior uma da outra, elas estão uma na outra. Isso se aplica tanto ao Filho e ao Espírito quanto ao Filho e ao Pai, ou ao Pai e ao Espírito.

Como essas relações são assim, Atanásio entende que a processão e a concessão do Espírito ocorrem na unidade indivisível da tríade. A divisão

posterior sobre a processão do Espírito Santo (veja o capítulo 10) poderia ter sido neutralizada se houvesse sido dada atenção suficiente às suas *Cartas a Serapião*. O Espírito, segundo Atanásio, procede do Pai — uma vez que brilha, é enviado e concedido pela Palavra, que procede do Pai. O Filho envia o Espírito. O Filho glorifica o Pai. O Espírito glorifica o Filho. Portanto, conforme ordem da natureza, o Espírito tem a mesma relação com o Filho que o Filho tem com o Pai. Assim como o Filho, que está no Pai e o Pai nele, não é uma criatura, de igual modo não é lícito classificar o Espírito como uma das criaturas, já que ele está no Filho e o Filho está nele.[89] Ao contrário, o Espírito é próprio da Palavra, e faz parte da santa tríade: "Portanto, há uma tríade, santa e completa, que confessa ser Deus no Pai, Filho e Espírito Santo [...] O Pai faz todas as coisas pela Palavra no Espírito Santo. Assim, a unidade da santa tríade fica preservada [...] Trata-se de uma tríade não apenas no nome [...] mas em verdade e realidade. Porque assim como o Pai é aquele que é, também sua Palavra é aquela que é, sendo Deus sobre todos. E ao Espírito Santo não falta existência real, pois ele existe e tem um ser verdadeiro. A igreja católica não aceita menos do que essas três (pessoas)".[90] Portanto, o *homoousios* se aplica ao Espírito Santo e também ao Filho.[91] No que diz respeito à nossa salvação, somos selados pelo Espírito e, assim, tornamo-nos "partícipes da natureza divina", conforme diz Pedro (2Pe 1.4), portanto toda a criação participa da Palavra no Espírito.[92]

Os dons do Espírito Santo também são concedidos pelo Pai meio do Filho. Porque todas as coisas do Pai também pertencem ao Filho, sendo assim essas coisas concedidas pelo Filho no Espírito são dons do Pai. Esses dons são concedidos pela tríade, do Pai, por intermédio do Filho, no Espírito Santo. Quando participamos dele, temos o amor do Pai e a graça do Filho e a comunhão do Espírito. Mais uma vez, a atividade da tríade é uma só, porque tudo se origina e se realiza por meio da Palavra no Espírito, pois o Espírito é inseparável da Palavra.[93] Ao se referir a João 4.21-24, Atanásio

diz que os verdadeiros adoradores adoram o Pai em Espírito e em Verdade (o próprio Senhor), confessando o Filho e, nele, o Espírito.[94]

Sua contribuição

Torrance diz que Atanásio promove uma "profunda revisão do significado do ser", tanto de *ousia* quanto de *hypostasis*, resultando em um acordo no Concílio de Alexandria em 362, segundo o qual Deus é um ser único (*ousia*) e três pessoas (*hypostasis)*, em que pela primeira vez o último termo significa algo definido para ele.[95] Somente Deus é *ousia*, estritamente falando — um ser eterno na realidade indivisível de suas relações pessoais intrínsecas como Santa Trindade. Esse desenvolvimento, conforme argumenta Torrance, se baseia em Deus segundo o nome com que chamou a si mesmo (*Eu sou*), pessoal e ativo, não uma essência ou ser genérico impessoal. Ele se revela como relações co-inerentes das três pessoas, na unidade indivisível e na identidade do ser como Pai, Filho e Espírito Santo. Além disso, no tocante às relações, Atanásio chama o Pai de "origem" (*arché*) do Filho, aquele que gera o Filho. O Filho é *homoousios* com o Pai, mas Atanásio jamais diz que o Pai é *homoousios* com o Filho. O Pai é a fonte, e o Filho é a correnteza; o Pai é a fonte de luz, e o Filho, o raio. Contudo, por causa das relações co-inerentes dos três, o Filho e o Espírito estão ambos associados com aquela origem. Portanto, Atanásio não define a unidade de Deus de acordo com o Pai, mas segundo a divindade toda. O Pai é o Pai do Filho, mas os três são plenamente co-iguais e mutuamente co-inerentes. Isto, observa Torrance, tem o potencial de desqualificar o problema posterior da cláusula *filioque* .[96] Além disso, Atanásio tem a grandeza de mente para reconhecer que o importante é a crença e a intenção corretas, mesmo que palavras e frases não sejam precisamente as que ele queira. Ele revela isso de modo muito eficaz no Concílio de Alexandria (362), admitindo que *ousia* e *hypostasis* sejam usadas em sentidos

diferentes e que se fale de três *hypostases* sem deixar de ser ortodoxo.[97] Conforme diz McGuckin, “Atanásio deixa claro o que está em jogo aqui: a singularidade do ser e a distinção da pessoa”.[98] Trata-se de um grande avanço que torna possível a resolução da crise.

Embora o acordo final ocorra mais precisamente com a obra dos três grandes capadócios, a contribuição de Atanásio à teologia da Trindade de modo geral dificilmente pode ser superestimada. As formulações que fez sobre a divindade plena do Filho e do Espírito no ser único de Deus e as relações dos três em sua co-inerência mútua constituem avanços significativos para a compreensão da Trindade e também marcos importantes no caminho para uma visão mais precisa dela. Além disso, ele baseia seu trinitarismo em suas doutrinas da Criação e salvação e desloca a discussão do domínio filosófico para uma base bíblica e teológica. Essas não são realizações sem importância.

Termos essenciais

O glossário inteiro é importante para este capítulo.

Para reflexão

1. Um dos grandes mitos históricos é que Atanásio enfrentou sozinho o mundo ao defender a divindade de Cristo. Tendo em vista o próximo capítulo, analise até que ponto isso representa a realidade.
2. O que você vê de específico no debate de Atanásio sobre o Espírito Santo? Há pontos fracos nele?

Sugestão de leitura

Mark DelCogliano; Andrew Radde-Gallwitz, *Works on the Spirit: Athanasius and Didymus*, tradução para o inglês de Lewis Ayres (Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2011). Inclui uma tradução moderna das *Cartas a Serapião*, escritas por Atanásio.
Peter J. Leithart, *Athanasius* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011).
Thomas G. Weinandy, *Athanasius: a theological introduction* (Aldershot: Ashgate, 2007).

---

[1] R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy 318-381* (Edinburgh: T&T Clark, 1988), p. 239-73; Alvyn Petterson, *Athanasius* (London: Geoffrey Chapman, 1995), p. 10.

[2] Khaled Anatolios, *Athanasius: the coherence of his thought* (London: Routledge, 1998); Basil Studer, *Trinity and incarnation: the faith of the early church*, edição de Andrew Louth, tradução para o inglês de Matthias Westerhoff (Collegeville: Liturgical, 1993), p. 115-9; Martin Tetz, *Athanasiana: zu Leben und Lehre des Athanasius* (Berlin: Walter de Gruyter, 1995); Frances Young, *From Nicea to Chalcedon: a guide to the literature and its background* (London: SCM, 1983), p. 69-83.

[3] Athanasius, *On the incarnation*, p. 1 [publicado por Paulus como parte do volume *Santo Atanásio*]*;* veja tb. ibidem, p. 14; *PG*, 25:97-8,119-22; Thomas G. Weinandy, *Athanasius: a theological introduction* (Aldershot: Ashgate, 2007), p. 11-4; Peter J. Leithart, *Athanasius* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), p. 89-116.

[4] Ibidem, p. 3; *PG*, 25:99-102.

[5] Ibidem, p. 1; *PG*, 25:95-8.

[6] Ibidem, p. 12; *PG*, 25:115-8.

[7] Ibidem, p. 11; *PG*, 25:113-6.

[8] Ibidem, p. 5; *PG*, 25:103-6.

[9] Ibidem, p. 6; *PG*, 25:105-8.

[10] Ibidem, p. 7; *PG*, 25:107-10.

[11] Ibidem, p. 8; *PG*, 25:109-10.

[12] Ibidem, p. 9; *PG*, 25:111-2.

[13] Ibidem, p. 13; *PG*, 25:117-20.

[14] Athanasius, *Orations against the Arians*, 1.42; 2.74; 3.40; *PG*, 26:97-100,303-6,407-10; Athanasius, *Incarnation*, p. 9; *PG*, 25:111-2.

[15] Athanasius, *Incarnation*, p. 54; *PG*, 25:191-4. Veja também Leithart, *Athanasius*, 147-71; Weinandy, *Athanasius*, p. 96-101, 121-32.

[16] Athanasius, *Against the Arians*, 2.70; *PG*, 26:295-6.

[17] Athanasius, *Letters*, 60.4.

[18] Ibidem, 61.2.

[19] Athanasius, *Letters to Serapion on the Holy Spirit*, 1.24-33; *PG*, 26:585- 608; Athanasius, *To Epictetus*, p. 6-7; *PG*, 26:1059-62.

[20] Aloys Grillmeier, *Christ in Christian tradition*, in: John Bowden, org., vol. 1: *From the apostolic age to Chalcedon (451)*, 2. ed. rev. (Atlanta: John Knox, 1975), p. 308-28; Johannes Quasten, *The golden age of Greek Patristic literature from the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*, in: *Patrology*, vol. 3 (Westminster: Christian Classics, 1992), p. 72-6; J. Roldanus, *Le Christ et l'Homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie: étude de la conjonction de sa conception de l'Homme avec sa christologie* (Leiden: E. J. Brill, 1968), p. 252-76,359-73; Charles Kannengiesser, *Arius and Athanasius: two Alexandrian theologians* (Aldershot: Variorum, 1991), 7:108-10.

[21] Hanson, *Search*, p. 448.

[22] Athanasius, *To the Antiochenes*, p. 7; *PG*, 26:803-4.

[23] Grillmeier, *Christ in Christian tradition*, 1:324; Quasten, *Patrology*, 3:74.

[24] Athanasius, *Against the Arians*, 3.52-7; *PG*, 26:431-44; Quasten, *Patrology*, 3:72-6.

[25] Athanasius, *To Epictetus*, p. 7; *PG*, 26:1061-2; Quasten, *Patrology*, 3:72-6. Veja Weinandy, *Athanasius*, p. 91-6; Leithart, *Athanasius*, p. 121-40.

[26] Athanasius, *To Epictetus*, p. 5; *PG*, 26:1057-60; Athanasius, *Incarnation*, p. 34; *PG*, 25:153-6; Atanásio, *Against the Arians*, 2.61; *PG*, 26:275-8.

[27] Athanasius, *Against the Arians*, 3.30; *PG*, 26:387-8.

[28] Ibidem, 3.52-3; *PG*, 26:431-36.

[29] Ibidem, 3.46; *PG*, 26:419-22.

[30] Weinandy, *Athanasius*, p. 91-6, e Leithart, *Athanasius*, p. 117-29, também rejeitam essas críticas.

[31] Hanson, *Search*, p. 450-1.

[32] Leithart, *Athanasius*, p. 152-7.

[33] Athanasius, *On Luke 10:22*, 4-6; *PG*, 25:215-20; Thomas F. Torrance, *Trinitarian perspectives: toward doctrinal Agreement* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), p. 8ss.

[34] Athanasius, *On the decrees of the Synod of Nicaea*, p. 19; *PG*, 25:447-50.

[35] Athanasius, *Serapion*, 2.5; *PG*, 26:616.

[36] Torrance, *Trinitarian perspectives*, p. 9-10.

[37] Photios, *On the mystagogy of the Holy Spirit* (s.l.: Studion, 1983), p. 92-3,170.

[38] Athanasius, *On the decrees*, p. 20; *PG*, 25:449-54; Athanasius, *Against the Arians*, 2.57; 1.9, 13; *PG*, 26:68-9,28-32,37-40.

[39] Athanasius, *Statement of faith*, p. 2; *PG*, 25:203-4.

[40] Athanasius, *Against the Arians*, 1.14; *PG*, 26:41-2.

[41] Ibidem, 1.16-17; *PG*, 26:44-8.

[42] Ibidem, 1.27-28; *PG*, 26:68-72.

[43] Ibidem, 1.23; *PG*, 26:60.

[44] Ibidem, 1.21, 34; *PG*, 26:56-7,81-4.

[45] Ibidem, 1.29; *PG*, 26:72-3.

[46] Athanasius, *On the Decrees*, 10-11; *PG*, 25:431-6.

[47] Ibidem, 20; *PG*, 25:449-52; Athanasius, *Serapion*, 1.16; *PG*, 26:568-9.

[48] Athanasius, *Serapion*, 1.16; *PG*, 26:568-9.

[49] Athanasius, *Against the Arians*, 2.3-4; *PG*, 26:151-6.

[50] Athanasius, *To the Antiochenes*, p. 5-8; *PG*, 26:799-806.

[51] Athanasius, *Against the Arians*, 1.34; *PG*, 26:81-4

[52] Ibidem, 3.6; *PG*, 26:333-4.

[53] Athanasius, *Serapion*, 1.16; *PG*, 26:568-9.

[54] *The letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit*, tradução para o inglês de C.R.B. Shapland (London: Epworth, 1951), p. 102-3; Athanasius, *Against the Arians*, 1.20-1; *PG*, 26:53-7.

[55] Torrance, *Trinitarian perspectives*, p. 10-2. É o que pensa também J. Rebecca Lyman, *Christology and cosmology: models of divine activity in Origen, Eusebius, and Athanasius* (Oxford: Clarendon, 1993), p. 147-8, para quem a identidade essencial do Pai e do Filho é "um axioma do pensamento [de Atanásio]". Peter Widdicombe, *The fatherhood of God from Origen to Athanasius* (Oxford: Clarendon, 1994), 188s., interpreta isso como a base da sua teologia da Criação e da salvação. Veja, porém, as ressalvas feitas por Christopher Stead, *Divine substance* (Oxford: Clarendon, 1977), p. 260-1.

[56] Widdicombe, *Fatherhood*, p. 205.

[57] Athanasius, *On the decrees*, p. 22; *PG*, 25:453-6.

[58] Veja o capítulo 11, em que analisaremos as teologias de João Damasceno e Gregório Palamas.

[59] Athanasius, *Against the Arians*, 2.8ss.; *PG*, 26:161ss.; Widdicombe, *Fatherhood*, 215s.

[60] Athanasius, *Defence of Dionysius*, p. 17; *PG*, 25:503-6.

[61] Athanasius, *Statement*, p. 4; *PG*, 25:203-6.

[62] Athanasius, *Serapion*, 2.5; *PG*, 26:616.

[63] Ibidem, 1.14, p. 17; *PG*, 26:564-5,569-72.

[64] Ibidem, 1.20; *PG*, 26:576-80.

[65] Athanasius, *On Luke 10:22*, 6; *PG*, 25:217-20; Athanasius, *Serapion*, 1.33; 3.5-6; *PG*, 26:605-8,632-3.

[66] Athanasius, *Against the Arians*, 3.1-6; veja também ibidem, 1.9; 3.19-25; *PG*, 26:321-34, 27-32, 361-78; Athanasius, *On the decrees*, p. 20; *PG*, 25:449-54; Athanasius, *On Luke 10:22*, p. 5; *PG*, 25:217-8.

[67] Widdicombe, *Fatherhood*, p. 206-7, citando Athanasius, *Against the Arians*, 1.20, p. 38; 2.56, 82; *PG*, 26:53-4, 89-92, 265-8, 319-22; *PG*, 26:53-4, 89-92, 265-8, 319-22.

[68] Athanasius, *Serapion*, 1.14; *PG*, 26:564-65; Torrance, *Trinitarian perspectives*, p. 10,16-8,20.

[69] Athanasius, *Against the Arians*, 3.24; *PG*, 26:373-6.

[70] Athanasius, *Statement*, p. 4; *PG*, 25:203-6.

[71] Athanasius, *Serapion*, 1.12; 2.5; *PG*, 26:560-1, 616.

[72] Ibidem, 1.14; *PG*, 26:564-5.

[73] Ibidem, 1.16; *PG*, 26:568-9.

[74] Ibidem, 1.26; *PG*, 26:589-93.

[75] Athanasius, *Against the Arians*, 1.46-50; *PG*, 26:105-18.

[76] Athanasius, *Serapion*, 1.19; *PG*, 26:573-6.

[77] Ibidem, 1.14, p. 17,20,31; 3.5; 4.4; *PG*, 26:564-5,569-72,576-80,600-5,632-3,641-4.

[78] Ibidem, 1.24-25; *PG*, 26:585-89.

[79] Ibidem, 3.5; *PG*, 26:632-3.

[80] Ibidem, 1.20; 3.1; *PG*, 26:576-80,624-8.

[81] Ibidem, 1.14; *PG*, 26:564-5.

[82] Ibidem, 3.1; *PG*, 26:624-8.

[83] Ibidem, 4.3; *PG*, 26:640-1.

[84] Ibidem, 1.20-1; *PG*, 26:576-81.

[85] Ibidem, 1.25; *PG*, 26:588-9.

[86] Ibidem, 1.20; *PG*, 26:576-80.

[87] Athanasius, *Serapion*, 1.20,28,30; *PG*, 26:576-80, 593-600.

[88] Athanasius, *Against the Arians*, 3.24-25; veja também ibid., 3.44; *PG*, 26:373-8,415-8.

[89] Athanasius, *Serapion*, 1.20-1; *PG*, 26:576-81.

[90] Ibidem, 1.27-8; *PG*, 26:593-6.

[91] Ibidem, 1.14,16-33; 2.2; *PG*, 26:564-5,568-612.

[92] Ibidem, 1.23; *PG*, 26:584-5.

[93] Ibidem, 1.30-1; *PG*, 26:597-605.

[94] Ibidem, 1.33; *PG*, 26:605-8.

[95] Torrance, *Trinitarian perspectives*, p. 15; G. L. Prestige, *God in Patristic thought* (London: SPCK, 1952), xxix, 168s., p. 188; Thomas F. Torrance, *Theology in reconciliation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 218s., 226s., 231s.; Hanson, *Search*, p. 444-5.

[96] Ibidem, p. 20; Lyman, *Christology*, p. 150.

[97] Athanasius, *To the Antiochenes*, p. 5-8; *PG*, 26:799-806; Hanson, *Search*, p. 644-5.

[98] John A. McGuckin, “The Trinity in the Greek Fathers”, in: Peter C. Phan, org., *The Cambridge companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 49-69, aqui p. 63.

7

OS CAPADÓCIOS

No capítulo 5, falamos sobre Eunômio (m. 394). Ele e seus seguidores — os eunomianos — eram racionalistas, confiantes nas vastas capacidades da lógica humana. Eles argumentavam que somos capazes de entender Deus por meio da lógica. Havia, para eles, uma relação unívoca entre a mente divina e a mente humana (uma correspondência entre a mente de Deus e a do homem de tal modo que o significado é idêntico para ambos). Para eles, o Filho é absolutamente distinto do Pai. Deus é um ser absoluto e não se pode atribuir a ele a geração. Devido à identidade entre a mente de Deus e a razão humana, a geração do Filho tem de ser compreendida de acordo com a geração humana. Uma vez que a geração eterna é inconcebível, a geração do Filho precisa ter tido um início. Houve um tempo em que o Filho não existia. O Filho é o primeiro a ser criado, bem como o instrumento pelo qual Deus criou o mundo. O Espírito Santo está ainda mais distante de Deus.

As ideias de Eunômio, portanto, eram muito semelhantes às dos arianos. Seus adversários o descreviam como "líder da pista de dança teatral de Ário".[1] Seu racionalismo fica evidente no fato de que "Deus não sabe nada mais sobre sua própria essência do que nós, tampouco essa essência é mais bem conhecida por ele do que por nós; ao contrário, o que sabemos a respeito dela é exatamente o que ele sabe e, em contrapartida, aquilo que ele

sabe é o que você encontrará sem alteração em nós".[2] O credo que ele cita no início de sua *Apologia* é o credo que Ário apresentou a Alexandre.[3] Deus é um e tem supremacia absoluta. Sua essência não é gerada. Deus é anterior ao Filho, portanto o Filho está subordinado ao Pai, uma criatura sujeita ao Pai em essência e vontade, não é *homoousios* e nem *homoiousios* com o Pai. Ele foi criado. Veio a existir, com um início[4] gerado pela vontade de Deus, de tal forma que o Pai é a causa de sua existência. O Filho é ministro da criação. Portanto, o Filho e Deus (o Pai) são de essências distintas. O Espírito Santo é terceiro em ordem e natureza e não é unigênito, tendo sido trazido à existência por ordem do Pai e pela ação do Filho, algo feito pelo Filho e sujeito a Cristo.[5]

Para os eunomianos e outros de tradição ariana, a linha entre Deus e todos os demais seres estava entre o Pai e o Filho, ao passo que os partidários de Niceia a colocavam entre a tríade e todos os outros seres.[6] Havia um consenso de que o Filho era descendência do Pai, mas isso simplesmente suscitava a questão de ele ser uma criatura, conforme Eunômio argumentava, ou de possuir um ser igual ao do Pai, conforme diziam os partidários de Niceia. Os eunomianos recorriam a Provérbios 8.22 em seu apoio, concentrando-se na condição de fraqueza de Cristo.[7] Contudo, Eunômio não pensava que Cristo fosse uma criatura como as outras, porque ele havia criado todas as outras.[8] Em resumo, arianos de todas as vertentes congelaram a tríade em uma hierarquia, aquela em que Deus se tornou Pai, mais dois outros seres diferentes e subordinados, não eternos.

Muitos *macedônios* ou *pneumatomachii* ("os que combatem o Espírito") aceitaram a divindade do Filho, porém consideravam o Espírito igualmente eterno, mas inferior a Deus, portanto não deveria ser adorado. Como biblistas, insistiam que em parte alguma a Escritura chama o Espírito de *Deus*, por isso opunham-se a quaisquer argumentos externos à Bíblia. Macedônio (m. 362), bispo de Constantinopla de 342 até sua deposição em

360, estava ligado a esse movimento pela antiga tradição (por isso, o nome *macedônios*), mas não há evidências concretas de que ele tenha tido algo que ver com isso.[9]

Basílio, o Grande (330-379)

Nativo da Capadócia, Basílio se tornou bispo de Cesareia. Sua capacidade de organização e seu desenvolvimento da vida monástica são notáveis. Escreveu seu livro *Contra Eunômio* em 364,[10] mas seu pensamento consolidado sobre o Espírito Santo e a Trindade está em sua obra magna, o *Tratado sobre o Espírito Santo*, contra os pneumatômacos, escrita por volta de 376.[11] Ele escreve mais provavelmente contra seu antigo mentor Eustácio, que depois ensinou a subordinação do Espírito Santo. Essa obra é uma defesa robusta da divindade do Espírito Santo. Sempre se acreditou que Basílio hesitasse nessa doutrina, porém Larson derrubou essa interpretação.[12] Alguns estudiosos têm indicado que Basílio não se refere ao Espírito como *homoousios* com o Pai e o Filho,[13] em contraste notável com seu amigo Gregório de Nazianzo.[14] Larson, porém, apresenta evidências de que Basílio diz a mesma coisa em outras palavras. Mais uma vez, para os estudiosos, Basílio não identifica explicitamente o Espírito como Deus.[15] Contudo, seus comentários desmentem esse argumento, e as observações críticas de Gregório de Nazianzo nesse sentido talvez se apliquem a um período anterior.[16] É provável que Basílio estivesse tentando convencer seus leitores, incluindo seus oponentes, a se alinhar com ele e, ao fazê-lo, usando meios sutis e diplomáticos para atingir seu objetivo.[17]

Basílio aponta para a origem litúrgica do debate. Os adversários o haviam atacado por causa das preposições que ele usara na doxologia, nas quais se acostumara dizer "*ao* Pai *com* o Filho juntamente *com* o Espírito Santo" em detrimento da forma aprovada "*por intermédio* do Filho *no* Espírito Santo". Eles consideravam seu acréscimo uma novidade

extrabíblica e contraditória. A forma preferida deles permitia um entendimento claramente subordinacionista a que Basílio se opunha.[18] De sua parte, ele distinguia as *hypostases* para demonstrar que o Pai e o Filho são distintos e não deviam ser confundidos.[19] Trata-se de um desenvolvimento de Niceia, em que *hypostasis* e *ousia* eram evidentemente intercambiáveis, visto que Pai e Filho eram considerados de mesma *hypostasis*! Esse é o primeiro caso registrado em que Basílio usa *hypostasis* para denotar o modo pelo qual Deus é três, abrindo caminho, assim, para uma linguagem mais clara para falar da Trindade. Basílio defende enfaticamente o Filho como inseparável do Pai, em oposição à recusa dos pneumatômacos de reconhecer o Filho ou o Espírito em união com o Pai.[20] Na natureza, o Filho está com o Pai, insiste Basílio, sua vontade está em união indissolúvel com a vontade do Pai.[21]

A doutrina comumente aceita do Espírito Santo, prossegue Basílio, é que ele é "de natureza suprema[,] [...] uma essência inteligente, de poder infinito, de magnitude ilimitada, não mensurado por tempos ou eras [...] aperfeiçoando todas as coisas, mas em si mesmo completo [...] provedor de vida [...] onipresente [...] preenchendo todas as coisas com seu poder", e assim por diante — todos esses termos e descrições que só podem ser aplicados a Deus. Os que foram purificados, ele os torna espirituais pela comunhão partilhada com ele e comunica os dons de "alegria sem fim, de habitação em Deus, do ser feito semelhante a Deus e, principalmente, de tornar-se Deus".[22] Ele está ao lado de nosso Senhor com o Pai e o Filho na fórmula batismal (Mt 28.19). "Que outra união mais íntima pode haver se não essa?", indaga Basílio. Nossa salvação foi estabelecida pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo.[23] Portanto, o Espírito está no mesmo nível de Deus, inseparável do Pai e do Filho "devido à comunhão natural".[24] Essa comunhão fica evidente na obra da Criação. Aqui a causa original de todas as coisas criadas é o Pai, a causa criativa é o Filho, e a causa aperfeiçoadora é o Espírito Santo. No entanto, o princípio primeiro das coisas existentes é

“Um [...] criando por intermédio do Filho e aperfeiçoando por meio do Espírito”. A obra de todos os três (o Senhor, a Palavra, o Espírito) é completa, quer analisada de forma individual ou em conjunto.[25] Essa união inseparável do Espírito Santo com o Pai e o Filho é entendida no contexto de 1Coríntios 2.8-11: “dele se diz que tem a mesma relação com Deus que o espírito em nós tem com cada de um de nós”.[26] Ele deve ser contado *com* o Pai e o Filho, não abaixo deles, conforme alegam os hereges.[27]

Isso não significa que há três deuses, porque embora as pessoas sejam distintas, não são acréscimos em sequência numérica. Confessamos “as distinções de pessoas e, ao mesmo tempo, sustentamos a monarquia”. São pessoas distintas, mas há apenas um objeto de adoração, o Deus único. O Espírito Santo está “unido ao único Pai por intermédio do Filho [...] completando a adorável e bendita Trindade”.[28] Contudo, o Espírito em suas relações com o Pai é distinto do Filho. Basílio, assim como Atanásio, está preocupado em neutralizar o argumento dos céticos afirmando que a divindade do Espírito não estabelece um segundo Filho.[29] O Espírito Santo é “de Deus” não do modo que todas as coisas provêm dele, mas “pela processão do Pai, não por meio de geração, como o Filho, mas como sopro de sua boca”. Basílio não está se referindo às realidades humanas, mas àquelas próprias de Deus. O modo de geração está além do nosso entendimento. Chamado de “Espírito de Cristo”, ele está intimamente relacionado com o Filho e com o Pai.[30] Ele procede do Pai e é Deus, não alguma coisa criada por Deus ou um mero ministro dele.[31] Portanto, de acordo com a natureza, há um movimento do Pai por intermédio do Filho em direção ao Espírito, visto na criação e na graça, ao passo que em relação ao nosso conhecimento de Deus, nós nos movemos em direção contrária, do Espírito pelo Filho em direção ao Pai. Essa ordem não deve ser entendida como três seres separados em uma hierarquia, o que seria equivalente ao politeísmo.[32] Basílio argumenta isso com base nos títulos dados ao Espírito na Escritura e de acordo com suas obras: o Espírito Santo tem o *status* de

Deus, porque tem os mesmos títulos e compartilha as mesmas obras do Pai e do Filho.[33] Do outro lado do espectro, o uso que Basílio faz da preposição *com* em sua doxologia refuta o sabelianismo ao distinguir as *hypostases.* A preposição afirma ao mesmo tempo uma "união ininterrupta" e uma "distinção".[34] "Aquele que não confessa a comunidade da essência [...] cai no politeísmo [e] aquele que se recusa a conceder a distinção das *hypostases* é desviado pelo judaísmo". Pois não basta simplesmente enumerar as pessoas. Temos de confessar que cada pessoa tem uma existência natural na *hypostasis* real.[35]Desse modo, Basílio insiste na unidade do ser do Espírito com o Pai e o Filho, juntamente com a distinção das três *hypostases*. Ele insiste que nenhum dos três está subordinado aos outros, mas o Pai ainda é a fonte ou o princípio supremo.

Por fim, Basílio volta ao ponto de partida com adoração e santificação. Em uma notável figura de linguagem, ele diz que o Espírito Santo é "o lugar dos que estão sendo santificados [...] o lugar especial e característico da verdadeira adoração". Ao se referir a João 4.21-24, ele diz que o lugar da adoração cristã é o Espírito Santo, porque "o Espírito é [...] o lugar dos santos, e o santo é o lugar adequado para o Espírito, oferecendo-se assim como ele faz para a habitação de Deus, e chamado de Templo de Deus". O Espírito está nos santos em diferentes tipos de manifestações, mas, em relação ao Pai e ao Filho, ele não está tanto neles quanto com eles.[36] Assim, mesmo em nossa própria adoração, o Espírito Santo é inseparável do Pai e do Filho.

Basílio insiste, em uma carta a Gregório de Nazianzo, que nenhum termo teológico é adequado para o pensamento do falante, pois a linguagem é frágil demais para agir em serviço dos objetos do pensamento. Contudo, nosso pensamento — sobretudo nossa linguagem — é frágil demais para a realidade. Mas somos compelidos a dar uma resposta sobre Deus àqueles que amam o Senhor. Portanto, "dedique as energias intelectuais que Deus lhe dá em defesa da verdade", ele insiste com seu amigo.[37] Basílio

reconhece as limitações do pensamento e da linguagem humana, o que contribui para o relaxamento do uso semântico rigoroso da terminologia técnica que havia atormentado a questão trinitária. Juntamente com Atanásio, reconhece que os argumentos da verdade são superiores e que a linguagem e a lógica humanas devem se curvar diante dela.

Portanto, ele toma o passo fundamental de desfazer o elo entre *ousia* e *hypostasis*.[38] Ele escreve ao conde Terêncio que "*ousia* tem a mesma relação com *hypostasis* que o comum tem com o particular". *Ousia* é comum, assim como bondade ou divindade, "ao passo que *hypostasis* é entendida como propriedade especial da Paternidade, Filiação ou o poder de santificar". Essas são as *hypostases* perfeitas, completas e reais, ao passo que *homoousion* fica preservada na unidade da divindade.[39] Trata-se de um passo adiante importante que contribuirá para a descoberta de um caminho para fora do labirinto conceitual. Em sua comparação do geral com o particular, porém, Basílio deixa a porta aberta para uma visão genérica de Deus e para uma comparação com três homens partilhando de uma natureza humana comum, com as consequências infelizes dessa analogia. Ao escrever a seu amigo Anfilóquio, ele diz que "a distinção entre *ousia* e *hypostasis* é a mesma que há entre o geral e o particular". Com Deus confessamos uma essência, porém uma *hypostasis* particular, de modo que nossa concepção do Pai, do Filho e do Espírito Santo seja sem confusão e clara. Se não temos ideia alguma das características específicas de paternidade, da filiação e da santificação, mas formamos nossa concepção de Deus com base na ideia geral de existência, não poderemos apresentar uma explicação sadia de nossa fé. Portanto, devemos confessar a fé "acrescentando o particular ao comum".[40]

Outro refém importante do destino é sua opinião de que conhecemos os atributos divinos (seu poder, sua sabedoria, bondade, providência e justiça), porque isso está ao nosso alcance, porém a essência de Deus (quem ele *é*) está além de nós, por isso procuramos não nos aproximar. Não entendemos

a essência, mas compreendemos que a essência existe.[41] Aqui, Basílio deixa Atanásio e prepara o caminho para desdobramentos posteriores no Oriente, quando se dirá que conhecemos apenas as energias divinas, não sua essência (ser). Isso questionará a realidade do nosso conhecimento de Deus. Com base nessas suposições não podemos conhecer a Deus como ele é, somente o modo que ele se revela, e o que Deus revela de si mesmo não deve ser entendido como quem ele é. Com Gregório Palamas (veja o capítulo 11), essa ideia destruirá a doutrina da Trindade. Estaria Basílio reagindo exageradamente ao racionalismo eunomiano? Sem dúvida ele é um defensor inequívoco da divindade do Espírito e contribui muito para o acordo trinitário final, mas deixa para trás também alguns legados não solucionados.[42]

Gregório de Nissa (c. 335/340-394/400)

Irmão de Basílio, o mais brilhante dos três grandes capadócios, e o pensador mais sistemático, Gregório foi bispo de Nissa a partir de 372 e participou do Concílio de Constantinopla em 381.[43] É autor de uma obra volumosa, *Contra Eunômio*, que se acreditava anteriormente ter sido escrita em meados dos anos 370, mas para alguns eruditos recentes, a maior parte da obra teria sido composta depois de Constantinopla.

Gregório se une a Atanásio e a Basílio ao enfatizar a unidade do Filho com o Pai. Nisso, conforme veremos, eles concordam com Agostinho.[44] É preferível falar do *Pai*, e não do *Não gerado*, conforme o faz Eunômio. Ao usar esse termo, Eunômio coloca o Filho em oposição ao Pai, o gerado e o não gerado. Diferentemente disso, o título *Filho* expressa identidade de ser com o Pai, personalidade em vez de mera energia.[45] *Filho*, por sua vez, está em nível diferente de todos os demais títulos atribuídos a ele. Esses outros nomes devem ser purificados de toda conotação que deprecie sua glória. O título *Filho* permanece por si só, já que não tem necessidade desse ajuste

analógico.[46] Com relação à geração eterna do Filho, Gregório ressalta que a natureza não está dividida, em oposição a um entendimento materialista. Portanto, o Filho é de mesma natureza do Pai, coeterno, de modo que ele é tudo o que o Pai é, exceto por sua paternidade.[47] A Palavra [Verbo] de João 1 é tão grande quanto Deus é.[48] Gregório segue Atanásio ao relacionar Provérbios 8.22ss. ao Filho encarnado. Ele distingue também as referências bíblicas ao Filho unigênito, que dizem respeito à filiação eterna, das referências ao Filho como primogênito de toda a criação (Cl 1.15), que se aplicam ao seu estado encarnado.[49]

Gregório afirma também a distinção fundamental de Basílio entre *ousia* e *hypostasis*. A Carta 38, tradicionalmente atribuída a Basílio e listada como sua, mas que hoje saber-se ser de Gregório, é de especial importância.[50] Ele segue a comparação de Basílio do geral (*ousia* ou *physis*) e do particular (*hypostasis* ou, às vezes, *prosōpon*). Eles correspondem à essência incompreensível e à manifestação reconhecível nas pessoas em particular. Os três são diferentes, porém inseparáveis em igualdade, unidade e comunhão indissolúvel.[51]

Portanto, Deus é um em essência, em três pessoas, divididas sem separação e unidas sem confusão. Em essência, ele é incompreensível, impossível de circunscrever. As pessoas são relacionais, porque o Filho é Filho em relação a um Pai, e o Pai é Pai em relação ao Filho.[52] Em uma obra intitulada *O Espírito Santo e a divindade do Espírito Santo para Eustácio*, escrita provavelmente no ano anterior a Constantinopla I, Gregório argumenta em tom semelhante dizendo que conhecemos a Deus não com base em sua essência, mas em suas obras. As obras das três pessoas são uma só, então concluímos que sua natureza é única. Essas obras são inseparáveis, porque é impossível separar o Espírito Santo de qualquer obra do Pai e do Filho. A Trindade é uma divindade. Portanto, o Filho é inseparável do Espírito Santo.[53] Assim, por volta da mesma época, na obra *O Espírito Santo contra os seguidores de Macedônio*, ele diz que o Espírito

Santo está no mesmo nível que o Pai e o Filho, exatamente idêntico a eles, portanto deve-se a ele a mesma honra que às outras duas pessoas. As três são inseparáveis, uma Trindade perfeita, eternamente distintas, mas habitam o interior uma da outra eternamente.[54] Nem aqui nem em outra parte ele usa *homoousios* para o Espírito (tampouco o Concílio de Constantinopla).[55] No entanto, ele diz tudo o que precisa ser dito para chegar a essa conclusão, e tanto Studer quanto Kelly aceitam que ele o faça no que diz respeito ao Espírito.[56]

Essa avaliação é plenamente compatível com a perspectiva de Gregório sobre as relações entre os três. O Pai é a fonte de poder, enquanto o poder do Pai é o Filho, e o Espírito Santo é o espírito desse poder. Sendo assim, a criação começou com o Pai, foi desenvolvida por intermédio do Filho e concluída no Espírito, enquanto a graça vem do Pai, por intermédio do Filho e no Espírito Santo. Portanto, o Espírito é o terceiro na sequência, mas em união inseparável com o Pai e o Filho.[57] Em *Contra Eunômio*, Gregório diz que há uma primeira causa, o Pai. As relações dos três ele compara a uma cadeia causal de dependência, embora faça uma ressalva acrescentando que não há intervalo entre eles, porque existem simultaneamente, assim como o sol e um raio de luz que dele procede. Não há diferença alguma entre uma luz e outra, porque ambas são totalmente perfeitas. Então, há uma ordem muito clara,[58] que não admite nenhum pensamento de discórdia, porque os três são coeternos e habitam um no outro.[59] De fato, as expressões “Luz de Luz” e “verdadeiro Deus de verdadeiro Deus” no credo se referem ao Filho “ser o que o outro é, exceto ser Pai”, o que aponta tanto para distinções pessoais quanto para a identidade do ser. Visto que Gregório escreveu isso dois anos depois do Concílio de Constantinopla, é um comentário importante sobre expressões que se fixarão na consciência da igreja, tanto no Oriente quanto no Ocidente, entendendo essa ordem (*taxis*) como algo plenamente compatível com a unicidade do ser da Trindade.[60] Há muita coisa clara também no

ensino de Gregório sobre as relações mútuas e plenas do Pai e do Filho: “Portanto, não concebemos lacuna alguma entre o Cristo ungido e sua unção [...] mas como o Filho está contemplado no Pai desde toda a eternidade [...] também nele se contempla o Espírito Santo [...] Razão pela qual dizemos que, para os santos discípulos, o mistério da piedade se envolveu em uma forma que expressa a um só tempo a união e a distinção”.[61] Isso encontra expressão na adoração, em que os corolários da habitação mútua e plena dos três no ser único de Deus são evidentes. Quando o Pai é adorado, o Espírito e o Filho também o são. Posto que o Espírito tem o mesmo *status* do Pai e do Filho, adoramos aos três simultaneamente. Mais uma vez, em sua mútua habitação interna, os três buscam a glória um do outro. Há “um círculo rotativo de glória do semelhante para o semelhante. O Filho é glorificado pelo Espírito; o Pai é glorificado pelo Filho; novamente o Filho recebe sua glória do Pai; e o Unigênito se torna assim a glória do Espírito [...] De igual modo [...] a fé completa o círculo e glorifica o Filho por meio do Espírito, e o Pai por intermédio do Filho”.[62] A adoração de qualquer um dos três é adoração de todos os três e, portanto, adoração do único Deus.[63]

Gregório se vê obrigado a se defender da cacofonia do triteísmo em sua obra concisa, porém intrigante, *Sobre “Não três deuses” a Ablábio*, que, para Stead, foi escrito algum tempo depois do Concílio de Constantinopla.[64] Gregório responde à sugestão de Ablábio de que a Trindade pode ser comparada a três homens que partilham uma mesma natureza humana. Essa analogia segue a definição genérica de *ousia* e de *hypostasis* proposta por Basílio e aceita por Gregório. Os problemas são óbvios. Há uma série extensa de possíveis homens existentes, mas apenas três, e sempre três, pessoas da Trindade, não mais nem menos. Além disso, as pessoas da Trindade habitam uma na outra, o que seres humanos não podem fazer, porque são entidades autônomas e separadas. A analogia aponta para o triteísmo, e não para a Trindade. O fato de Gregório modificar a ideia, ao

mesmo tempo que se entretém com ela, deve-se a seu forte realismo platônico, segundo o qual os universais não têm apenas uma realidade, mas também uma primazia sobre os particulares. Isso o impede de se concentrar nos três em detrimento do ser divino único. De todos os capadócios, ele era o que mais dialogava com o platonismo, especialmente Plotino, embora mais usasse o platonismo do que fosse por ele dominado.[65] Ele explica mais detalhadamente a fragilidade da analogia em seu tratado *Aos gregos (sobre Noções Comuns*),[66] mas aqui ele insiste com Ablábio que as obras da Trindade são indivisíveis. Nenhuma das pessoas opera por si só, isolada das demais. Toda obra de Deus tem origem no Pai, prossegue por intermédio do Filho e aperfeiçoa-se no Espírito Santo. Contudo, elas não são três coisas diferentes, e sim uma única e mesma obra de Deus. Além disso, essa ação unida impede qualquer possibilidade de referir-se a Deus no plural. Embora o Pai seja a causa, isso não se refere à essência de Deus, mas à "diferença na maneira de existir". Não dividimos a essência, mas simplesmente apontamos para o fato de que o Filho existe pela geração, e o Pai, sem geração. Portanto, "a ideia de causa diferencia as Pessoas do Espírito Santo", embora a natureza divina (essência, ser) seja "imutável e indivisível" e deve ser mencionada no singular.[67]

Gregório de Nazianzo (c. 330-391)[68]

Gregório de Nazianzo é chamado pela igreja oriental de "o teólogo", um título que compartilha com o apóstolo João e com ninguém mais. Amigo de Basílio, Gregório teve uma educação vasta. Ordenado em 361 contra sua vontade, evitando muitas vezes suas responsabilidades em busca de isolamento ("Não podemos absolvê-lo de pusilanimidade"),[69] foi por pouco tempo bispo de Constantinopla, presidindo brevemente o concílio. Por volta dessa época, os arianos contrataram um assassino para matá-lo! Em 381, ele pregou em Constantinopla cinco sermões (*Discursos teológicos*) que

consolidaram para sempre sua reputação. Conforme disse um especialista: “Os críticos cumularam igualmente de louvores, porém nenhum louvor foi maior do que o daqueles teólogos que nele encontraram o melhor do seu próprio pensamento”.[70] Nas palavras de McGuckin, os discursos receberam “endosso do conselho em Calcedônia, e sua versão latina também os tornou decisivos para a igreja ocidental”.[71]

Em seu primeiro discurso teológico, contra os eunomianos, Gregório debate os princípios para se falar de Deus. Os arianos haviam promovido um falar teológico medíocre e fácil para espalhar suas ideias entre as massas. Para Gregório, só os que praticam a virtude cristã são qualificados para essa tarefa. “Não é a todos, meus amigos, que pertence o filosofar sobre Deus; não é a todos; o tema não é tão baixo e vulgar; acrescentarei, não perante todo público, não em todos os momentos, não em todos os pontos; mas em certas ocasiões, diante de certas pessoas e dentro de certos limites”. É para aqueles que são mestres por excelência em meditação, quando estivermos livres de toda corrupção externa, e para aqueles a quem o assunto é de real importância. Devemos também filosofar dentro de nossos próprios limites, diferentemente dos racionalistas eunomianos, atentando para nós mesmos “para polir nosso eu teológico até atingir uma beleza semelhante à de uma estátua”.[72]

No segundo discurso, ele diz que é impossível alguém entender plenamente a natureza (essência ou ser) de Deus: “É difícil conceber Deus; defini-lo em palavras é uma impossibilidade”. Compreender um assunto tão vasto é realmente impossível e impraticável. Uma coisa é ser persuadido da existência de Deus; outra bem diferente é saber o que ele é.[73] Por outro lado, Deus se revelou à humanidade, a Abraão, Isaías e Paulo, portanto exclui-se uma aproximação inteiramente apofática.[74] Gregório não demonstra sinal algum de seguir a distinção que Basílio faz entre essência e energias de Deus, com as dificuldades próprias que isso criaria.[75] Nosso conhecimento de Deus é conhecimento verdadeiro, mas não é

conhecimento direto da essência divina, porque as propriedades das pessoas não afetam a essência de Deus.[76] Além disso, nossa existência corpórea nos impede de entender as realidades imateriais.[77] Nossa incapacidade de conhecer a essência divina deveria afastar de nós o orgulho, ampliar o valor que atribuímos ao conhecimento de Deus e nos sustentar nas provações da vida, dirigindo-nos para sua consumação no porvir como recompensa do serviço fiel de agora.[78] Aqui, em acordo com os outros capadócios, Gregório se opõe ao racionalismo eunomiano e define os limites do conhecimento humano.

O terceiro e quarto discursos são sobre o Filho. Agora Gregório revela seu ensino pessoal. Ele começa afirmando a monarquia. Os capadócios têm sido criticados por fazer do Pai a causa da divindade do Filho e do Espírito Santo, de modo que o Pai é a fonte da essência divina. Nada poderia estar mais longe da mente de Gregório. Torrance diz que, para Gregório, a monarquia pertence à Trindade toda.[79] Há evidências para essa afirmação. A monarquia "não está limitada a uma pessoa", de modo que, embora as pessoas sejam numericamente distintas, "não há nenhum rompimento de essência". Aqui há um grande progresso que neutraliza qualquer possível tendência de subordinar o Filho e o Espírito ao Pai. O Pai é o que gera e o que emite, o Filho é gerado e o Espírito Santo é a emissão. Isso, porém, diz respeito às relações das pessoas e está no contexto da igualdade da natureza e identidade do ser.[80] Em outras ocasiões, porém, Gregório diz que o Pai é a fonte do Filho e do Espírito.[81]Ao refletir sobre a confusão entre os historiadores e teólogos modernos, para os quais a monarquia do Pai, a geração do Filho e a processão do Espírito estão em conflito, *a priori*, com sua unidade e igualdade no ser, Beeley argumenta o seguinte: "De forma mais incisiva, Gregório rejeita firmemente a ideia de que a monarquia do Pai se opõe, de algum modo, à igualdade das três pessoas — é precisamente com base na monarquia do Pai que a igualdade se torna uma realidade!"[82] Gregório, porém, está se referindo ao Pai como fonte de subsistência do

Filho e do Espírito, conforme conclui Noble.[83] Há uma confusão terminológica em ação, conforme indica Giles.[84] Na verdade, o Pai como fonte das relações hipostáticas promove e sustenta a igualdade dos três e a monarquia do todo.

A geração do Filho ocorreu quando o Pai não era gerado, ao passo que a processão do Espírito ocorreu quando o Filho era gerado, mas não procedia — além do tempo e da razão — porque nunca houve um tempo em que o Pai, o Filho e o Espírito não fossem. O Filho e o Espírito procedem do Pai, mas não surgem depois do Pai.[85] Ser gerado e proceder harmonizam com *ser*.[86] Isto está além da nossa compreensão, então o melhor é o nosso silêncio. Contudo, esse silêncio não nega a verdade, não mais do que rejeitamos a existência de Deus, porque não podemos compreendê-lo.[87] Portanto, a geração do Filho pelo Pai estabelece sua identidade e natureza, porque a descendência é de mesma natureza que o antepasssado.[88]

Gregório continua a sustentar a incompreensibilidade da essência divina em oposição ao racionalismo eunomiano. Talvez em algum momento no futuro venhamos a saber "quando essas trevas e esse embotamento se desfizerem".[89] O que é importante observar, diz ele, é que a distinção entre Pai e Filho é "fora da essência". Gerar e ser gerado (e, por inferência, a processão) são propriedades das pessoas (as *hypostases*), e não da essência única delas.[90] Isso está de acordo com a observação de Gregório de Nissa em *Sobre "não três deuses" para Ablábio*. Trata-se de outra grande contribuição, porque ao estabelecer as propriedades no reino das relações das pessoas, removem-se todas as conotações de subordinação. Assim é porque essas características não definem o ser de Deus, mas consistem estritamente em propriedades das pessoas. Isso, conforme diz Noble, se deve à ênfase de igual medida que Gregório atribui à unidade e à distinção, unicidade e tríade. Ela também destrói a tese de Ellis segundo a qual a maneira uniforme de compreender a geração eterna na tradição ocorria em conformidade com a geração da essência divina.[91] Uma vez que Gregório

tornou o intérprete de maior autoridade do Concílio de Constantinopla, seu argumento deve ser levado em conta ao se fazer essa afirmação.[92] Portanto, o nome *Pai* não denota a essência de Deus, "e sim a relação em que o Pai se coloca perante o Filho", e também a identidade de natureza entre o Pai que gera e o Filho que é gerado.[93] Essa, conforme diz Noble, é uma solução para a questão de como Gregório entende a monarquia.[94] O Filho é chamado de *Filho* para denotar essa identidade de natureza, bem como porque ele é do Pai no sentido de um *relatio*.[95] Desse modo, nunca houve um tempo em que o Pai estivesse sem o Filho, tampouco o Filho sem o Pai.[96] No *Discurso sobre o Espírito Santo 40*, ele diz que, embora gostaria de se referir ao Pai como maior, uma vez que "dele flui tanto a igualdade quanto o ser dos iguais[,] [...] [receava] usar a palavra 'origem', tornando-o com isso a origem de inferiores, e assim o insultaria por precedências de honra".[97] Desse modo, o Filho é *homoousios* com o Pai, a imagem viva daquele que vive, cópia integral do que é integral.[98]

Porquanto seus oponentes normalmente citam passagens bíblicas atribuindo fragilidade e subordinação ao Filho, Gregório (seguindo Atanásio) aponta para a encarnação como ocasião dessas descrições. "O que é do alto você deve aplicar à divindade [...] porém tudo o que é de baixo à condição composta daquele que [...] se encarnou".[99] Ele continuou a ser Deus enquanto assumia também a natureza humana.[100] Sua humanidade estava unida à de Deus e ele se tornou uma pessoa, de modo que pudesse ser feito Deus na mesma medida que é feito homem. Gregório conclui com uma flecha disparada na direção dos racionalistas: "Quando deixamos de crer, protegendo-nos com a mera força da argumentação e destruindo com questionamentos a reivindicação que o Espírito Santo faz sobre nossa fé [...] a elegância da linguagem esvazia a cruz de Cristo".[101] No quarto discurso, Gregório continua a responder às acusações de fraqueza e subordinação. Muitas vezes, a Escritura se refere ao cumprimento da vontade do Pai por

Jesus Cristo. Essas questões são explicadas pela encarnação e pela obra de salvação a nosso favor.[102]

O quinto e último discurso sobre o Espírito Santo é a joia da coroa gregoriana. Aqui o problema são os *pneumatomachii*. Sua tática, comum aos hereges de várias épocas, é o fundamentalismo bíblico. Arianos, eunomianos e macedônios apelam todos à Escritura argumentando que os pró-nicenos recorrem a termos não escriturísticos. "Vezes sem conta vocês lançam sobre nós o silêncio das Escrituras", queixa-se Gregório. Ele destaca que os pais, ao lidar com a Bíblia, "investigaram por trás da letra e buscaram seu sentido mais profundo".[103] Os heréticos, ao contrário, "amam a letra, mas fazem dela um manto para sua impiedade".[104] As Escrituras usam metáforas e figuras de linguagem. A escravidão à interpretação literal é um método exegético e teológico equivocado.[105] De fato, os termos mais apreciados pelos heréticos para se referir a Deus, *não gerado* e *sem origem*, não constam de modo algum da Bíblia".[106]

Gregório argumenta a favor da divindade do Espírito com base em suas obras, sobretudo a da divinização. Na salvação, somos feitos Deus, porém se o Espírito Santo não é eterno, como pode ele tornar-me Deus ou unir-me à divindade?[107] A confusão em torno do *status* do Espírito era comum: "Dos sábios em nosso meio, porém, alguns o conceberam como uma atividade; outros, como uma criatura; outros, como Deus; e houve ainda quem não tivesse certeza de como se referir a ele por reverência às Escrituras, dizem, como se elas não esclarecessem de modo algum o assunto. Portanto, não o adoram nem o tratam com desonra, assumindo uma posição neutra, que é muito infeliz, em relação a ele".[108] Seus adversários haviam pedido a Gregório que formulasse definições claras, porque supunham que a lógica humana fosse capaz de revelar a verdade sobre Deus. Ele respondeu que, com a processão do Espírito e a geração do Filho, a linguagem sobre Deus não pode ser compreendida em sentido unívoco.[109] Consequentemente, não podemos definir a processão do Espírito e a

geração do Filho: “O que é, então, a processão? Diga-me de que se trata a não geração do Pai, e eu lhe explicarei a fisiologia da geração do Filho e a processão do Espírito, e nós dois seremos tomados por um frenesi por nos intrometermos no mistério de Deus”.[110] Como, então, o Espírito difere do Filho? Suas propriedades (não gerado, gerado, processão), que dizem respeito às suas relações, deram-lhes nomes (Pai, Filho, Espírito Santo), “para que a distinção das três pessoas seja preservada na natureza única [...] da divindade”. Essas propriedades afetam suas relações, não a *ousia* idêntica.[111] Gregório, ao refletir sobre a linguagem do evangelho de João, cunha um termo novo (*processão*) para a propriedade específica da terceira pessoa. “Que diremos? O Espírito é Deus? Sem dúvida. Bem, ele é consubstancial (*homoousios*)? Se é Deus, sim.”[112] Embora Basílio e seu irmão relutassem dizer isso abertamente, talvez por receio de afastar possíveis apoiadores, Gregório não hesitava em fazê-lo.

Ele agora, como era de se esperar, analisa a adoração. O Espírito é aquele em quem adoramos e oramos. Portanto, a oração ao Espírito, é, na verdade, o próprio Espírito oferecendo a oração ou a adoração a si mesmo. A adoração de um é adoração dos três, por causa da igualdade de honra e divindade entre eles.[113] As questões da divindade do Filho e da divindade do Espírito Santo estão entrelaçadas — quando se reconhece a primeira, a outra acompanha.[114] “Para nós há um Deus, e tudo o que procede dele diz respeito a um só, embora creiamos em três pessoas. Porque um não é mais Deus, e o outro menos Deus; tampouco um é antes, e o outro depois [...] mas a divindade é [...] indissociável em pessoas distintas [...] Quando olhamos para a divindade, para a primeira causa ou para a monarquia, aquilo que concebemos é um; mas quando olhamos para as pessoas em quem a divindade habita [...] há três a quem adoramos”.[115] Esse ensino de que nenhum dos três é mais Deus do que os demais é fundamental, pois Gregório destrói qualquer ideia de que, pelo fato de o Pai ser o princípio primeiro, o Filho e o Espírito derivam dele sua divindade. Ele evita a noção

de um encadeamento causal de dependência que Basílio e seu irmão deixaram implícita. A monarquia, a causa primeira, é a divindade, e ela é única. Portanto, conforme assinala Calvino, cada um é Deus em si mesmo. “Cada uma dessas pessoas tem unidade, não menos com aquilo a que está unida do que consigo mesma, em virtude da identidade de essência”.[116] Conforme diz Ayres, a ênfase de Gregório está na harmonia de unidade e diversidade em Deus.[117]

Gregório aponta de forma engenhosa para o desdobramento histórico progressivo da revelação a fim de explicar a relativa reserva das Escrituras a respeito do Espírito. “O Antigo Testamento proclamava o Pai abertamente, e o Filho de forma mais obscura. O Novo manifestou o Filho e sugeriu a divindade do Espírito. Agora o Espírito habita entre nós e nos concede uma demonstração mais clara de si. Porque não era seguro, antes da divindade do Pai ser reconhecida, proclamar abertamente o Filho; nem era seguro, antes da divindade do Filho ser recebida, sobrecarregar-nos [...] com o Espírito Santo”.[118] Agora, adoração e batismo estabelecem a divindade do Espírito, porque “adoramos Deus, o Pai, Deus, o Filho, e Deus, Espírito Santo, três pessoas, uma divindade, indissociável em honra e glória [...] Porque se não lhe devemos adoração, como poderá ele divinizar-me pelo batismo? Se, porém, devemos adorá-lo, certamente ele é objeto de adoração, e como tal, deve ser Deus.”[119] Gregório tem uma compreensão clara das diferentes pessoas, ao mesmo tempo que se atém firmemente à unidade da divindade indivisível. Para ele, a Trindade não é um enigma abstrato, mas o âmago da fé cristã e o centro da verdadeira adoração. “Quando, porém, digo Deus, quero dizer Pai, Filho e Espírito Santo”.[120]

Concluímos com uma passagem sobre a qual Calvino, em suas *Institutas*, declarou: “isso me deleita sobremaneira” — um trecho do *Discurso sobre o santo batismo* de Gregório de Nazianzo. Observamos primeiramente que cada pessoa é Deus em si mesmo, evitando com isso qualquer ideia de que a divindade do Filho e do Espírito Santo derive do

Pai. Em segundo lugar, está implícita nisso a ideia da habitação mútua completa dos três. Em terceiro lugar, seu método de passar do foco na unidade divina para a Trindade de pessoas e daí retornar à unidade divina, do conhecimento simultâneo do um e dos três, é um princípio fundamental ao qual retornaremos nos capítulos 8, 12 e 17.

> Isto lhes apresento para que compartilhem, e defendam por toda a vida, a divindade única e o poder único, encontrados nos três em unidade e envolvendo os três separadamente; não desiguais em substâncias ou naturezas nem elevados ou diminuídos por superiores ou inferiores; iguais em todos os aspectos, os mesmos em todos os aspectos; assim como a beleza e a grandeza dos céus são uma só; a união infinita dos três infinitos, cada um sendo Deus quando considerado em si mesmo; como o Pai, assim o Filho; como o Filho, assim o Espírito Santo; os três um único Deus quando contemplados juntos; cada um é Deus porque são consubstanciais; um Deus por causa da monarquia. Tão logo penso no um sou iluminado pelo esplendor dos três; tão logo os distingo, sou levado de volta ao um. Quando penso em um dos três, penso nele como um todo, e meus olhos se enchem, e a maior parte do que penso me escapa. Não posso compreender a grandeza de um para atribuir uma grandeza maior aos demais. Quando contemplo os três juntos, vejo apenas um facho de luz, e não posso dividir ou medir a luz indivisível.[121]

A contribuição dos capadócios

Os três capadócios juntos promovem um reconhecimento notório da divindade do Espírito e também do Filho, e desse modo abrem espaço para uma solução definitiva da crise trinitária gerada por Ário.[122] Eles o fazem esclarecendo as distinções reais, eternas e pessoais dos três e colocando-os no contexto de suas relações uns com os outros. Deus é um ser indivisível, três pessoas que se relacionam em comunhão e união. Ao mesmo tempo, enquanto o Pai é, no tocante às relações dos três, o princípio, a fonte, e até mesmo a causa, Gregório de Nazianzo, em especial, se preocupa em explicar de modo específico que isso não afeta o ser de Deus, e por isso todas as três pessoas são Deus em si mesmas. Nenhum deles é mais ou menos Deus do que os demais. Os três operam juntos de modo inseparável. Isso explica o comentário sensato de Kelly de que, “conforme disseram os

capadócios, a ideia de dupla processão do Pai por intermédio do Filho não apresenta vestígio algum de subordinacionismo, pois seu contexto é um reconhecimento sincero do *homoousion* do Espírito".[123] Catherine LaCugna observa que isso significa que na teologia dos capadócios cada pessoa "é a *ousia* divina; a *ousia* divina existe hipostaticamente, e não há *ousia* à parte das *hypostases*. Existir como Deus é ser o Pai que gera o Filho e sopra o Espírito".[124] Contudo, uma nuvem do tamanho da mão de um homem surge com a distinção que Basílio faz entre os atributos divinos conhecidos e a essência divina incompreensível. Isso se desenvolverá posteriormente turvando o céu e ameaçando obscurecer o conhecimento de Deus. Não podemos responsabilizar Basílio por isso, e o debate diz respeito ao alcance exato em que os desdobramentos da controvérsia palamita refletem com precisão a teologia dos capadócios.[125]

Vaggione diz que o acordo de Constantinopla foi possível graças a dois desdobramentos que os capadócios intermediaram. Em primeiro lugar, há um estreitamento da lacuna entre a linguagem comum e a do especialista. Nesse caso, a linguagem especializada se torna mais comum. Em vários aspectos, isso equivale à libertação da linguagem teológica de seu antecedente filosófico. Em segundo lugar, e em correlação direta com o que foi dito, há um relaxamento da precisão por Atanásio e, depois, por Basílio. A definição exata dos termos é substituída por uma nova fluidez à medida que a realidade da natureza divina pode reformular a linguagem e conformá-la para que represente melhor a realidade. Isso conduz à aceitação generalizada de uma nova maneira de falar sobre Deus. Nas décadas de 330 e 340, a ambiguidade do Credo de Niceia fez a defesa desse credo parecer modalista, o que tornou possível a acusação de sabelianismo.[126] Essa situação mostrou ser uma barreira à aceitação da fórmula de Niceia.[127] Um vocabulário mais flexível por volta de 362 permite que termos como *homoousios*, *ousia* e *hypostasis* sejam reformulados de uma forma que abra espaço para um novo entendimento da Trindade. Ao mesmo tempo, a

linguagem é libertada de suposições filosóficas prévias.[128] Vimos de passagem como os capadócios usam uma variedade de termos para expressar o que é um em Deus e o que é três, e vimos como Atanásio chegou à conclusão de que aquilo que está sendo afirmado é mais importante do que a linguagem precisa com a qual é afirmado. Em resumo, entre 360 e 381 ocorre um avanço decisivo que deixará uma marca indelével na igreja toda. Analisaremos a seguir as descobertas de Constantinopla I.

Termos essenciais

O glossário todo é importante neste capítulo.

Para refletir

De que maneira Gregório de Nazianzo defende a divindade do Espírito Santo?

Sugestão de leitura

Gregory of Nazianzus, *The five theological orations*. A melhor tradução para o inglês é de Frederick Williams e Lionel Wickham, *St. Gregory of Nazianzus: on God and Christ* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2002).

Basil of Caesarea, On the Holy Spirit: St. Basil the Great, tradução para o inglês de Stephen M. Hildebrand (Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2011) [publicado em português por Paulus como parte do volume *Basílio de Cesareia: Homilia sobre Lucas 12, Homilias sobre a origem dos homens e Tratado sobre o Espírito Santo*]

[1] Richard Paul Vaggione, *Eunomius: the extant works* (Oxford: Clarendon, 1987), frag. iii, p. 179.

[2] Ibidem. Veja também Graham A. Keith, "Our knowledge of God: the relevance of the debate between Eunomius and the Cappadocians", *TynBul* 41,1 (1990): 60-88.

[3] Eunomius, *Apology*, 4-5; Vaggione, *Eunomius*, p. 38-9.

[4] Eunomius, *The Fragments*, p. 1; Eunomius, *Apology*, p. 7-15,17,20-3,26-7; Eunomius, *An apology for the apology*, 1.2.b.,2.5.,3.2-3,6-7,11; Eunomius, *The confession of faith*, p. 2-3; Vaggione, *Eunomius*, p. 40-55,60-3,70-1,102-3,112,116-8,122,126,150-3,177.

[5] Eunomius, *Apology*, p. 15-27; Eunomius, *An apology for the apology*, 3.3-7; Eunomius, *Confession*, p. 3-4; Eunomius, *Fragments*, p. 1; Vaggione, *Eunomius*, p. 52-71,117-22,152-7,177.

[6] Richard Paul Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene revolution* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 123-4.

[7] Ibidem, p. 107-11.

[8] Ibidem, p. 124-6.

[9] R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy 318-381* (Edinburgh: T&T Clark, 1988), p. 760-72.

[10] Para uma análise detalhada da teologia de Eunômio e da resposta de Basílio, além da literatura citada acima, veja Thomas A. Kopecek, *A history of NeoArianism*, vol. 2 (Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation, 1979). Milton V. Anastos, "Basil's *Κατα Ευνομιου*: a critical analysis", in: Paul Jonathan Fedwick, org., *Basil of Caesarea: Christian, humanist, ascetic: a sixteen-hundredth anniversary symposium* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981), p. 67-136, analisa extensamente essa obra, que nunca foi publicada em edição crítica ou traduzida em linguagem moderna. Sobre Basílio, veja Philip Rousseau, *Basil of Caesarea* (Berkeley: University of California Press, 1994); Volker Henning Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996); Johannes Quasten, *The golden age of Greek Patristic literature from the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*, in: *Patrology*, vol. 3 (Westminster: Christian Classics, 1992), p. 204-36, esp. p. 230-3.

[11] Basil Studer, *Trinity and incarnation: the faith of the early Church*, edição de Andrew Louth, tradução para o inglês de Matthias Westerhoff (Collegeville: Liturgical, 1993), p. 148-51, apresenta um resumo criterioso.

[12] Mark J. Larson, "A re-examination of De Spiritu Sancto: Saint Basil's bold defence of the Spirit's deity", SBET 19, 1 (2001): 65-84.

[13] Thomas F. Torrance, *The Christian doctrine of God: one being, three persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), p. 126; Quasten, *Patrology*, 3:232.

[14] Gregory of Nazianzus, *Oration 31*, p. 10; *PG*, 36:144.

[15] Quasten, *Patrology*, 3:231; Larson, "Re-examination", p. 67-9.

[16] Basil of Caesarea, *On the Holy Spirit*, 16.37; 19.49; 21.52 [publicado em português por Paulus como parte do volume *Basílio de Cesareia*]; PG, 32:133,155-60,164-5; Larson, "Re-examination".

[17] Lewis Ayres, *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century trinitarian theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 216-7.

[18] Basil of Caesarea, *Holy Spirit*, 1.3-4 (see to 4.6); PG, 32:72-3.

[19] Ibidem, 5.7; *PG*, 32:77-81.

[20] Ibidem, 6.13-14; *PG*, 32:88-9.

[21] Ibidem, 7.16-8.20; *PG*, 32:93-105.

[22] Ibidem, 9.22-23; *PG*, 32:108-9.

[23] Ibidem, 10.24-26; *PG*, 32:109-13.

[24] Ibidem, 13.30,16.37; cf. 11.27;23.54; *PG*, 32:120-1,133,113-6,168-9.

[25]Ibidem, 16.38; *PG*, 32:136-40.

[26] Ibidem, 16.40; *PG*, 32:141-4.

[27] Ibidem, 17.41-3; *PG*, 32:144-8; Basil of Caesarea, *Letters*, p. 125; 159.2; *PG*, 32:545-52,620-1.

[28] Ibidem, 18.45; *PG*, 32:152; Basil of Caesarea, The Hexaemeron, 2.6; *PG*, 29:41-4.

[29] Ayres, *Nicaea and its legacy*, p. 217.

[30] Basil of Caesarea, *Holy Spirit*, 18.46; *PG*, 32:152-3.

[31] Ibidem, p. 125; 159.2; *PG*, 32:545-52,620-1.

[32] Ibidem, 18.47; *PG*, 32:153.

[33] Ibidem, 19.48-9; veja ibidem, 21.52;23.54; *PG*, 32:156-60,164-5,168-9; Basil of Caesarea, *Letters*, 90.2; *PG*, 32:473-6.

[34]Ibidem, 5.59; *PG*, 32:176-7.

[35] Ibidem, 210.5; *PG*, 32:773-7.

[36] Ibidem, 26.62-4; *PG*, 32:184, veja 181-5.

[37] Ibidem, p. 7; *PG*, 32:244-5.

[38] Ocasionalmente, Basílio fala de *physis* em vez de *ousia*, e de *prosōpon* em vez de *hypostasis*.

[39] Basil of Caeserea, *Letters*, 214.4; *PG*, 32:789. Veja Dragos A. Giulea, "Divine being's modulations: *ousia* in the pro-Nicene context of the fourth century", *SVTQ* 59, 3 (2015): 307-37.

[40] Ibidem, 236.6; *PG*, 32:883-4; Hanson, *Search*, p. 691-2,696-9; Studer, *Trinity*, p. 142-3; Bertrand de Margerie, *The Christian Trinity in history*, tradução para o inglês de Edmund J. Fortman (Petersham: St. Bede's Publications, 1982), p. 99-104. Para uma análise da abrangência do uso que Basílio fez da ideia de relações, observada mais tarde em Tomás de Aquino, com conclusões amplamente negativas, veja Xavier Morales, "Basile de Césarée est-il l'introducteur du concept de relation en théologie trinitaire?", *REAug* 63, 1 (2017): 141-80.

[41] Ibidem, 234.1-2; PG, 32:868-9.

[42] Alegações de influência platônica em Basílio (e em Gregório de Nazianzo) são descartadas por John M. Rist, "Basil's 'neoplatonism': its background and nature", in: Paul Jonathan Fedwick, org., *Basil of Caesarea: Christian, humanist, ascetic: a sixteen-hundredth anniversary symposium* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981), p. 137-220.

[43] Anthony Meredith, "The Idea of God in Gregory of Nyssa", in: Hubertus R. Drobner, org., *Studien zur Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* (Leiden: E. J. Brill, 1990), p. 127-47; Christopher Stead, "Why not three Gods? The logic of Gregory of Nyssa's trinitarian Doctrine", in: Hubertus R. Drobner, org., *Studien zur Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* (Leiden: E. J. Brill, 1990), p. 149-63; Hanson, *Search*, p. 715-30,784-7; J. N. D. Kelly, *Early Christian doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1968), p. 261-2; G. L. Prestige, *God in Patristic thought* (London: SPCK, 1952), p. 252-5,260; Quasten, *Patrology*, 3:254-96.

[44] Lewis Ayres argumenta com veemência que é imprópria a análise do trinitarismo do século IV segundo modelos do Oriente e do Ocidente. Ayres, *Nicaea and its legacy*, p. 344-5 e passim.

[45] Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, 2.12. Essa vasta obra encontra-se em PG, 45:248-1121. Para uma discussão da pessoalidade trinitária em Gregório de Nissa, que se opõe à interpretação do

seu pensamento segundo o individualismo ou uma doutrina social da Trindade, veja Sarah Coakley, "'Persons' in the 'social' doctrine of the Trinity: a critique of current analytic discussion", in: Stephen T. Davis, org., *The Trinity: an interdisciplinary symposium on the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 123-44.

[46] Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, 1.37;3.7.

[47] Ibidem, 1.25; 2.6-7.

[48] Ibidem, 4.1.

[49] Ibidem, 2.8,10; 3.2.

[50] Para uma análise da autoria, com referências à literatura sobre o assunto, veja Andrew Radde-Gallwitz, *Gregory of Nyssa's doctrinal works: a literary study* (Oxford: Oxford University Press, 2018), p. 115-6.

[51] Basil of Caesarea, *Letters*, p. 38; PG, 32:325-40, que hoje acredita-se ser originalmente de Gregório de Nissa.

[52] Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, 2.2-3.

[53] *NPNF*2 5:326-30; *PG*, 46:235; *PG*, 32:683-94, onde aparece listada erradamente como Carta 189 de Basílio.

[54] *NPNF*2, 5:315-19; *PG*, 45:1301-33.

[55] Hanson, *Search*, p. 786.

[56] Studer, *Trinity*, p. 152; Kelly, *Doctrines*, p. 261-3.

[57] *NPNF*2, 5:320-3.

[58] Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, 1.34-6.

[59] Ibidem, 1.42; 2.2.

[60] Ibidem, 3.4. Gregório se refere a um credo e cita a redação comum a Niceia (N) e Constantinopla (C). Ele omite, porém, como o faz C, a expressão em N "Deus de Deus".

[61] Ibidem, 2.2; veja também 4.8.

[62] *NPNF*2, 5:324.

[63] Sobre a habitação mútua, veja Verna Harrison, "Perichoresis in the Greek Fathers", *SVTQ* 35, 1 (1991): 53-65.

[64] Stead, "Three Gods"; *NPNF*2, 5:27; *PG*, 45:115-36.

[65] Michael Azkoul, *St. Gregory of Nyssa and the tradition of the Fathers* (Lewiston: Edwin Mellen, 1995), passim.

[66] *PG*, 45:180-1. A refutação de Gregório de Nazianzo é eficaz, *Oration 31*, p. 15; *PG*, 36:149. Há uma incerteza considerável em torno da genuinidade da autoria atribuída a Gregório. Radde-Gallwitz, *Doctrinal works*, p. 123-8.

[67] *NPNF*2, 5:336; veja ibidem, 5:333-6; Studer, *Trinity*, p. 143-4. Veja também Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, 2.2-3; 7.4; *PG*, 32:325-40. Diferentes avaliações dos contornos do trinitarismo de Gregório estão em Lucian Turcescu, *Gregory of Nyssa and the concept of divine Persons* (Oxford: Oxford University Press, 2005), que ressalta a relacionalidade e a comunhão no contexto da unidade perfeita, e Radde-Gallwitz, *Doctrinal works*, p. 32-163, cuja abordagem é literária, textual e contextual, e para quem Gregório estava mais preocupado com a unidade indivisível e as energias.

[68] Para a primeira biografia de Gregório de Nazianzo em inglês, veja John A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: an intellectual biography* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2001). O volume apresenta uma extensa bibliografia de fontes secundárias. Com relação à doutrina gregoriana da Trindade, além de obras gerais já citadas, veja Thomas F. Torrance, *Trinitarian perspectives: toward doctrinal agreement* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), p. 21-40; Quasten, *Patrology*, 3:236-54.

[69] Hanson, *Search*, p. 706.

[70] *NPNF*2, 7:280.

[71] McGuckin, “Trinity in the Greek Fathers”, p. 65.

[72] Gregory of Nazianzus, *Oration 27*, p. 3-7; *PG*, 36:13-21.

[73] Gregory of Nazianzus, *Oration 28*, p. 4-17; *PG*, 36:29-49.

[74] Quando se fala do que Deus *não é* e nada se diz acerca de uma natureza positiva.

[75] Torrance, *Trinitarian perspectives*, p. 37-40.

[76] Gregory of Nazianzus, *Oration 29*, p. 12; *PG*, 36:89.

[77] Gregory of Nazianzus, *Oration 28*, p. 13; *PG*, 36:41-4.

[78] Ibidem, p. 17-31; *PG*, 36:48-72.

[79] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 180-5.

[80] Gregory of Nazianzus, *Oration 29*, p. 2; *PG*, 36:76; Gregory of Nazianzus, *Oration 31*, 13f.; *PG*, 36:148s.; Gregory of Nazianzus, *Oration on the Holy Lights 39*, p. 12; *PG*, 36:348.

[81] Ibidem, p. 15; *PG*, 36:93; Thomas A. Noble, “Paradox in Gregory Nazianzen’s doctrine of the Trinity”, *StPatr* 27 (1993): 94-99; Coakley, “‘Persons’”, p. 133; Ayres, *Nicaea and its legacy*, p. 247-8.

[82] Christopher A. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God: in your light we shall see light* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 209-10.

[83] Noble, “Gregory Nazianzen”, p. 97-8.

[84] Kevin Giles, “The Father as the Mia Archē, the One Originating Source of the Son and the Spirit, and the Trinity as the *Monarchia*, the one Undivided Sovereign Ruler”, *Colloquium* 46, 2 (2014): 175-92.

[85] Gregório de Nazianzo, *Oration 29*, p. 3; *PG*, 36:77.

[86] Ibidem, p. 9; *PG*, 36:84-5.

[87] Ibidem, p. 8; *PG*, 36:84.

[88] Ibidem, p. 10; *PG*, 36:85-8.

[89] Ibidem, p. 11; *PG*, 36:88-9.

[90] Ibidem, p. 12; *PG*, 36:89.

[91] Brannon Ellis, *Calvin, classical trinitarianism, and the aseity of the Son* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 46-7.

[92] Veja Torrance, *Trinitarian perspectives*, p. 21-40.

[93] Gregory of Nazianzus, *Oration 29*, p. 16; *PG*, 36:93-6.

[94] Noble, “Gregory Nazianzen”, p. 97-8.

[95] Gregory of Nazianzus, *Oration 30*, p. 20; *PG*, 36:128-32.

[96] Gregory of Nazianzus, *Oration 29*, p. 17; *PG*, 36:96-7.

[97] Gregory of Nazianzus, *Oration on Holy Baptism 40*, p. 43; *PG*, 36:420-1.

[98] Gregory of Nazianzus, *Oration 30*, p. 20; *PG*, 36:128-32.

[99] Gregory of Nazianzus, *Oration 29*, p. 18; *PG*, 36:98.

[100] Ibidem, p. 19; *PG*, 36:100.

[101] Ibidem, p. 21; *PG*, 36:101-4.

[102] Gregory of Nazianzus, *Oration 30*, p. 5; *PG*, 36:108-9.

[103] Gregory of Nazianzus, *Oration 31*, p. 21; *PG*, 36:156-57.

[104] Ibidem, p. 3; *PG*, 36:136-37.

[105] Ibidem, p. 21-4; *PG*, 36:156-60.

[106] Ibidem, p. 23; *PG*, 36:157-60.

[107] Ibidem, p. 4; *PG*, 36:137.

[108] Ibidem, p 5; *PG*, 36:137.

[109] Ibidem, p. 7; *PG*, 36:140-1.

[110] Ibidem, p. 8; *PG*, 36:141.

[111] Ibidem, p. 9; *PG*, 36:141-4; Gregory of Nazianzus, *Oration on the Holy Lights 39*, p. 11-3; *PG*, 36:345-9.

[112] Ibidem, p. 10; *PG*, 36:144.

[113] Ibidem, p. 12; *PG*, 36:145-8.

[114] Ibidem, p. 13; *PG*, 36:148.

[115] Ibidem, p. 14; *PG*, 36:148-9.

[116] Ibidem, p. 16; *PG*, 36:149-52.

[117] Ayres, *Nicaea and its legacy*, p. 245-7.

[118] Gregory of Nazianzus, *Oration 31*, 26; *PG*, 36:161.

[119] Ibidem, 28; *PG*, 36:164-5.

[120] Gregory of Nazianzus, *Oration on the theophany, or birthday of Christ 38*, p. 8; *PG*, 36:320.

[121] Gregory of Nazianzus, *Oration on Holy Baptism 40*, p. 41; *PG*, 36:417.

[122] Para uma análise sobre o significado de *pró-niceno* para os que abriram caminho para o acordo final em Constantinopla, veja Ayres, *Nicaea and its legacy*, p. 236-40.

[123] Kelly, *Doctrines*, p. 263; Torrance, *Trinitarian perspectives*, p. 27-32.

[124] Catherine Mowry LaCugna, *God for us: the Trinity and Christian life* (San Francisco: Harper, 1991), p. 69-70.

[125] Veja o capítulo 11.

[126] Vaggione, *Eunomius of Cyzicus*, p. 364-5.

[127] Ibidem, p. 76-8.

[128] Ibidem, p. 364-7. É preciso reconhecer, porém, que os capadócios recorreram a uma série de termos (*physis* e *theotēs*, bem como *ousia*) para se referir ao modo pelo qual Deus é um, bem como à outra série (*idiotētes* e *prosōpon*, além de *hypostasis*) para se referir ao modo pelo qual Deus é três. Veja Joseph T. Lienhard, "*Ousia* and *hypostasis*: the Cappadocian settlement and the theology of 'one hypostasis'", in: Stephen T. Davis, org., *The Trinity: an interdisciplinary symposium on the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 99-121.

8

O CONCÍLIO DE CONSTANTINOPLA (381 d.C.)

O concílio

No início de 381, o novo imperador, Teodósio I, convocou um concílio da igreja oriental em Constantinopla na tentativa de uni-la com base na fé nicena. O concílio se reuniu em maio, junho e julho. Infelizmente, não sobreviveram registros oficiais de suas atas. Sua composição não era representativa da perspectiva ecumênica, tampouco foi reconhecido rapidamente como concílio ecumênico. Não houve representantes da igreja ocidental e, em especial, nenhum representante de Roma. No início, os únicos bispos presentes eram da Ásia Menor, Síria ocidental e Palestina, embora posteriormente tenham chegado representantes do Egito, sobretudo de Alexandria, e alguns poucos do Ilírico. Por volta de 550, porém, seu status de concílio ecumênico já era universalmente reconhecido.

Em razão de a maior e a mais influente representação ser de Antioquia, seu bispo, Melécio, presidiu o evento. Ele se opunha tenazmente aos *pneumatomachii*. Contudo, morreu pouco depois do início do concílio e foi substituído por Gregório de Nazianzo, que havia sido nomeado bispo de Constantinopla com a remoção do bispo anterior, um ariano que tinha se recusado a aceitar a fé nicena conforme a ordem expedida por Teodósio.

Gregório era um líder incompetente, politicamente inepto, inflexível e pusilânime. Ele preferia o isolamento monástico ao turbilhão dos eventos públicos. Por ser um grande estudioso e pregador, viu-se mergulhado no turbilhão da política da igreja. Não é de admirar, portanto, que o concílio começasse a se inclinar para o caos. Ao perceber que o sentimento do concílio era contrário a ele, Gregório supreendeu seus companheiros de bispado ao renunciar subitamente como presidente do concílio e também ao episcopado em Constantinopla. Depois de um discurso de despedida brilhante e cáustico, entregou sua renúncia oficial ao imperador e a outros dignitários reunidos, e o fez de tal modo que foi aplaudido de pé. Em seguida, voltou a Nazianzo. Ele não aprovava o credo e, de certa forma, desprezava o concílio, porém em isolamento redigiu uma defesa de sua fuga e editou seus discursos de maneira que fossem um grande comentário sobre a questão teológica do dia.[1] Desse modo, ele foi um prenúncio de Winston Churchill, que previu de forma confiante, durante a Segunda Guerra Mundial, que a história se lembraria dele de modo favorável, já que ele a escreveria.[2]

Um elemento essencial para o concílio era a relação com os macedônios ou *pneumatomachii*. Alguns estudiosos argumentaram que Teodósio queria que o concílio adotasse um tom conciliatório para garantir a mais ampla unidade possível para a igreja, um fator importante para a manutenção da coesão do império em face das ameaças dos godos. No fim das contas, independentemente de ser esse o caso, foi impossível garantir a conciliação. O concílio aprovou quatro diretrizes. As atividades dos bispos foram limitadas às suas dioceses. Máximo, o Cínico, foi condenado, e o bispo de Constantinopla foi proclamado o segundo em honra em relação a Roma, porque “Constantinopla é a nova Roma”. A primeira diretriz foi sobre teologia, reafirmando o dogma de Niceia e condenando os eunomianos, anomeanos, arianos, eudoxianos, macedônios, sabelianos, marcelianos, focinianos e apolinaristas.

O credo

Até hoje, o que é chamado popularmente de Credo de Niceia e mais precisamente descrito como Credo Niceno-Constantinopolitano, é recitado em todas as igrejas do Oriente e do Ocidente. Esse credo (C) está associado a esse concílio. Contudo, suscita uma questão inquietante: teria o concílio produzido o credo? A primeira menção a C não aparece antes de 451. As atas do Concílio de Calcedônia daquele ano registram que o arquidiácono de Constantinopla o leu perante os bispos reunidos como expressão da fé dos 150 pais reunidos em Constantinopla. Até meados do século 20, a grande maioria dos estudiosos debatia sua suposta origem.[3] Não há registro dele no concílio de 381, e embora não haja ata alguma, isso não prova muita coisa, como, a princípio, possa parecer. Os historiadores da igreja mais próximos dos eventos — Sócrates e Sozomeno, do início do século 5 — não o mencionam. De fato, o silêncio reina de 381 a 451, não apenas da parte dos concílios, mas também dos teólogos. Alguns estudiosos têm indicado um credo praticamente idêntico citado por Epifânio em uma obra escrita em 374, mas a erudição posterior considera esse credo mais próximo do Credo de Niceia (N) do que de C.

Kelly, porém, apresenta fortes razões para que a balança se incline favoravelmente para a origem de C em Constantinopla.[4] Por que, ele indaga, os pais em Calcedônia aceitaram a explicação de sua origem que lhes foi apresentada pelo arquidiácono? Sabia-se que eles se opunham à formulação de credos desnecessários. Ninguém tinha dúvidas a seu respeito na época. Conforme Hanson argumenta, era de se esperar que o arquidiácono de Constantinopla soubesse o que havia ocorrido no concílio em sua cidade.[5] Além disso, a hostilidade de Roma e, especialmente, de Alexandria às alegações de Constantinopla em ser segunda em honra depois de Roma progrediam no concílio, o que ajuda a explicar por que seu credo teria sido suprimido durante algum tempo por rivais ciumentos. A expressão “a fé de Niceia”, amplamente utilizada ao longo dos anos, nem

sempre foi aplicada ao Concílio de Niceia como tal, mas a todos os que seguiram a órbita geral de seu ensino. Devido a essa prática, é fácil entender por que uma formulação que se seguiu na mesma tendência de Niceia tivesse permanecido nas sombras durante algum tempo. O Concílio de Constantinopla não se via no papel de promulgar um novo ensino, mas no de endossar Niceia apenas com outra formulação. O ensino de Niceia, e não os termos precisos, é que foi considerado importante.[6] Pode muito bem ter acontecido de que C já existisse — a fluência da linguagem indica o uso litúrgico — e que o concílio o tenha adotado, talvez a ele recorrendo no batismo de Nectário, sucessor de Gregório de Nazianzo em Constantinopla. Kelly diz que a fé nicena foi ratificada segundo a formulação de C, argumentando que foi usada para derrotar os macedônios (o que explica as críticas de Nazianzo à sua contemporização teológica), endossando ao mesmo tempo a doutrina do Espírito Santo de Gregório em praticamente todas as suas palavras. Eu diria também que há um indício de uma referência bastante remota a C no terceiro livro de Gregório de Nissa, *Contra Eunômio*, no qual ele faz referências às expressões "Luz de Luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus" em "nossa declaração de fé simples e objetiva", confessando a identidade de substância do Filho com o Pai. Essas expressões estão presentes em N e C, porém dois fatores podem apontar para uma referência a C. Sabemos que Gregório lê partes dessa obra para um público seleto imediatamente antes do concílio, mas elas consistiam nos primeiros dois livros, já que ele só escreveu o restante dois anos depois. Além disso, Gregório omite a frase "Deus de Deus" de N, que também fica de fora de C. Se for esse o caso, essa é a comprovação mais antiga que temos de C, e seria a mais confiável, uma vez que Gregório esteve presente durante todo o concílio e teve papel determinante nele.[7]

Qual a relação de C com a carta sinodal emitida no ano seguinte? A principal diferença é o tom moderado de C em relação ao Espírito Santo — não há referência ao fato de ser ele *homoousios* com o Pai e o Filho nem é

chamado de Deus — comparado com as afirmações claras e inequívocas da carta, que afirma precisamente esses pontos negligenciados por C. A tese mais comum é a de que o concílio tentou garantir a aceitação mais ampla possível, por isso recuou em relação a termos que pudessem ofender a alguns, particularmente os macedônios. No ano seguinte, assim diz a teoria, essas pessoas se mostraram tão hostis ao concílio que não foi mais necessário contemporizar, por isso a necessidade de um comedimento na linguagem deixou de existir. Isso se baseia no pressuposto de que C é uma tentativa de derrotar os macedônios ou *pneumatomachii*. Há boas razões para a perspectiva de que se trata de uma leitura equivocada do credo. Essa teoria também se esquece de que os macedônios deixaram cedo o concílio, opondo-se ao curso que ele estava tomando. O rompimento entre eles e os nicenos já havia ocorrido, portanto não foi adiado para depois do fim do concílio.[8]

De outra perspectiva, qual a relação entre C e N? Muitas vezes pensou-se que C fosse simplesmente uma expansão e uma atualização de N. Não é esse o caso. C omite uma ampla gama de palavras e expressões em N, ao mesmo tempo que introduz outra série de declarações sem equivalente em seu predecessor. Somente cerca de 1/5 das palavras de C podem ser identificadas em N. A maior diferença é uma seção mais extensa em C sobre o Espírito Santo. Kelly tem razão quando diz que C é um documento totalmente novo, e não uma simples revisão, embora seus autores não o concebessem assim, uma vez que estavam menos preocupados com a precisão verbal e mais com sua compatibilidade teológica.[9] As duas fórmulas principais de N são omitidas: “da *ousia* do Pai” e “Deus de Deus”. Algumas palavras e expressões introduzidas por C são importantes. Por exemplo, a frase “cujo reino não terá fim” está claramente em oposição à ideia de tom sabeliano de Marcelo de Ancira de que o reino do Filho chegará ao fim quando ele entregar o reino ao Pai. Há também inúmeras diferenças triviais entre os dois credos que dificilmente existiriam se os

autores de C tivessem simplesmente desejado atualizar N. Em resumo, o concílio formulou ou adotou como seu o único credo que é verdadeiramente ecumênico e professado nas igrejas do Oriente e do Ocidente, “um dos poucos fios pelos quais os fragmentos esfarrapados do manto rasgado da cristandade se mantêm coesos”.[10]

Seguem-se as palavras do Credo Niceno-Constantinopolitano, que remonta provavelmente ao Concílio de Constantinopla (381 d.C.), que contribuiu para a resolução das convulsões do século 4:

> Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis.
>
> E em um só Senhor Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, gerado do Pai antes de todos os séculos, Deus de Deus, Luz de Luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado, não feito, de uma só substância com o Pai; pelo qual todas as coisas foram feitas; o qual, por nós homens e por nossa salvação, desceu do céu, encarnou por obra do Espírito Santo, da Virgem Maria, e foi feito homem; e foi crucificado por nós sob Pôncio Pilatos; ele padeceu e foi sepultado; e no terceiro dia ressuscitou, conforme as Escrituras; e ascendeu ao céu e está sentado à direita do Pai; e virá de novo com glória para julgar os vivos e os mortos; e o seu reino não terá fim.
>
> E no Espírito Santo, Senhor e Doador de vida; que procede do Pai e do Filho; que com o Pai e o Filho juntamente é adorado e glorificado; que falou por intermédio dos profetas.
>
> E na igreja una, santa, católica e apostólica. Reconhecemos um só batismo para a remissão dos pecados; aguardamos a ressurreição dos mortos e a vida do mundo vindouro. Amém.

A teologia do credo

Observamos que C é bastante diferente de N. Em primeiro lugar, há vários acréscimos. Acredita-se que a expressão “pelo Espírito Santo da Virgem Maria” seja uma inserção antiapolinária, o que é muito improvável, porque os adeptos de Apolinário não teriam objeção a essa ideia. Ele aceitou prontamente o nascimento virginal de Jesus e sua concepção pelo poder do Espírito. Foi a realidade de uma alma humana que ele negou. De fato, não

há nenhuma explicação objetiva para esse acréscimo, exceto que as palavras já estavam presentes em uma fórmula preexistente adotada pelo concílio. Vimos que a expressão a respeito de Cristo, “e seu reino não terá fim” foi dirigida contra Marcelo de Ancira. Os demais acréscimos, com uma exceção, são todos triviais e, por isso, apontam para uma base diferente para esse credo, não para N. O único acréscimo não trivial é o terceiro artigo, sobre o Espírito Santo. Isso se explica pelas controvérsias causadas pelos macedônios. O concílio, a despeito de tudo o que realizou, não teve opção senão responder a essas indagações.

As omissões de N requerem alguns comentários. O mais óbvio de todos é a expressão “da substância [*ousia*] do Pai” com referência ao Filho. Com base nessa omissão, Harnack disse que C é um documento homoiousiano, e não homoousiano. O concílio, em sua avaliação, não estava preparado para afirmar que o Filho é de igual substância (*homoousios*) ao Pai. Contudo, esse argumento não é de nem longe forte o bastante como o imaginava Harnack. Conforme Hanson assinala, os homoiousianos, embora fossem contrários ao termo *homoousios*, na verdade acharam aceitável a expressão em pauta. Isso não foi motivo de discórdia.[11] A conjectura mais razoável para a omissão da frase é que C pode ter surgido como uma fórmula para propósitos litúrgicos — há uma fluência rítmica em C — e, desse modo, o concílio pode não ter considerado necessário repetir a fraseologia precisa de N.

Mudando dos detalhes do credo para sua teologia, lembramos que as carências especiais da época exigiam uma referência mais ampla ao Espírito Santo. Demonstramos ceticismo quanto à adoção, pelo concílio, de uma linha conciliatória em relação aos macedônios no tocante a essa questão, quer sob pressão imperial quer por desígnio seu. No ano seguinte, o *homoousion* do Espírito é claramente afirmado na carta sinodal. Conforme diz Hanson, a oração sobre adoração do Espírito Santo juntamente com o Pai e o Filho era inaceitável para os macedônios. Para eles, o Espírito era

uma espécie de criatura, portanto não deveria ser adorado. A oração em questão tinha como objetivo excluí-los, e não promover sua conciliação.[12]

De modo geral, porém, o propósito de C é ensinar a divindade do Espírito Santo em vocabulário cauteloso, com o mínimo de ofensa possível. São vários os fatores nesse sentido. Em primeiro lugar, o título *Senhor* é aplicado ao Espírito: "Senhor e Vivificador". Κυρίος é o termo grego usado normalmente para *YHWH*, o Deus de Israel. Em segundo lugar, a declaração de que o Espírito "com o Pai e o Filho [...] é adorado e glorificado" reproduz os comentários de Atanásio em suas *Cartas a Serapião*.[13] A expressão enfatiza as verdadeiras distinções pessoais, mas unifica a adoração, que é exatamente a mesma. Sem dúvida, estabelece o Espírito Santo na esfera da divindade. Embora ele não seja chamado especificamente de *homoousios* como tal, tudo o que acompanha o termo está presente, seja explicitamente, seja por implicação direta.[14] Embora nem todos nas fileiras ortodoxas se sintam totalmente confortáveis em chamar o Espírito Santo de *Deus* com tantas palavras (lembremos dos comentários de Gregório de Nazianzo na época sobre a diversidade de opinião), a carta sinodal expedida em 382 desfez qualquer ambiguidade. Dizia ela: "Cremos que há uma substância (*ousia*) do Pai, do Filho e do Espírito Santo nas três *hypostases* mais perfeitas ou Três Pessoas perfeitas (*prosōpois*)".[15] Além disso, apesar de seu papel desastroso no concílio, ou por causa disso, o credo estava destinado a ser interpretado pelas lentes de Gregório de Nazianzo, abandonando definitivamente a economia do silêncio de Basílio em relação à divindade do Espírito.[16]

O credo afirma que o Pai é a fonte das subsistências pessoais do Filho e do Espírito, uma vez que o Espírito procede do Pai.[17] Ao mesmo tempo, essa declaração contraria e contradiz os macedônios, para quem o Espírito foi uma criação do Filho. O fato de proceder do Pai — e, por implicação, da *ousia* do Pai — coloca-o totalmente fora daquelas coisas feitas pelo Filho.[18] Além disso, a personalidade do Espírito está implícita em sua fala

intermediada pelos profetas.[19] Conforme indica De Margerie, o credo introduz uma nova dimensão, já que a heresia não está mais confinada ao que se diz ou ao que se ensina, mas se aplica agora também ao que *não* é dito ou ensinado. Deixar de ensinar que o Espírito deve ser adorado juntamente com o Pai e com o Filho é considerado inaceitável para a fé cristã.[20]

O Espírito Santo também coopera com o Pai e o Filho na criação e na graça. O Pai é o Criador de todas as coisas, enquanto o Senhor Jesus Cristo é aquele por meio de quem todas as coisas vieram à existência, e o Espírito Santo é o Senhor e Vivificador. A criação é obra de toda a Trindade, todas as três pessoas estão ativamente envolvidas na criação de tudo o que foi criado. Além disso, ao ser o Senhor e doador de vida, criando todas as coisas juntamente com o Pai e o Filho, o Espírito é colocado inequivocamente uma vez mais na categoria do que é Deus.

Por outro lado, há omissões notáveis. Conforme observa McGuckin, além da ausência do *homoousion* do Espírito e de alguma referência *direta* a ser ele Deus, não há menção da mútua habitação interna das três pessoas, da qual Atanásio e os capadócios haviam dado testemunho. O credo tampouco se refere às questões levantadas pelos dois Gregórios, isto é, que as propriedades das pessoas dizem respeito às suas relações e não afetam a essência divina singular. McGuckin, que tende a ressaltar o fracasso em curto prazo de Gregório de Nazianzo, considera isso um triunfo da teologia do tímido Basílio e seu irmão e uma rejeição de Gregório de Nazianzo,[21] porém Kelly, Hanson, Studer, Bobrinskoy e De Margerie discordam dele de diferentes maneiras. Se a tese de Kelly estiver correta (e ele apresenta um forte conjunto de evidências), devemos concluir que o concílio não se desviou de seu percurso para ser inovador. Ele se deu por satisfeito em adotar uma fórmula prévia. A carta sinodal de 382 apresenta mais do que uma pista de quais eram de fato suas intenções, e estas estavam mais em sintonia com as de Gregório de Nazianzo.

De fato, McGuckin concorda de modo acertado que, no fim das contas, o credo tem sido interpretado em conformidade com Gregório de Nazianzo:

> Na história subsequente da igreja antiga, esses cinco Discursos [de Gregório] [...] foram [...] adotados como declaração por excelência da ortodoxia trinitária, apesar do que dizia o credo conciliar em 381. É um paradoxo providencial que o credo, que era em si mesmo uma censura clara e explícita à ousadia de Gregório que ensinava a consubstancialidade do Espírito, tenha vindo a ser interpretado na história da teologia à luz dos Discursos de Gregório [...] Dificilmente ele imaginaria a maneira que sua obra se estabeleceria como fundamento da ortodoxia cristã [...] Durante séculos depois dele, esse conjunto de Discursos se tornou o principal currículo de todas as escolas orientais e teve quase a mesma importância para o Ocidente.[22]

Elementos constitutivos do acordo trinitário

Com base no acordo trinitário, fica evidente que há vários parâmetros a serem igualmente considerados como fundamentais. A violação de qualquer um deles resulta em graves problemas.

Um ser, três pessoas

Que Deus é um ser (*essência*, do lat. *esse*, "ser") é axiomático com base no contexto bíblico. A unicidade de Deus era um fator básico nas discussões anteriores; ele não pode ser dividido em partes. As três *hypostases* não são dissociáveis, porque são, cada uma, juntamente idênticas com o ser único indivisível de Deus. Que o ser único de Deus consiste eternamente em três pessoas distintas é uma questão que os pais tinham como essenciais para a salvação, porque se assim não fosse, a verdade e a confiabilidade da revelação divina seria aniquilada. A criação e a salvação foram apresentadas na Bíblia como obras de Deus. Uma vez que o Filho e o Espírito Santo são, juntamente com o Pai, atores pessoais diretos e distintos em ambas as esferas, segue-se daí que todos os três têm *status* de divindade. Uma explicação mais precisa aguardava a reflexão prolongada da igreja, catalisada por propostas que, mediante reflexão, se revelaram inaceitáveis.

Acima de tudo, o debate e as conclusões reconheceram a incompreensibilidade divina, que em tudo isso há mistério, uma vez que a realidade sobrepuja infinitamente os poderes da mente humana, exigindo, assim, adoração e cautela adequadas.[23]

Uma vez que as três pessoas são Deus, a questão poderia ser analisada de duas direções opostas. Poderíamos dizer que Deus é um ser que existe como três pessoas ou, de outro modo, que ele é três pessoas que são, ao mesmo tempo, um ser indivisível. Os dois lados da declaração são igualmente fundamentais. De um lado, Deus é um ser, três pessoas, ao passo que, de outro lado, ele é três pessoas, um ser.[24]

Quando a igreja diz que o Filho ou o Espírito Santo é Deus em sua plenitude, isso significa que o todo de Deus, sem exceção, está em cada pessoa. Tudo o que é Deus, tudo o que sempre se pode dizer ser Deus, sem diluição ou subtração, constitui a pessoa do Filho e, por sua vez, a pessoa do Espírito, assim como se diz sobre a pessoa do Pai. Cada pessoa da Trindade, quando considerada em si, é total e abrangentemente Deus, e é Deus por completo.

Ao mesmo tempo, o ser único de Deus é simples, não divisível. É impossível cortar e separar parte de Deus, deixando o resto para trás, como se pode fazer com qualquer ser criado. Por exemplo, é possível remover um rim humano de seu dono original e transplantá-lo em outra pessoa. Isso não é possível em Deus. Ele não pode ser dividido. É por isso que cada um — Pai, Filho e Espírito Santo — constitui o todo de Deus, tanto individualmente quanto juntos. Deus não pode ser repartido entre as diversas pessoas em quantidades menores do que o todo de quem ele é. Logo, não há mais de Deus no total das três pessoas do que em uma delas individualmente. Isso ocorre porque há apenas uma essência divina ou ser. Não há evidência de que qualquer um favorável a Niceia “tome como ponto de partida a intercomunhão psicológica das três pessoas distintas”.[25] Fazê-lo teria aberto a porta à heresia.

Consubstancialidade

Segue-se disso que o ser divino idêntico único é partilhado pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo. As três pessoas são constituídas de uma única substância (*consubstanciais*), de ser idêntico (*homoousios*). Há apenas uma essência ou ser de Deus, da qual todas as três pessoas partilham plenamente. Além disso, cada pessoa é Deus em si mesma. Nada no credo (C) indica que o Filho ou o Espírito Santo derivem sua divindade do Pai. Se essa ideia esteve presente em Orígenes ou em outros teólogos, na época do Concílio de Constantinopla isso já havia sido corrigido. Embora às vezes Gregório de Nissa pareça sugerir uma cadeia de dependência causal, Gregório de Nazianzo o corrige, e ambos enfatizam que as relações de origem (geração e processão) se referem às relações entre as pessoas, não à essência ou ao ser de Deus. O tema presente em Atanásio, assumido pelos dois Gregórios, de que o Filho é tudo o que o Pai é, exceto por ser o Pai, tem por implicação o status pleno de divindade *a se* (“de si mesmo”). Gregório de Nazianzo não poderia ser mais enfático a esse respeito.[26] Mesmo as declarações (‘Luz da Luz”, “verdadeiro Deus de verdadeiro Deus”) entendidas por alguns como referência a vestígios de subordinação são compreendidas por estudiosos contemporâneos e pela tradição como referências a *homoousion*.[27]

Vontade indivisível, operações inseparáveis

Portanto, todas as três *hypostases* têm todos os atributos de Deus e são iguais em poder e glória. Isso é decorrência da indivisibilidade do ser divino. Nenhum deles é menos do que Deus em sua plenitude, com tudo o que isso implica. Além disso, nesse sentido, em todas as obras de Deus os três trabalham juntos inseparavelmente. Esse tema é um *leitmotif* constante entre os pais pró-nicenos gregos e latinos.[28] Com base nessa ideia, surge depois a expressão *opera trinitatis ad extra indivisa sunt* (“as obras externas

da Trindade são indivisíveis"). Posto que Deus é um ser indivisível, em todas as suas obras todas as três pessoas operam inseparavelmente.

A criação foi obra de toda a Trindade. Gênesis 1.1-5 aponta para isso — "no princípio, Deus criou [...] o Espírito de Deus pairava sobre a face das águas. E Deus disse". Ali está Deus, o Espírito e a Palavra. A ideia aparece em Salmos 33.6-9, reforçada pelo ensino do NT sobre Cristo e o Espírito (Jo 1.1-3; Ef 1.11; Cl 1.15-17; Hb 1.1-3). As mesmas passagens incluem a providência em seu escopo. A encarnação envolveu o envio do Filho pelo Pai (Jo 3.16,17; 5.23,24,37,38), o ato do Filho de assumir a natureza humana e sua concepção pelo Espírito Santo (Lc 1.34,35). No batismo de Jesus, o Pai fala, declarando que ele é seu Filho, ao passo que o Espírito desce como uma pomba e repousa sobre ele (Mt 3.13-17). Na cruz, o Filho se ofereceu pelo Espírito eterno ao Pai (Hb 9.14) e foi ressuscitado dos mortos pelo Espírito do Pai (Rm 8.10,11). Isso é enfatizado por Paulo quando apresenta um panorama da abrangência total da redenção (Gl 4.4-6; Ef 1.3-14). Portanto, temos acesso a Deus pela Trindade, pelo Espírito através de Cristo ao Pai (Ef 2.18).

Embora a inseparabilidade das ações trinitárias viesse a se tornar um tema importante para Agostinho, era igualmente defendida pelos capadócios.[29] Agostinho afirma categoricamente que "assim como o Pai, o Filho e o Espírito Santo são inseparáveis, de igual modo eles trabalham inseparavelmente".[30] Contudo, como os três são eternamente distintos, cada obra é atribuída especificamente — ou *apropriada* — por um deles. O Filho foi enviado pelo Pai e concebido pelo Espírito, mas só ele se tornou carne. Apenas o Espírito veio em Pentecostes, embora tenha sido enviado pelo Pai e pelo Filho. Nas palavras de Agostinho, "ainda que em todas as coisas as pessoas divinas ajam em perfeita união, e sem possibilidade de separação, suas operações [são] [...] distintas umas das outras".[31] Podemos dizer que operam em harmonia, e não em uníssono.

Perichorēsis

Embora essa palavra específica não seja usada durante algum tempo, a verdade transmitida por ela já estava em voga. De modo especial, Atanásio e os capadócios deram destaque à ideia da habitação plena e mútua das três pessoas no ser único de Deus. Embora C não recorra a essa ideia, ela está implícita em tudo o que C expressa abertamente, pois decorre da identidade homoousial dos três e do ser divino indivisível. Por serem as três pessoas plenamente Deus e o Deus pleno se acha em cada uma das três, as três contêm mutuamente uma à outra. Conforme diz Gerald Bray, todas as três ocupam o mesmo espaço divino.[32]

Essa ideia será levada adiante por João Damasceno. Ela já está implícita na referência predominante às três pessoas como inseparáveis.[33] Sua união é inviolável, e os três são inseparáveis. Nenhum deles ocupa espaço, por assim dizer, que o outro não ocupe. Aqui, as pessoas divinas e humanas se distinguem, como explica a *Sinopse de Leiden*. As pessoas humanas não existem uma na outra como ocorre com as pessoas divinas.[34] Como seres humanos, não somos apenas distintos, mas também separados. Agimos de maneira distinta, seguimos por caminhos diferentes, alguns são saudáveis e vivem por muito tempo, enquanto outros morrem. Além disso, há um número imenso de seres humanos distintos, e esse total aumenta ou diminui com o passar do tempo. As pessoas divinas, porém, são três, nem mais nem menos, e assim são eternamente sem mudança. Por isso, a analogia genérica dos três homens que compartilham de uma natureza humana comum jamais poderia, nem remotamente, se aproximar da Santa Trindade. Essa analogia é um argumento muito melhor para o triteísmo ou até para o politeísmo.[35]

Geração eterna, processão eterna

Desde Ireneu, a igreja sustenta que o Pai gerou o Filho na eternidade. Isso é expresso em C e repetido em confissões posteriores, como a *Confissão de Fé de Westminster* 2.3. Essa doutrina tem sido objeto de crítica por motivos

bíblicos e teológicos. Desde o século 19, muitos estudiosos do NT argumentam que esse ensinamento não tem apoio bíblico porque a palavra *monogenēs* (traduzida por "unigênito" nas versões em inglês arcaico do NT) significa simplesmente "somente" ou "um e apenas um". Diz-se também que a passagem de Salmos 2.7, "Tu é meu Filho; hoje te gerei", é citada no NT com referência à ressurreição de Jesus (At 13.33), portanto não se refere à relação entre o Pai e o Filho na eternidade. Além disso, da perspectiva teológica, diz-se que a geração eterna do Filho tem por implicação ou acarreta uma condição de subordinação para ele; diz-se ainda que sua origem é claramente neoplatônica. Argumentos semelhantes foram propostos em oposição à doutrina da processão eterna do Espírito Santo do Pai.

Analisaremos primeiramente as críticas bíblicas. Ao fazê-lo, tomaremos o cuidado máximo para que a doutrina da geração eterna de modo algum se torne refém do significado de qualquer palavra, tampouco da exegese bíblica rigorosa apenas. Trata-se de um predicado teológico fundamentado nas relações eternas do Filho e do Pai no ser único de Deus. Contudo, uma vez que há um debate em torno da lexicografia e da exegese, somos compelidos a prestar contas disso. Em primeiro lugar, a ideia mais antiga de *monogenēs* jamais foi eclipsada. Embora B. F. Westcott, B. B. Warfield e a maior parte dos exegetas do século 20 a tenham abandonado,[36] a ideia de que significa "unigênito" tem defensores até hoje como, entre outros, F. Büchsel, J. V. Dahms, C. H. Dodd, M.-J. Lagrange, F. F. Bruce, John Frame e Roger Beckwith.[37] Além disso, antes de eliminar a antiga visão, é importante atentar para os contextos em que a palavra ocorre. *Monogenēs* aparece em Hebreus 11.17 e em Lucas 7.12; 8.42; 9.38 em referência a um filho único. Moulton e Milligan dizem que se houvesse a intenção de dizer "unigênito", então outra palavra, *monogennētos*, teria sido usada, e afirma que a terminação *-genos* se refere a tipo, e não à derivação.[38] Büchsel, entretanto, discorda com veemência.[39] O termo se refere ao Filho de Deus

somente nos textos de João, em João 1.14; 1.18; 3.16, 18; e em 1 João 4.9. Comum a cada contexto é que o impacto da passagem está relacionado ao fato de que os crentes cristãos nascem ou são gerados por Deus. O verbo *gennaō* (“gerar” ou “dar à luz”) é usado em todas essas passagens.

Em João 1.14, lê-se: “e a Palavra se fez carne e habitou entre nós, e vimos a sua glória, glória como a do *monogenēs* do Pai, cheio de graça e de verdade”. Isso se refere à encarnação do Filho e à sua vida e ao seu ministério. No contexto imediatamente anterior, João registra que aqueles que creram em seu nome receberam autoridade para se tornarem filhos de Deus. Esses crentes, ou filhos de Deus, nasceram de Deus (*ek theou egennēthēsan*). O foco de atenção aqui é o renascimento espiritual dos crentes, que João se afasta de modo enfático do nascimento físico ou da geração. A ideia de nascimento ou de geração (da parte masculina ou feminina na geração ou no nascimento) é predominante. João compreende a questão de maneira espiritual, de renascimento pelo Espírito Santo na regeneração. O Filho de Deus está diretamente associado a isso. Ele é o *monogenēs* do Pai; eles são filhos (*tekna*) de Deus. Assim como Deus se tornou Pai dos crentes por sua geração ou por seu nascimento, também a Palavra está em relação ao Pai como seu *monogenēs*. É sua relação com o Pai que está em vista, e não um evento particular em sua vida ou na obra de salvação. Além disso, é impossível remover a ideia de geração dessa descrição.

Na mesma passagem, em João 1.18, a Palavra é descrita como “Deus [ou Filho] *monogenēs*, que está ao lado do Pai”, e que fez o Deus invisível conhecido a nós. Aqui se aplicam as mesmas considerações contextuais, e mais uma vez a referência imediata ao *monogenēs* é ao seu ser na proximidade mais íntima e imediata do Pai. Sua relação com o Pai transcende evidentemente o que é puramente temporal.

Em João 3.16-18, os comentários do Evangelista seguem seu relato sobre a entrevista de Jesus com Nicodemos. Ali, Jesus confronta

Nicodemos com sua necessidade, como mestre importante de Israel e membro do Sinédrio, de um renascimento radical por meio do Espírito Santo. A menos que ele nasça de cima, ou nasça de novo, pela água e pelo Espírito, ele não verá o reino de Deus (no vocabulário de João, isso é equivalente à vida eterna). A obra regeneradora do Espírito é indispensável e necessária para a vida eterna. As semelhanças com 1.14-18 são evidentes. Nas duas passagens, Deus é o autor da vida ou de uma nova condição como seus filhos. Novamente, o verbo *gennaō* ("dar à luz" ou "gerar") ocorre sete vezes em 3.4-7. Jesus enfatiza que ele está falando de uma realidade espiritual, nascimento ou geração pelo Espírito, misteriosa e inescrutável. Essas são coisas celestiais, e não terrenas (v. 12), e estão associadas com sua própria encarnação, crucificação e ascensão (v. 13,14). Nesse contexto, João diz que Deus Pai enviou seu Filho *monogenēs* para dar vida eterna a todos os que creem (v. 16). A falta de fé no Filho de Deus *monogenēs* privará a pessoa de vida (v. 18). Jesus usa o termo, assim como no capítulo 1, para se referir à Palavra ou ao Filho em relação ao Pai, levando-a à ligação imediata com o início do renascimento espiritual para a vida pelo Espírito Santo.

Em 1João 4.7-9, João exorta seus leitores a amarem uns aos outros. Todo o que ama é nascido de Deus (de novo, o verbo é *gennaō*), portanto conhece a Deus. Novamente, está em vista aqui a realidade espiritual de geração pelo Espírito Santo. É o início da vida espiritual. Em contraste com aqueles gerados por Deus, os que não amam não conhecem a Deus, pois Deus é amor (v. 8). Então, João diz: "O amor de Deus entre nós manifestou-se no fato de Deus ter enviado seu Filho *monogenēs* ao mundo para que vivamos por meio dele" (v. 9). As mesmas características também estão presentes aqui. O Filho *monogenēs* diz respeito a Deus — em particular, ao Pai. Os crentes, ou aqueles que amam e conhecem a Deus, recebem vida de Deus, ideia semelhante a ser gerado.

Há outra passagem, 1João 5.18. Nela, João afirma que “todo o que é nascido [*gegennēmenos*] de Deus não vive pecando; ao contrário, aquele que nasceu de Deus [*gennētheis*] é protegido, e o Maligno não o toca”. A diferença nos tempos entre o perfeito do grego, referindo-se claramente aos nascidos para uma nova vida por Deus, e o aoristo respalda a ideia de que o último se refere a um sujeito diferente do anterior; portanto, a Cristo. A referência, uma vez mais, seria à eternidade, em que se baseia a relação entre o Pai e o Filho.[40]

Em todos esses casos, não está em vista nenhum episódio específico da obra de salvação do Filho. É verdade que Pedro associa nossa regeneração à ressurreição de Cristo, visto somos ressuscitados para uma nova vida em união com Cristo, o qual foi ele mesmo ressuscitado dos mortos (1Pe 1.3); essa mesma associação é feita por Paulo (Rm 6.1-11). Contudo, João — e é ele quem usa o termo — tem como foco principal a relação do Filho com o Pai, uma relação que existiu durante sua vida e seu ministério terrenos e, na verdade, desde o momento em que foi enviado ao mundo para ser nosso Salvador. Ademais, essa relação — conforme João argumenta de modo consistente — é eterna, precedendo a criação (Jo 1.1-3,18; 8.58; 20.31). Além disso, a ligação invariável com a geração ou, nascimento espiritual torna impossível eliminar qualquer referência à geração em relação ao Filho. É claro que não se compreende isso em sentido físico — à parte de qualquer outra coisa, Jesus não teve pai humano. Embora a doutrina da geração eterna não se sustente nem caia em decorrência dessa palavra em si, é importante reconhecer que a alegação de que ela não tem influência alguma sobre a questão é um grande exagero.

No que diz respeito às palavras de Salmos 2.7, “Proclamarei o decreto; o SENHOR me disse: ‘Tu és meu filho, hoje te gerei’”, sem dúvida encontram plena expressão na ressurreição do Filho de Deus que reina sobre seus inimigos. É assim que Paulo o cita em seu discurso de Atos 13, e é o sentido provável de Hebreus 1.5. O texto de Salmos 2.7 em si mesmo,

porém, refere-se à relação entre Yahweh e aquele que ele chama de “meu Filho”, que é governada pela natureza de quem fala (Yahweh) e daquele a quem se fala (o Filho de Yahweh). Portanto, embora isso se cumpra na ressurreição de Jesus, dificilmente pode estar limitado a ela.

Os ataques à geração eterna do Filho fundamentados em textos bíblicos precisam de reavaliação. Além disso, não estariam mais bem qualificados para avaliar o sentido de uma palavra grega do século 1 aqueles falantes dos séculos mais próximos cuja língua nativa era o grego? Acaso eles estão menos qualificados para essa tarefa do que os que vivem cerca de dois milênios depois, em uma cultura e um ambiente histórico bastante diferentes? A doutrina da geração eterna, porém, não se sustenta ou cai com base nessa única palavra. Sua legitimidade está relacionada ao ensino da filiação eterna e da relação do Filho com o Pai no ser indivisível de Deus.[41]

Além disso, tem havido críticas à geração eterna com base em fundamentos teológicos. Argumenta-se que o ensino estabelece um *status* secundário para o Filho, como uma emanação do Pai de uma forma neoplatônica. Contudo, não é assim que os formuladores de C entendem a questão.[42] De fato, vimos (no capítulo 4) que é difícil defender que Orígenes a entende dessa maneira. Seu objetivo era opor-se às ideias gnósticas de emanação e assegurar a igualdade do ser do Filho com o do Pai. Widdicombe observa que o duplo objetivo de Orígenes consiste em ressaltar a existência real individual do Filho e também sua participação na natureza divina do Pai. Ele quer manter um equilíbrio entre essas duas ideias fundamentais.[43] Os pais, entre eles Orígenes, insistem constantemente que todas as ideias de geração humana devem ser removidas desse quadro. A geração humana tem por implicação um começo ou uma existência. Um pai humano existe antes de seu filho ser gerado. Não é o caso aqui, insistem. O Pai é sempre o Pai; o Filho é sempre o Filho.[44] Na *Expositio fidei* [Exposição da fé], uma obra atribuída a Atanásio,[45] mas com todos os indícios de ser de Marcelo de Ancira,[46] o autor afirma que o

Filho é “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro [...] onipotente de onipotente [...] todo do todo” (*theon alethinon ek theou alethinou* [...] *pantokratora ek pantokratoros* [...] *holos ex holou*).[47] Isso reflete a linguagem de N e seria a base da seção correspondente de C, relacionada com a geração eterna do Filho. Marcelo, mais do que ninguém, dificilmente poderá ser acusado de subordinacionismo, porém o argumento não será essencialmente afetado se Atanásio for o autor. Mais tarde, Fócio também argumentará que as declarações do credo associadas à geração eterna enfatizam o *homoousios* do Pai e do Filho.[48]

Princípios semelhantes são aplicáveis quando analisamos a processão eterna do Espírito Santo. Argumenta-se com frequência que o *locus classicus*, João 15.26, refere-se à história da salvação, ao advento do Espírito em Pentecostes, sendo assim qualquer projeção que remeta à eternidade não apenas é exegeticamente inadequada, mas também é mera especulação. Embora os comentários de Jesus se refiram claramente a Pentecostes, não podem limitar-se a ele. Ele usa o futuro [*pempso*] para se referir ao envio do Espírito naquela época específica, mas diz em relação ao Espírito que ele “procede [*ekporeuetai* — presente do indicativo] do Pai”. O envio do Espírito em Pentecostes, em que o Filho é o enviador, é diferente da processão do Espírito, que é contínua e ocorre pelo sopro do Pai. Embora seja possível tratar-se de um paralelismo hebraico, ainda assim estaríamos novamente na esfera da relação entre dois agentes distintos, o Pai e o Espírito Santo, e a natureza desses agentes deveria orientar nosso entendimento sobre a relação entre eles. Conforme diz D. A. Carson, a antiga declaração do credo sobre a processão do Espírito Santo é “claramente defensável”, porque a oração gramatical aqui, em João 15.26 (que permite visualizar a teologia de João ao longo de seu Evangelho), pressupõe esse *status* ontológico.[49] Assim como ocorre com o Filho, os parâmetros que observamos anteriormente indicam de modo claro que nem o Filho nem o Espírito Santo são subordinados em ser ou *status* e que a

geração e a processão se aplicam às suas relações como pessoas. Emery observa que “a fé católica demanda a premissa da processão imanente para salvaguardar a divindade e a subsistência distinta das pessoas, em oposição ao arianismo e ao sabelianismo”.[50]

Conforme diz Bavinck, “a fecundidade divina é um belo tema”. Ele argumenta que a doutrina da geração do Filho revela Deus “não como uma substância abstrata, fixa, monádica e solitária, mas como uma plenitude de vida. É de sua natureza ser gerativo e frutífero”.[51] De fato, “sem a geração, a Criação não seria possível. Se, em sentido absoluto, Deus não pudesse se comunicar com o Filho, ele seria menos capaz, em sentido relativo, de se comunicar com sua criação”.[52] A geração é inefável. Ela reflete a incompreensibilidade de Deus e é um mistério transcendente, além da capacidade de entendimento de nossa mente. É uma questão de fé. Isso não implica em problema algum, caso contrário a fé se basearia em nossas próprias capacidades. Esse conceito foi reconhecido de maneira uniforme pelos pais; para eles, a geração era um grande mistério. A ideia de que eles eram inclinados a especulações para explicá-la não se sustenta pelas fontes textuais.

A geração é diferente da Criação: o Filho é de mesma natureza que o Pai, porém distinto dele. Essa era a questão básica na crise trinitária, a mais importante para Atanásio, porque os arianos faziam deduções equivocadas com base na geração dos filhos humanos, concluindo que o Filho de Deus teve um começo, quando Deus então se tornou Pai. A doutrina da geração eterna impede qualquer ideia do Filho como criatura. No credo, tanto o “gerado” positivo quanto o negativo “não criado” são igualmente fundamentais.

Ao mesmo tempo, o dogma declara a igualdade de natureza e as distinções pessoais — que é o âmago da doutrina da Trindade. O Filho não é o Pai; o Pai não é o Filho; o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho. Contudo, os três são um. Que o Pai não é o Filho não é uma questão de

diferença ou de diversidade, mas de distinção. Portanto, como diz Tomás de Aquino, o Pai é outro, não é o Filho, mas não é outra coisa; embora sejam uma só coisa, não são a mesma pessoa.[53] O Pai é o princípio (*principium*), citando Agostinho,[54] "de onde outro procede". Tomás se opõe a que se chame o Pai de causa do Filho, uma vez que isso implica em diversidade de substância, enquanto *princípio* implica simplesmente em uma ordem entre eles, uma processão, e não inferioridade. A palavra não significa prioridade, e sim origem.[55] Geração eterna ressalta que o Pai é Pai do Filho na eternidade antes de ser Pai da criatura no tempo.[56] Portanto, a geração enfatiza uma ordem hipostática irreversível.

Τάξις (taxis)[57]

No que se refere às relações entre os três, há uma ordem clara: *do Pai por intermédio do Filho pelo Espírito Santo.* São relações que não podem ser revertidas — o Filho não gera o Pai, tampouco o Pai procede do Espírito Santo. Nesse sentido, o Pai é o primeiro; o Filho, o segundo; e o Espírito Santo, o terceiro. Vimos que os autores do NT se referem às três pessoas em diferentes ordens (Mt 28.19,20; 1Co 12.4-6; 2Co 13.14; Ef 4.4-6; Ap 1.4,5), mas há um padrão geral evidente em toda a economia da Criação: providência e graça — do Pai por intermédio do Filho pelo Espírito (Mt 28.19). Nossa resposta à graça de Deus, por sua vez, é capacitada pelo Espírito, oferecida por intermédio do Filho e dependente do Pai (Ef 2.18). A revelação de Deus na história humana reflete as realidades eternas antecedentes, porque ele é fiel a si mesmo. Ele age em conformidade com quem ele é. Portanto, o Pai gera o Filho, e o Espírito procede do Pai. Na economia, o Pai envia o Filho, que envia o Espírito, jamais o contrário. As relações de enviar e ser enviado refletem a ordem de gerar e ser gerado. Há uma distinção, embora os dois estejam inseparavelmente relacionados.

Contudo, alguns teólogos orientais — seguindo pistas deixadas por Basílio e Gregório de Nissa — referem-se ao Pai como fonte ou origem da

divindade do Filho e do Espírito, linguagem com implicações subordinacionistas. O argumento de T. F. Torrance de que a monarquia deveria ser entendida em referência à Trindade como um todo, e não à pessoa do Pai, uma vez que as três pessoas são coigualmente Deus, preservando ao mesmo tempo as relações distintas para as pessoas, tem sido a base de acordo entre as igrejas ortodoxa e reformada. Esse argumento também é ensinado por Gregório de Nazianzo.[58]

Contudo, os três não são idênticos um ao outro. Eles são eternos e distintos. Era o modalismo que os confundia, e isso volta à tona sempre que as distinções pessoais são de algum modo obscurecidas ou restritas apenas à história humana. As *relações* específicas que as três pessoas mantêm umas com as outras são inseparáveis de sua identidade, por isso são eternas e imutáveis.

Portanto, o Pai é o Pai do Filho, e o Filho é o Filho do Pai. O Pai gera o Filho; o Filho é gerado pelo Pai. Essa relação não é intercambiável, tampouco pode ser revertida — ela é eterna e imutável. *Mutatis mutandis*, o Espírito Santo procede do Pai (o Ocidente acrescenta "e do Filho", a cláusula *filioque* acrescentada a C), ao passo que o Pai (e o Filho, de acordo com o Ocidente) sopram o Espírito. Mais uma vez, não se pode inverter essa ordem. O Pai não é gerado nem procede, o Filho não gera nem procede, e o Espírito não gera nem sopra. Essas relações existem no contexto da habitação mútua das três pessoas (*perichorēsis*). De fato, o Espírito é o Espírito do Filho, e assim vinculado está o Pai como Pai do Filho. Consequentemente, a relação do Pai e do Filho também ocorre em meio às relações pericoréticas dos três, portanto no Espírito Santo. Desse modo, há uma distinção (não uma divisão) entre os três, na medida em que constituem de forma distinta e conjunta o ser indivisível de Deus e, ao mesmo tempo, os três em suas relações eternas e distintas.

Porquanto há um único ser de Deus de que partilham totalmente as três pessoas, quando se diz que o Filho é gerado pelo Pai ou que o Espírito

procede do Pai, a geração e a processão dizem respeito às relações das pessoas. Contudo, uma vez que a essência do Pai é a essência única de Deus, pode-se dizer que a monarquia é de toda a Trindade.

Torrance indica a obra fundacional de Gregório de Nazianzo nesse tema. Ele promoveu uma mudança do conceito de "modos de ser" encontrado em Basílio para uma perspectiva de "inter-relações que pertencem intrinsecamente ao que Pai, Filho e Espírito Santo são de modo inerente em si mesmos e em suas relações objetivas mútuas um com o outro e um pelo outro [— relações que] são tão substanciais quanto o que eles são imutavelmente em si mesmos e por si mesmos [...] O conceito de 'Pessoa' é ontorrelacional". [59] Calvino resume isso quando diz, a respeito do Filho de Deus, que ele é Deus de si mesmo (*ex seipso esse*), ao passo que em sua subsistência pessoal ele é do Pai (*ex Patre*).[60]

Chamamos a atenção aqui para a sugestão de Van Til de que Deus é uma pessoa.[61] Ele quer evitar qualquer ideia de uma essência divina impessoal, como a que se insinuou posteriormente no trinitarismo ocidental. Trata-se de um motivo louvável. Torrance reconhece que Deus é "plenitude de ser pessoal", mas adverte que não se deve chamá-lo de pessoa.[62] As razões para isso deveriam estar claras, visto que as pessoas da Trindade são relacionais. São pessoas em relação a outras (*ad alios*). O Pai é Pai em relação ao Filho. Sendo assim, se o ser único de Deus fosse uma pessoa no mesmo sentido de que os três são pessoas, teríamos de indagar: em relação a quem? A resposta só poderia ser uma de três possibilidades, todas elas heréticas: (1) O ser de Deus seria em relação aos três, e assim seria o quarto, formando uma quaternidade; ou (2) ele seria em relação a algum outro ser, e aí teríamos um panteão, e não uma Trindade; ou (3) as três pessoas seriam reduzidas aos atributos da pessoa única absoluta. Contudo, se Deus não é uma pessoa do mesmo modo que os três são pessoas, é preciso haver um termo diferente para a forma que ele é um — exatamente o que os pais

fizeram. A intenção de Van Til é claramente ortodoxa e positiva; seus problemas aparecem em relação às limitações da linguagem.

Resultados

Por volta do século 6, C havia se tornado o único credo batismal do Oriente. Além disso, tornou-se o credo universal da Eucaristia, rapidamente no Oriente e de forma mais gradual no Ocidente. Desde sua origem, mais de cinquenta gerações da igreja no Oriente e no Ocidente confessaram sua fé usando suas palavras. Só isso deveria deter os que desejam rejeitá-lo. A Reforma protestante afirmou a suprema autoridade das Sagradas Escrituras, mas os reformadores, sem exceção, jamais quiseram abandonar esse credo, porque respeitavam o ensino da igreja histórica e atribuíram a ele uma autoridade própria. Nesse aspecto, eles têm um bom antecedente bíblico, porque o apóstolo Paulo instou com seus leitores a que "se [sujeitassem] uns aos outros em reverência a Cristo" (Ef 5.21).

Ao responder à pergunta se era realmente necessária a trajetória dos versículos iniciais do Evangelho de Marcos ao Credo de Constantinopla, R. P. C. Hanson responde de modo enfático que sim, e conclui que "a análise da história completa da formulação gradual dessa doutrina deve convencer os estudantes do assunto de que a doutrina da Trindade é um desdobramento que, em sua forma [...], é verdadeiro e autêntico".[63] J. N. D. Kelly resume da seguinte maneira as significativas realizações do século 4 que culminaram em C:

> O que nem sempre se percebe, porém, é a profunda revolução intelectual que implicou no triunfo da nova ortodoxia nos dois grandes concílios. Para deixar bem claro e da forma mais simples que consigo fazer, antes de Niceia a doutrina cristã aceita de Deus era a doutrina da tríade santa de Orígenes, de uma divindade inefável com duas hipóstases subordinadas e, em última análise, distintas; contudo, depois de Niceia, a pressão do grupo que defendia a inserção do *homoousion* arrastou, se me perdoam a metáfora rude, essas duas hipóstases inferiores para o interior da essência divina. Durante as quatro ou cinco décadas depois de Niceia, a visão predominante na

> igreja continuou a ser a de Orígenes, pluralista [...] No entanto, no momento em que o credo de Constantinopla reafirmou e complementou o Credo Niceno propriamente dito, não podia haver futuro para esse pluralismo. O Filho e o Espírito eram "um no ser" (conforme traduzimos agora *homoousion*) com o Pai, e a divindade era uma unidade indivisível que se expressava em três modos eternos diferindo apenas em suas relações. O Credo Niceno, em sua forma N original e em seu desenvolvimento mais amadurecido expresso em C, simbolizava essa revolução de longo alcance.[64]

Contudo, isso não significa que C não tenha limitações. A história subsequente, conforme explica Basil Studer,[65] revelou pelo menos duas dessas deficiências, que se explicam como tudo o mais pela inevitabilidade de surpresas futuras, às quais todos estamos sujeitos. Dificilmente se poderá culpar o concílio pelo ser humano e pelos limites temporais! Em primeiro lugar, Studer indica que o concílio não investigou em mais detalhes os sentidos de *ousia* e de *hypostasis*. As consequências disso foram negativas para os debates cristológicos posteriores do século seguinte. Como consequência, o século 6 viu irromper o triteísmo. Os debates cristológicos produziram a conclusão de que o Cristo encarnado era uma pessoa ou *hypostasis*, com duas *physes* (uma palavra usada intercambiavelmente com *ousia* nos debates trinitários do século 4) ou naturezas. Portanto, as atenções se voltaram para a *hypostasis* única de Cristo, uma única pessoa composta de dois *quês*, a divindade que assume pela união a natureza humana. Quando aplicado ao pensamento trinitário, isso teve um efeito adverso. Uma vez que a *hypostasis*, e não as duas naturezas, era o foco da pessoa de Cristo, o foco do pensamento trinitário se deslocou para as *hypostases*, e não para a natureza ou o ser de Deus. No devido tempo, João Filopono (m. depois de 600) foi acusado de triteísmo. Comenta-se que a resposta veio por meio de um autor desconhecido do século 7, o Pseudo-Cirilo, cujo tratado *De sacrosancte trinitate* está encadernado com as obras de Cirilo de Alexandria, no final do volume 77 de Migne.[66] V. S. Conticello, porém, demonstrou que se trata de uma compilação do século 14 de José, o Filósofo,[67] e portanto não contribuiu para o desenvolvimento da doutrina,

sendo completamente secundário. Portanto, o crédito pela oposição ao triteísmo e pela introdução oficial do termo técnico *perichorēsis* no debate trinitário é de João Damasceno. Associado a esse problema, existe a falta de clareza sobre o significado exato de *hypostasis* e das diferenças e semelhanças das pessoas divina e humana. Mais uma vez, isso é pedir muito a essa altura, quando o termo havia sido cunhado há pouco para distinguir as maneiras pelas quais Deus é três e um.

Uma segunda limitação de C, na avaliação de Studer, é sua incapacidade de se aprofundar mais na questão da geração e da processão. Isso deflagraria a controvérsia relacionada à cláusula *filioque*, que dividiu a igreja até os dias atuais (veja o capítulo 10). Contudo, isso ocorrerá no futuro. Por enquanto, vamos examinar a igreja ocidental, onde no século seguinte Agostinho se apropriará da teologia constantinopolitana, conferindo-lhe uma marca pessoal própria e de longo alcance.

Glória à Trindade santa, Consubstancial, Vivificadora e Indivisível agora, sempre e nas eras por vir.[68]

Termos essenciais

O glossário inteiro é importante para este capítulo.

Para reflexão

1. Uma vez que a Trindade é revelada nas Escrituras e crida pela igreja, por que demorou tanto tempo para que se chegasse a uma decisão ponderada sobre os parâmetros da doutrina?
2. Reflita sobre até que ponto o Credo Niceno-Constantinopolitano, entendido como um refinamento de exegese bíblica da igreja daquela época, deveria ter importância na vida atual da igreja.

Sugestão de leitura

Lewis Ayres, *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century trinitarian theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy 318-381* (Edinburgh: T&T Clark, 1988).

---

[1] John A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: an intellectual biography* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2001), p. 311-402.

[2] Veja, entre outros, Roy Jenkins, *Churchill: a biography* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001), p. 819.

[3] J. N. D. Kelly, *Early Christian creeds* (London: Longman, 1972), p. 305-12.

[4] Ibidem, p. 312-31.

[5] R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy 318-381* (Edinburgh: T&T Clark, 1988), p. 813.

[6] Hanson concorda. Ibidem, p. 820.

[7] Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, 3.4 (tradução do autor). Veja McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus*, p. 349-50; Johannes Quasten, *The golden age of Greek Patristic literature from the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*, in: *Patrology*, vol. 3 (Westminster, MD: Christian Classics, 1992), p. 254-96.

[8] Hanson, *Search*, p. 817-8.

[9] Kelly, *Creeds*, p. 301-5,325; Hanson, *Search*, p. 820.

[10] Ibidem, p. 296.

[11] Hanson, *Search*, p. 817-8.

[12] Ibidem, p. 818.

[13] Athanasius, *Letters to Serapion on the Holy Spirit*, 1.31; *PG*, 26:601. Veja também Basil of Caesarea, *Letters*, 90.2; *PG*, 32:473.

[14] Bertrand de Margerie, *The Christian Trinity in history*, tradução para o inglês de Edmund J. Fortman (Petersham: St. Bede's Publications, 1982), p. 105-6; Basil Studer, *Trinity and incarnation: the faith of the early Church*, edição de Andrew Louth, tradução para o inglês de Matthias Westerhoff (Collegeville: Liturgical, 1993), p. 157.

[15] Ibidem, p. 107, citando J. Alberigo, *Conciliorum oecumenicorum Decreta* (Rome: Herder, 1962), p. 24. Veja Studer, *Trinity*, p. 158.

[16] "O concílio se apropriou da doutrina que, conforme vimos, foi postulada por São Gregório de Nazianzo". De Margerie, *Christian Trinity*, p. 106.

[17] Boris Bobrinskoy, *The mystery of the Trinity: trinitarian experience and vision in the biblical and Patristic tradition*, tradução para o inglês de Anthony P. Gythiel (Crestwood: St. Vladimir's

Seminary Press, 1999), p. 249-50.

[18] Studer, *Trinity*, p. 157.

[19] Ibidem, p. 157-8; Bobrinskoy, *Mystery*, p. 249-50.

[20] De Margerie, *Christian Trinity*, p. 107.

[21] McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus*, p. 350-69; veja, porém, Hanson, *Search*, p. 818-9.

[22] McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus*, p. 277.

[23] Veja Gregory of Nazianzus, *Oration 27*, p. 3-7; *PG*, 36:13-21.

[24] Veja Thomas F. Torrance, *The Christian doctrine of God: one being, three persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), p. 112-67, para uma exposição mais detalhada deste ponto.

[25] Lewis Ayres, *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century trinitarian theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 292.

[26] Gregory of Nazianzus, *Oration 30*, p. 20; *PG*, 36:128-32; Gregory of Nazianzus, *Oration 31*, p. 14,16; *PG*, 36:148-52; Gregory of Nazianzus, *Oration on Holy Baptism 40*, p. 43; *PG*, 36:420-1.

[27] Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, 3.4; Photios, *On the mystagogy of the Holy Spirit* (s.l.: Studion, 1983).

[28] Athanasius, *Serapion*, 1.17-8,28,30-1; Didymus the Blind, *On the Holy Spirit*, 75-80; Gregory of Nazianzus, *Oration 31*, 31.3-33; Gregory of Nyssa, *On "Not three Gods"*; *Against Eunomius*, 2.2-3; 7.4; Augustine, *On the Trinity*, livros 1-2,6 [publicado em português por Paulus sob o título *A Trindade*].

[29] Augustine, *On the Gospel of John*, 20.3,8, *NPNF*[1], 7:132-34; *Letter 169 to Evodius*, 2.5-7; *NPNF*[1], 1:540-41; Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, 2.2-3; 7.4.

[30] Augustine, *On the Trinity*, 1.7; Edmund Hill, tradução para o inglês, *The works of Saint Augustine: a translation for the 21 century: The Trinity*, edição de John E. Rotelle (Hyde Park: New City, 1991), p.70.

[31] Augustine, *Letter 11 to Nebridius*, p. 4; *NPNF*[1], 1:230.

[32] Gerald Bray, *The doctrine of God* (Leicester: InterVarsity, 1993), p. 158 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título *A doutrina de Deus*].

[33] Veja Charles C. Twombly, *Perichoresis and personhood: God, Christ, and salvation in John of Damascus* (Eugene: Pickwick Publications, 2015).

[34] Doctorum et Professorum in Academia Leidensi: Iohannes Polyandrus, Andreas Rivetus, Anthonius Walaeus, Anthonius Thysius, *Synopsis Purioris Theologiae* (Leiden, 1625), p. 77.

[35] Ellis discorre sobre a doutrina clássica da *perichorēsis* e diz que "ela está fundamentada na unidade essencial simples — ela não constitui a unidade divina nem contradiz a simplicidade. Assim como a unicidade perfeita não demole a unicidade e a distinção das pessoas, o dinamismo imanente da processão e da pericorese, por sua vez, não supera a unidade e a simplicidade. A Trindade é essencialmente una e simples". Brannon Ellis, *Calvin, classic trinitarianism, and the aseity of the Son* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 98.

[36] Robert L. Reymond, *A new systematic theology of the Christian faith* (New York: Nelson, 1998), p. 326s.; Raymond E. Brown, *The Gospel according to John (I-XII)*, Anchor Bible 29 (Garden City: Doubleday, 1966), p. 13-4; Brooke Foss Westcott, *The Gospel according to St. John: the Greek text with introduction and notes* (London: John Murray, 1908), 1:23; Benjamin Breckinridge Warfield, "The Biblical Doctrine of the Trinity", in: *Biblical and theological studies* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952), p. 52; C. H. Turner, "Ο ΥΙΟΣ ΜΟΥ Ο ΑΓΑΠΗΤΟΣ", *JTS* 27, 106 (1926): 113-29; D. Moody, "God's Only Son: the Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version", *JBL* 72, 4 (1953): 213-9; Otto Betz, *What do we know about Jesus?* (London: SCM, 1968).

[37] John V. Dahms, "The Johannine use of μονογενης reconsidered", *NTS* 29, 2 (1983): 222-32; M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos* (Münster: Aschendorff, 1988), p. 250-4; F. Büchsel, "μονογενής", in: Gerhard Kittel; Geoffrey W. Bromiley, orgs., *Theological Dictionary of the New Testament*, tradução para o inglês de Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 4:737-41; C. H. Dodd, *The interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 305; M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean* (Paris: Gabalda, 1948), p. 413; F. F. Bruce, *The Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), p. 65, nota 26 [publicado em português por Vida Nova sob o título *João: introdução e comentário*]; John M. Frame, *The doctrine of God* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2002), p. 710-11; Roger Beckwith, "The Calvinist doctrine of the Trinity", *Churchman* 115, 4 (2001): 308-16.

[38] James Hope Moulton; George Milligan, *The vocabulary of the Greek New Testament: illustrated from the papyri and other non-literary sources* (London: Hodder and Stoughton, 1963), p. 416-7.

[39] Büchsel, "μονογενής".

[40] Veja as traduções da RSV (1946, 1952), NEB e NIV; J. R. W. Stott, *The epistles of John: an introduction and commentary* (London: Tyndale, 1964), p. 192 [publicado em português por Vida Nova sob o título *1, 2 e 3João: introdução e comentário*]; Kenneth Grayston, *The Johannine epistles*, New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), p. 145. Para Stott, "é o grande privilégio do cristão ser como Cristo […] gerado de Deus e, portanto, filho de Deus". Ele acrescenta que nossa geração e nossa filiação são diferentes das de Jesus, que são únicas e eternas, mas suficientemente semelhantes para que João usasse expressões praticamente idênticas para abranger ambas.

[41] Veja a obra magistral de Charles Lee Irons, "A lexical defense of the Johannine 'only begotten'", in: Fred Sanders; Scott R. Swain, orgs., *Retrieving eternal generation* (Grand Rapids: Zondervan, 2017), p. 98-116, cuja conclusão é que "a evidência léxica para 'unigênito' é bastante convincente" (citação da p. 116); e também D. A. Carson, "John 5:26: *Crux interpretum* for Eternal Generation", in: ibidem., p. 79-97.

[42] Cf. Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, 3.4.

[43] Peter Widdicombe, *The fatherhood of God from Origen to Athanasius* (Oxford: Clarendon, 1994), p. 85-6.

[44] Sobre a geração eterna do Filho e sua aplicação às relações das pessoas, e não à essência divina, veja Francis Turretin, *Institutes of elenctic theology*, edição de James T. Dennison, tradução para o inglês de George Musgrave Giger (Phillipsburg: P&R Publishing, 1992-96), 1:278-302 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título *Compêndio de teologia apologética*], esp. p. 292-302.

[45] *PG*, 25:199-208.

[46] Hanson, *Search*, p. 231.

[47] *PG*, 25:201.

[48] Photios, *Mystagogy*, p. 92,170. Para outras análises da questão, veja Paul A. Rainbow, "Orthodox trinitarianism and evangelical feminism", disponível em: www.cbmw.org/resources/articles/orthodox_Trinitarianism_feminism.pdf; Lee Irons, "The eternal generation of the Son", disponível em: www.members.aol.com/ironslee/Private/monogenes.htm.

[49] D. A. Carson, *The Gospel according to St. John* (Leicester: InterVarsity, 1991) [publicado em português por Shedd Publicações sob o título *O comentário de João*], comentário de João 15.26.

[50] Gilles Emery, "The Doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas", in: Thomas G. Weinandy et al., org., *Aquinas on doctrine: a critical introduction* (London: T&T Clark, 2004), p. 53.

[51] Bavinck, *RD*, 2:308.

[52] Ibidem, 2:420.

[53] Aquinas, *ST*, 1a.31.2 [publicado em português por Edições Loyola sob o título *Suma teológica*].

[54] Augustine, *On the Trinity*, 4.20.

[55] Aquinas, *ST*, 1a.33.1; Calvin, *Institutes*, 1.13.18 [publicado em português por Editora UNESP sob o título *A instituição da religião cristã* e por Cultura Cristã sob o título *As Institutas*].

[56] Ibidem, 1a.33.3. Para uma discussão mais detalhada, veja Aquinas, *Summa contra Gentiles*, 4.10-4 [publicado em português por Edições Loyola sob o título *Suma contra os gentios*].

[57] A palavra τάξις tem uma série de significados. Muitas vezes era usada em contextos militares e transmitia a ideia de posição, implicando em uma hierarquia de algum tipo. Isso se ajustava bem à perspectiva ariana de uma gradação entre o Pai e o Filho, sendo este de status inferior e subordinado. Contudo, também se usava o termo no sentido de papel, ofício, classe, ordem e regularidade das estrelas, ordem na igreja ou no convento, ou uma constituição ordenada. Os ortodoxos usam o termo no sentido de ordem, não de posição, mais próximo do que é justo e adequado, e não de qualquer hierarquia. Veja *A Patristic Greek lexicon*, organização de G. W. H. Lampe (Oxford: Clarendon, 1961), p. 1372-3.

[58] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 168-202; Thomas F. Torrance, *Trinitarian perspectives: toward doctrinal agreement* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), p .21-40; Gregory of Nazianzus, *Oration 29*, p. 2; *PG*, 36:76; Gregory of Nazianzus, *Oration 31*, p. 13-6; *PG*, 36:148-52; Gregory of Nazianzus, *Oration on the Holy Lights 39*, p. 12; *PG*, 36:348.

[59] Ibidem, p. 157.

[60] Calvin, *Institutes*, 1.13.25. Cf. ibidem, 1.13.17-9.

[61] Cornelius Van Til, *An introduction to systematic theology* (Nutley: Presbyterian and Reformed, 1974), p. 220, 229.

[62] Torrance, *Christian doctrine of God*, 102-3,155-61.

[63] R. P. C. Hanson, “The Doctrine of the Trinity Achieved in 381”, *SJT* 36, 1 (1983): 57.

[64] J. N. D. Kelly, “The Nicene Creed: a Turning Point”, *SJT* 36, 1 (1983): 38-9.

[65] Studer, *Trinity*, p. 159-60.

[66] Ibidem, 232-3; G. L. Prestige, *God in patristic thought* (London: SPCK, 1952), p. 263-95; *The promise of trinitarian theology: theologians in dialogue with T. F. Torrance*, organização de Elmer M. Colyer (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001), p. 316.

[67] Vassa S. Conticello, “Pseudo-Cyril’s ‘De SS. Trinitate’: a compilation of Joseph the Philosopher”, *OCP* 61 (1995): 117-29; *Lexicon für Theologie und Kirche*, organização de Walter Kaspar (Freiburg: Herder, 1999), 8:707-8.

[68] Coleta da Páscoa, *Service book*, p. 226.

9

AGOSTINHO

Agostinho escreveu sua grande obra *A Trindade* entre 400 e 420. Seu impacto seria profundo e duradouro na igreja ocidental. Ele escreveu extensamente sobre a Trindade em outras obras ao longo de sua carreira; contudo, ele o fez de modo notável no *Tratado 20 sobre o Evangelho de João, carta 11 a Nebrídio*, em que seu pensamento aparece mais desenvolvido, e na *Carta 169 ao bispo Evódio*, bem como na *Cidade de Deus* e nas *Confissões*.[1]

Praticamente não há dúvidas sobre a dívida de Agostinho com Tertuliano. No entanto, ele não está ciente de tudo o que ocorreu no Oriente. Contudo, Hilário de Poitiers havia sido exilado na Capadócia durante a crise e, ao ser reintegrado, escreveu um tratado sobre a Trindade, tendo introduzido boa parte do debate no Ocidente para os falantes de latim. Agostinho recorrerá também a Hilário.

É quase axiomático o pressuposto de que Agostinho foi influenciado pelo neoplatonismo. Alega-se que dele vem a ênfase intensa de Agostinho na unidade da essência divina e suas supostas dificuldades em reconhecer as reais distinções entre as três pessoas. Entretanto, isso deixou um legado para a igreja ocidental, ao qual o modalismo constitui uma ameaça sempre presente. Colin Gunton tem feito um ataque particularmente devastador contra o trinitarismo de Agostinho nessas linhas.[2] Mas ele não está só.

Prestige reconheceu que sua “atenção está firmemente voltada para a unidade essencial”, de modo que tem uma doutrina “essencialmente diferente” da doutrina dos gregos.[3] Gerald Bray, assim como De Margerie, sustenta a influência do neoplatonismo de Porfírio, mediado por Mário Vitorino, sobre Agostinho, embora não exclua o impacto dos capadócios por meio de Hilário. Agostinho, segundo Bray, é contraditório e confuso, está próximo do modalismo com um “trinitarismo bastante distinto do sustentado pelos capadócios”.[4]

Em contraste, Basil Studer tem uma perspectiva mais positiva.[5] M. R. Barnes, por sua vez, demole cuidadosamente a ideia tradicional de uma influência neoplatônica. Ele chama a visão tradicional de “claramente equivocada”. Interpretado em seu contexto, Agostinho deve ser compreendido da perspectiva da teologia nicena. Há uma continuidade positiva com a tradição anterior em seu trinitarismo. O grande problema é o hábito de se ler Agostinho de forma desmembrada, em que partes e trechos são extraídos de seus textos e lidos de forma fragmentada, sem atenção ao contexto histórico e teológico. De fato, Barnes notou que, na época da redação, havia poucos estudos históricos e teológicos científicos do trinitarismo de Agostinho, mas “essa falta de produtividade [...] não deteve explicitamente ninguém no campo da [teologia] sistemática de dizer o que queria sobre a teologia trinitária de Agostinho”. Além disso, sua ênfase sobre a unidade decorrente da influência neoplatônica tem origem na compreensão do neoplatonismo como um fenômeno histórico que deixou de ser viável. Essa visão também erra por não refletir o conteúdo doutrinário dos textos.[6] Rowan Williams concorda com Barnes que o contato de Agostinho com os arianos homoianos em Milão é o pano de fundo de boa parte dos seus escritos sobre a Trindade até seus anos finais.[7]

A doutrina católica da Trindade

Agostinho apresenta um sumário sucinto da Trindade em sua *Carta 169 ao bispo Evódio.* Há "um Deus, o Pai, o Filho e o Espírito Santo [porém o Filho não é o Pai, o Pai não é o Filho, tampouco o Pai e o Filho são o Espírito Santo] [...] Estes três são iguais[8] e coeternos e definitivamente de uma mesma natureza: [...] uma Trindade inseparável; contudo [...] uma Trindade [...] em união inseparável [...] distintos e em mútua relação um com o outro [...] apresentando os três separadamente para nossa atenção [...] porém, de modo algum, separados".[9] Deus é uma substância, três pessoas. Uma vez que "ser uma substância é ser alguma coisa", assim Deus é "um tipo de substância". O que quer que o Pai seja, porque ele é Deus, assim também é o Filho, bem como o Espírito Santo. Mas o Pai é chamado de *Pai* não em referência a si mesmo, mas em referência ao Filho. Portanto, o Filho em si mesmo é Deus, porém em relação ao Pai é Filho. Nós nos referimos a pessoas humanas, como Abraão e Isaque, no plural. "Com as coisas divinas não é assim", porque embora o Pai seja Deus e o Filho seja Deus, eles não são deuses, e sim *Deus*, no singular. Sendo de mesma substância, são iguais ("iguais sem nenhuma diferenciação", conforme ressalta Williams)[10] mas não plurais.[11] Portanto, Deus é Deus três vezes, e não três Deuses.[12] Agostinho escreve em termos que prenunciam o credo equivocadamente chamado de Credo Atanasiano (o *Quicunque vult*).[13]

O Filho é de mesma substância que o Pai

Para Agostinho é essencial o fato, estabelecido pela controvérsia do século 4, de que o Filho é de mesma substância que o Pai.[14] Portanto, uma vez que o Filho e o Pai são um único ser, sua obra é inseparável —, esse é um *leitmotif* constante em seu pensamento[15] — ao passo que, para nós, as pessoas e obras da Trindade são reveladas sequencialmente, porque não podemos entender a verdadeira simultaneidade do ser e da ação.[16] No importante *Tratado 20 sobre o Evangelho de João*, Agostinho discorre

extensamente a esse respeito. A inseparabilidade das obras da Trindade é decorrência da indivisibilidade das pessoas “porque Pai e Filho não são dois Deuses, mas um Deus apenas [...] e o Espírito de caridade também é um, portanto o Pai, o Filho e o Espírito Santo constituem a Trindade”. Desse modo, a criação ocorre por meio do Pai por intermédio do Filho no Espírito Santo, e não por três ações separadas.[17] Assim, Deus tem uma vontade, um poder e uma majestade. A ideia de operações comuns e inseparáveis da Trindade é particularmente fundamental para Agostinho.[18] Vimos essa linha de pensamento nos capadócios, especialmente em Gregório de Nazianzo.

Uma questão feita por Nebrídio, amigo de Agostinho, é importante a essa altura. No contexto do debate nos anos 380 e das questões levantadas pelos arianos homoianos, Nebrídio indaga por que somente o Filho se encarnou, e não o Pai e o Espírito também, uma vez que as obras da Trindade são indivisíveis, portanto as três pessoas participam de todas as obras de Deus. É nesse momento, em 389 d.C., no início da experiência cristã de Agostinho, que ele expõe primeiramente o trinitarismo que associa as obras inseparáveis da Trindade com as apropriações, a atribuição de obras específicas a pessoas em particular. É verdade que as três pessoas estão envolvidas em todas as obras de Deus, admite Agostinho. Os três nada fazem sem que todos tenham participação. Contudo, cada obra é aplicada apropriadamente a uma das pessoas. Em especial, somente o Filho é objeto da encarnação, mas não sem a participação direta do Pai e do Espírito. As obras das pessoas divinas são inseparáveis, porém distintas. Era mais adequado que o Filho se encarnasse — embora Agostinho não consiga explicar satisfatoriamente a razão disso.[19] Ele diz muita coisa parecida em um sermão sobre Mateus 3.13, demonstrando que as obras da criação e da graça são realizadas por todas as três pessoas quando aplicadas a uma em especial. Há uma “distinção de pessoas e uma inseparabilidade de operação”.[20] Sendo assim, quando uma pessoa é designada, às vezes estão compreendidas todas as três pessoas.[21]

O Espírito Santo é consubstancial com o Pai e o Filho

Segue-se de tudo o que vimos que, para Agostinho, o Espírito Santo é consubstancial com o Pai e o Filho. As três pessoas são clara e basicamente iguais.[22] O Espírito é "uma comunhão inefável do Pai e do Filho"[23] e "amor consubstancial do Pai e do Filho".[24] Esse pleno reconhecimento da divindade coigual e consubstancial é a base que permite a Agostinho desenvolver seu ensino da dupla processão do Espírito do Pai e do Filho:[25]

> Não é sem sentido que nessa Trindade somente o Filho seja chamado de Palavra de Deus, somente o Espírito Santo seja chamado de Dom de Deus e Deus Pai seja o único por meio de quem o Filho é gerado e de quem o Espírito principalmente procede. Acrescentei "principalmente" porque descobrimos que o Espírito procede também do Filho. Isso o Pai também lhe [ao Filho] dá, não que haja um momento em que ele exista sem isso, mas seja o que for que tenha dado à sua Palavra unigênita, deu-o ao gerá-lo. Portanto, ele o gerou para que o dom comum procedesse também dele, e o Espírito Santo deveria ser o Espírito de ambos.[26]

Portanto, o Espírito procede do Pai *principaliter*, mas em comum com o Pai e com o Filho. Aqui estão as sementes da fatídica controvérsia da cláusula *filioque* que atormentará a igreja (veja o capítulo 10). O que exatamente Agostinho está dizendo? Em primeiro lugar, ele garante cuidadosamente o lugar do Pai como único originador do Espírito Santo.[27] Mais uma vez ele não está afirmando que o Espírito procede de duas fontes como se fosse de dois pais (ao contrário do que alegava Fócio),[28] porque é de uma fonte única que a processão ocorre. Contudo, a processão não provém de uma unidade indistinguível,[29] uma vez que o Espírito é *principaliter* do Pai. Tampouco o Pai concede o Espírito ao Filho para que este o passe adiante; em vez disso, ele dá sua própria vida ao Filho, o que inclui o derramamento do Espírito. Desse modo, o Espírito Santo é concedido de modo eterno e simultâneo pelo Pai e pelo Filho conjuntamente. O Pai, como doador, não se esgota em ser o Pai do Filho, porque há um excesso de dom na geração do Filho, e esse excesso de dom é concedido ao Filho, que, por sua vez, também o concede.[30]

Em contrapartida, a ideia de Agostinho de que o Espírito é a comunhão dos outros dois[31] e o amor mútuo que os une[32] suscitou a indagação a respeito do Espírito —, se ele, na verdade, seria subordinado. Trataremos disso posteriormente nas analogias trinitárias (ou melhor: nas ilustrações) que explicaremos mais adiante. A resposta deverá ser negativa. Ele enfatiza exaustivamente a consubstancialidade do Espírito e, quase na seção seguinte, refere-se a ele como "comunhão consubstancial" do Pai e do Filho.[33] O ensino consistente da indivisibilidade da Trindade e das operações inseparáveis, além da simultaneidade eterna das relações, evita qualquer ideia de sequência em que a geração do Filho seja entendida como anterior à processão do Espírito.[34]

A encarnação

Agostinho analisa extensamente as diferenças entre as teofanias do AT e a encarnação. Em especial, ele estabelece o contraste entre a voz do Pai e a descida do Espírito como pomba no batismo de Jesus, por um lado, e a encarnação do Filho, por outro. As duas primeiras eram aparências temporárias, enquanto a encarnação é permanente, implica em união pessoal e produz nossa salvação, pois "ao unir a nós, portanto, a semelhança de sua humanidade, ele desfez a dessemelhança da nossa injustiça, e tornando-se partícipe de nossa mortalidade, fez-nos partícipes de sua divindade".[35] Embora o Filho seja enviado e o Pai envie, eles são iguais. Não se trata de uma relação entre superior e inferior, mas de Pai e Filho, de quem gera e quem é gerado.[36] Observamos seu comentário de que a encarnação é própria do Filho. Agostinho antecipa os contornos do acordo cristológico de Calcedônia (451). Studer e Barnes apontam para a ligação vital no pensamento de Agostinho entre a Trindade e a encarnação. Cristo está no centro de toda a sua teologia.[37] Isso demole as alegações de Gunton. Conforme diz Leithart, embora Gunton acuse Agostinho de falta de exegese

bíblica, há um volume muito maior de exegese bíblica nos primeiros livros de *A Trindade* do que em todo o corpus de Gunton.[38] Além disso, é muito válida a observação de Studer de que esses livros são "uma descrição dogmática do que se crê sobre a Trindade, uma vez que isso surge do entendimento tradicional das passagens bíblicas em questão. De qualquer modo, é a fé nicena na mesma essência do Pai, Filho e Espírito e em sua ação comum que Agostinho assume como ponto de partida".[39]

As relações entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo

Agostinho analisa também as relações dos três. O Pai gerou, o Filho é gerado; o Pai enviou, o Filho foi enviado. Os dois são um. O Espírito Santo procede do Pai e também do Filho, uma vez que é chamado de Espírito do Filho, bem como de Espírito do Pai. O Pai é o princípio (*principium*) de toda a divindade, portanto o Espírito que procede do Pai e do Filho é direcionado, em última análise, novamente ao Pai.[40] Assim sendo, conforme Studer observa corretamente, o Pai é chamado de Deus no sentido particular, enquanto o Filho e o Espírito, ou a Trindade toda, são chamados comumente de Deus. O Pai é "Deus que não provém de ninguém".[41] Agostinho tem pontos em comum com os gregos. Contudo, como se devem entender essas relações de modo que permitam a indivisibilidade e a inseparabilidade da Trindade? Agostinho lida com essa questão no livro 5.

Segundo Agostinho, Deus é uma substância ou essência, conforme Êxodo 3.14, em que Yahweh chama a si mesmo de "EU SOU". Já em se tratando de Deus, não pode haver acidentes.[42] Agostinho recorre aqui à distinção aristotélica entre substância e acidentes. A *substância* de uma coisa é o que aquela coisa é de fato, sua natureza intrínseca. Por outro lado, os *acidentes* se referem a algo incidental, não relacionado à natureza interior da coisa, mas ao que ela talvez aparente ser ou a algo externo que

poderia ser retirado sem alterar a substância daquela coisa. Logo, não pode haver acidente em relação a Deus, visto que ele não muda.

Nesse ponto, Agostinho responde a um argumento ariano que negava a divindade do Filho usando como munição passagens segundo as quais o Filho era inferior ao Pai. Para os arianos, o que se diz de Deus não se pode dizer dos respectivos acidentes, então deve-se referir à substância ou à essência de Deus. Desse modo, tais passagens ensinam que o Filho é de essência diferente da essência do Pai.[43] Em resposta, Agostinho apresenta um argumento central: nem tudo o que se diz de Deus se diz de acordo com a substância.[44] Há coisas que são ditas de acordo com as *relações*.[45] O que se declara de Deus de acordo com a substância declara-se de cada pessoa e, em conjunto, da Trindade.[46] Todas as demais coisas são ditas *relativamente*, das pessoas e de suas relações umas com as outras.[47] Desse modo, há uma série de passagens bíblicas que se referem ao Filho em relação ao Pai, portanto dizem respeito ao seu ser enviado ou ao do Pai como o princípio[48] e não se referem à essência de Deus como tal. Por exemplo, o que se diz de Deus no tempo é dito de forma relativa, e não acidental.[49] Assim sendo, as três pessoas são iguais em essência.[50] Deus é uma Trindade: o Pai somente, o Filho somente e o Espírito somente não são inferiores nem superiores aos três juntos[51] — essa é uma declaração importante do que foi tratado em Constantinopla I. Portanto, "na Trindade exaltada, uma pessoa é tanto quanto as três juntas, e duas não são de forma alguma superiores a uma. Elas são infinitas em si mesmas. Logo, as duas estão em cada uma, e todas em uma, e cada uma em todas, e todas em todas, e todas são uma".[52] As notas 2 e 3 de Shedd em *NPNF*[1], 3:101, são particularmente úteis nesse caso. Ele observa que cada uma das três é tão grande quanto a Trindade, se tomarmos como referência a essência, mas não se a referência estiver relacionada às pessoas. Assim, Agostinho pode dizer que Deus enviou Deus. [53] Cada pessoa, de acordo com a essência, é Deus de modo pleno, completo e idêntico. Cada pessoa, porém, em relação às demais, difere de

acordo com as propriedades particulares de cada uma, envolvendo, gerando e sendo gerada, emitindo e procedendo, enviando e sendo enviada. De fato, não há pessoa que exista para si apenas — cada uma existe relativamente, uma para a outra. Portanto, o Pai e o Filho são juntos uma essência, mas não são juntos uma Palavra.[54] Existe, então, um tipo de assimetria e desigualdade nas relações das pessoas.[55]

Agostinho se volta para a questão da linguagem. Os gregos falavam de três *hypostases*. Os latinos reagiam com horror, uma vez que o grego *hypostasis* só podia ser traduzido em latim por *substantia* ("substância"), resultando na intolerável noção de que Deus é um ser, três substâncias. Por isso, ele prefere o termo usado por Tertuliano, *persona* ("pessoas").[56] Essas diferenças de linguagem e de terminologia, diz Agostinho, devem ser entendidas em seu contexto como referência a um tipo de realidade superior ao que a linguagem ou o pensamento humanos podem abranger. Devemos usar esses termos — pela necessidade de falar — embora se refiram a coisas que não podem ser expressas, porque Deus é mais corretamente pensado do que enunciado e existe de modo mais preciso do que o pensamento sobre ele.[57] Ayres chamou a atenção para o fato de que Agostinho se distancia da linguagem *natureza/pessoa* e se concentra nos nomes revelados.[58]

De passagem, Agostinho demole a analogia dos três homens.[59] Devemos pensar nas três pessoas não como três casos de um gênero que podem ser somados um ao outro de forma cumulativa. Três homens são mais do que um homem, porém as três pessoas da divindade não são mais do que uma pessoa.[60]

O Filho é inferior ao Pai?

Ao lidar com passagens bíblicas que parecem ensinar que o Filho é inferior ao Pai, Agostinho segue a regra pró-nicena de Atanásio e dos capadócios

segundo a qual qualquer coisa que descreva o Filho como inferior ao Pai se refere a seu estado encarnado, à sua humanidade assumida. Agostinho recorre ao contraste paulino de Filipenses 2.5ss. entre Jesus Cristo "na forma de Deus" e "na forma de servo" para distinguir seu status eterno de sua posição encarnada humilde. Isso se aplica a passagens como João 14.28 e 1Coríntios 15.28.[61]

Contudo, há mais em Agostinho do que isso. Na verdade, há três maneiras que o Filho é mencionado nas Escrituras. Na forma de Deus, ele é igual ao Pai. Na forma de servo que assumiu na encarnação, ele é inferior ao Pai. No terceiro sentido, como Filho ele é igual ao Pai, porém procede dele, como Deus de Deus, Luz de Luz. Nesse sentido, ele é igual ao Pai e inseparável dele, mas com respeito às relações pessoais há uma ordem, do Pai para o Filho.[62]

Para Agostinho, essa não é uma questão de desigualdade, mas de nascimento, porque "o Filho não é inferior ao Pai, mas igual a ele [...] no entanto, procede dele". A obra do Pai e do Filho é indivisível e igual, "mas procede do Pai para o Filho".[63] O mesmo se aplica, *mutatis mutandis*, ao Espírito Santo.[64] O Filho e o Espírito Santo não são menos porque são enviados,[65] pois os três operam indissociavelmente em todas as coisas. O Filho é enviado, o Pai envia — jamais o contrário — porém são ontologicamente iguais. Não é uma questão de maior e menor, de superior e inferior, mas de Pai e Filho, de quem gera e de quem é gerado. É algo que precede a encarnação. "Porque o Filho procede do Pai, não o Pai do Filho. E [...] do Filho não se diz apenas que foi enviado porque 'a Palavra se fez carne', mas que foi enviado para que a Palavra pudesse se encarnar". Assim sendo, a Palavra "foi enviada para que se tornasse homem; porque ele não foi enviado em referência a qualquer desigualdade de poder, substância ou de qualquer coisa que nele não seja igual ao Pai; mas em referência ao fato de que o Filho procede do Pai, e não o Pai do Filho". "Portanto, qual é a razão do espanto, se ele é enviado não porque não seja idêntico ao Pai, mas

porque é ‘pura emanação fluindo da glória do Deus todo-poderoso?’ Porque nessa relação o que é emitido e aquele do qual se emite é de uma e mesma substância”.[66] Essa é uma questão de relações e coexiste completamente com a igualdade e a identidade dos três em uma única essência divina. Conforme diz Williams, não há inferioridade ontológica do Filho em relação ao Pai.[67] O que Agostinho faz, observa Ayres, é colocar no centro de sua teologia a geração eterna do Filho procedente do ser do Pai.[68] Além disso, Agostinho diz que as missões do Filho e do Espírito dependem de ser o Pai fonte de ambos.[69] Ao mesmo tempo, devido às operações indissociáveis, tanto as processões quanto as missões são trinitárias, todas as três pessoas estão envolvidas. Consequentemente, a questão da subordinação não se aplica às relações das pessoas, já que estão fundamentadas no ser indivisível de Deus. A ordem em que o Pai se manifesta como fonte do Filho e do Espírito indica igualdade e inseparabilidade.[70] Trata-se de uma ordem sem hierarquia.[71]

Diferenças entre o envio do Filho e do Espírito em oposição às teofanias

Isso leva Agostinho a discutir as diferenças entre a encarnação e as teofanias do AT.[72] Segundo seu axioma, a Trindade toda é indivisível.[73] Com base nisso, teria sido uma pessoa específica o sujeito das teofanias, como o Filho, ou a Trindade teria aparecido de forma indiscriminada? O que lhe parece claro é que a Trindade toda tenha aparecido por meio da criatura mutável,[74] vista na manifestação dos três homens a Abraão, na sarça ardente a Moisés, na nuvem e no fogo do Sinai e a Daniel.[75] A Trindade apareceu em forma corpórea por meio de um anjo.[76] Ele reafirma isso em relação às aparições pré-encarnadas.[77] Trata-se de um claro contraste com a própria encarnação. A Trindade toda participou das

teofanias — pela mediação criada. Para Agostinho, todas as três pessoas compartilham da transcendência atribuída ao Pai pela igreja oriental.[78]

Na *Carta 169 ao bispo Evódio*, Agostinho analisa a singularidade da encarnação. A diferença entre a voz do Pai, a aparição do Espírito Santo como pomba e a encarnação do Filho é que as duas primeiras foram temporárias, e não permanentes, e eram simplesmente símbolos, em contraste com a encarnação, na qual a natureza humana foi permanentemente assumida em uma união real. Como consequência da encarnação, há coisas que se diz do Filho conforme sua natureza humana, e outras conforme sua divindade.[79]

Em *A Trindade*, Agostinho desenvolve mais o assunto. O Espírito não beatifica o vento, o fogo ou a pomba — quaisquer dos elementos materiais nos quais ele se manifestou — tampouco uniu-os para sempre a si mesmo ou à sua pessoa. Essas coisas físicas foram modificadas em si mesmas e adaptadas com o propósito de tornar o Espírito conhecido nessas ocasiões específicas. Portanto, não podemos chamar o Espírito tanto de Deus quanto de fogo, tampouco de Deus e pomba. De outra forma, chamamos corretamente o Filho tanto de Deus quanto de homem. Além disso, o fogo e a pomba apareceram simplesmente com o propósito de representar o Espírito Santo, desaparecendo em seguida. A encarnação é tanto real como permanente.[80]

À luz dessas passagens, as críticas de Gunton são surpreendentes. Dificilmente parece que Agostinho tivesse algum interesse nas distinções das pessoas ou que fosse avesso à importância absoluta da encarnação. Studer, por exemplo, destrói essa ideia.

Ilustrações trinitárias

Na segunda metade de *A Trindade*, nos livros 8 a 15, Agostinho analisa se há nos humanos algum traço perceptível da Trindade. Contudo, não se trata

de nenhum interesse novo, e sim de um interesse que ele busca ao longo de toda a sua carreira, desde sua resposta a seu amigo Nebrídio, em 389. No *Tratado 23 do Evangelho de João*, ele se refere à semelhança da mente humana com Deus[81] e também desenvolve a ideia nas Cartas 11 e 169, em seu livro sobre os Salmos, nas *Confissões* e na *Cidade de Deus*.[82]

No livro 8, em conformidade com sua convicção de que o amor, e não o conhecimento intelectual, é de suprema importância para o nosso conhecimento de Deus, Agostinho diz que há três coisas no amor: o amante, o amado e o próprio amor.[83] Isso, porém, traz problemas imediatos, porque embora o amante e o amado sejam entidades pessoais reais e substanciais, o amor não o é. Ele parece colocar em xeque o *status* do Espírito Santo. Isso implica também que o Pai e o Filho devem estar unidos, porque o amor "busca juntar duas coisas".[84]

No livro 9, ele introduz a tríade *mente-conhecimento-amor*. Embora seja uma ilustração eficaz, ela provaria o modalismo, e não a Trindade. Essas são todas qualidades abstratas, e não pessoas concretas,[85] e são também qualidades de uma única mente. Mais uma vez, como a tríade *memória-compreensão-vontade* no livro 10 (sua ilustração favorita) se diferencia do modalismo?[86] Tampouco a troica *coisas vistas-coisas impressas na vista de quem vê-o propósito da vontade que combina as duas* (livro 11) deixa algum espaço para a mútua habitação interna,[87] enquanto o terceiro elemento não é uma entidade pessoal distinta da segunda. Objeções semelhantes se aplicam a outras tríades, *sabedoria-conhecimento racional-conhecimento animal* (livro 12) e *memória-pensamento-vontade* (livro 13). Agostinho admite o fracasso dessas ilustrações.[88] Ele se volta novamente para *memória-compreensão-vontade* no livro 14. A mente se lembra, compreende e ama a si mesma.[89] Segundo Agostinho, isso é "um tipo de Trindade".[90] Mas aí ele está próximo novamente do modalismo, porque esses três elementos são atividades, e não entidades pessoais, e são atributos de uma única mente. Prestige acredita que Agostinho está "preocupado com

a unidade essencial".[91]Conforme diz Ayres, ao longo de sua carreira Agostinho insistiu que as três pessoas são reais e irredutíveis, e ele encontra a unidade de Deus "no ato eterno do Pai de suscitar uma comunhão em que o amor mútuo dos três constitui sua unidade de substância".[92]

Além disso, Agostinho está preparado para reconhecer todas essas questões. Em suas *Confissões*, ele diz a respeito da tríade *existir-conhecer-querer* que "esses três estão muito afastados da Trindade", são uma ilustração nebulosa, e não uma analogia.[93] Ele se distancia reiteradas vezes do sabelianismo,[94] embora Harnack acredite que se trata de mera declaração. A avaliação de Harnack é excessivamente dura, já que em suas declarações dogmáticas positivas Agostinho considera claramente as três pessoas distintas no interior da unidade divina. Embora acredite que haja "pegadas" da Trindade na criação[95] e "certas trindades" no homem,[96] elas são muito difíceis,[97] porque são uma "imagem inadequada".[98] Ele contextualiza essas ilustrações[99] e reconhece que são modalistas.[100] Elas estão "muito distantes dele [Deus]"[101] e são "imperfeitas".[102] Ele não tem ilusão alguma sobre suas sérias limitações.[103]

Agostinho apresenta uma extensa explicação dessas ilustrações e seus limites em um sermão brilhante sobre Mateus 3.13, *Sermões sobre lições do Novo Testamento*.[104] As ilustrações propõem "algum vestígio da Trindade [...] muito diferente do seu modelo". Oferecem uma "semelhança distante", "muito distante uma da outra, como do que está mais baixo ao que está mais alto". Sua intenção por trás dessa linha de investigação consiste simplesmente em descobrir "três coisas apresentadas separadamente cuja operação, porém, é inseparável". Pai, Filho e Espírito Santo são revelados de forma distinta e, no entanto, sua operação é indissociável. Em contrapartida, a memória, o entendimento e a vontade são distintos, mas nenhum deles pode operar sem os outros dois. Ele não identifica a memória com o Pai, tampouco o entendimento com o Filho. "Não digo que essas coisas devam, de algum modo, ser equiparadas à Santa Trindade, ajustando-

se segundo uma analogia; isto é, um tipo de regra exata de comparação. Isso não digo. O que digo, então? [...] Descobri [...] três coisas, apresentadas separadamente, cuja operação é indissociável".[105] Isso se harmoniza perfeitamente com a indagação de Nebrídio a que Agostinho respondeu na *Carta 11*. Conforme Barnes argumenta, esse é o contexto para entender as ilustrações trinitárias. Essa era a questão aberta ao debate nos últimos anos do século 4, de que Agostinho se apropriou para mostrar de que modo as pessoas da Trindade são distintas e como ações particulares são atribuídas a pessoas específicas, embora o ser e a obra da Trindade sejam, ao mesmo tempo, indivisíveis. Isso contradiz a afirmação de que Agostinho tinha dificuldade com a distinção dos três. Contudo, há uma clara diferença em relação à recusa de Gregório de Nazianzo em aceitar qualquer analogia criada.[106]

Agostinho e seu legado

Entretanto, o legado de Agostinho é algo diferente. Sucessivas gerações no Ocidente dariam grande atenção à essência divina, motivadas pelas ilustrações psicológicas. Aqui, as críticas de Gunton podem ter alguma importância. Usadas dessa maneira e sendo inerentemente modalistas — estão todas no interior da mente humana —, as ilustrações enfatizam principalmente o ser único e tornam o entendimento das três pessoas problemático. Gunton alega que há uma intelectualização, uma suposição de que a mente é especialmente privilegiada em comparação com o corpo, combinada com uma distância correspondente entre Deus e a criação material.[107] Bobrinskoy observa: "O que em Agostinho tinha apenas um caráter ilustrativo, tornou-se um critério sistemático do pensamento teológico posterior, com Anselmo e o tomismo".[108] Esse problema está presente em Agostinho quando ele admite uma dificuldade de pensar nas pessoas: "Quando se faz a pergunta: 'Quais três?', a linguagem humana

enfrenta uma grande pobreza discursiva. A resposta, porém, é 'três pessoas', não que seja expressa por completo, mas para que não fique totalmente sem ser pronunciada".[109] As pessoas são relações, e o Pai somente é real em relação ao Filho e ao Espírito. No entanto, a essência é simples e não é problemática nesse aspecto. Grande parte dos estudos do século 20 sustentava que, à medida que os capadócios começaram pela Bíblia e pela experiência cristã da salvação, Agostinho é orientado pela categoria aristotélica das relações.[110] LaCugna concorda de modo geral com essa tese quando observa que, em relação a Agostinho, "a atenção dada ao indivíduo à parte de suas relações pessoais e sociais flui diretamente da ontologia que começa na substância, e não na pessoa", e prossegue dizendo: "Mesmo que Agostinho não pretendesse nada do tipo, seu legado para a teologia ocidental foi uma aproximação da Trindade em grande medida dissociada da economia da salvação".[111] Observamos que essa análise, quando se refere a Agostinho, fica aquém da substância do seu trinitarismo.

As principais realizações de Agostinho são, em primeiro lugar, sua ênfase na atividade inseparável das pessoas trinitárias que decorre de sua unidade. Na verdade, conforme diz Barnes, "a unidade da Trindade está em suas atividades ou operações inseparáveis".[112] A inseparabilidade das pessoas, por sua vez, no ser e na ação, é um reflexo de sua completa igualdade. Todos os elementos de subordinação são descartados. Uma vez mais, conforme diz Studer, "a inter-relação entre a Trindade imanente e a obra tríplice da história da salvação é muito mais próxima na teologia agostiniana do que é admitido por muitos, inclusive nos dias de hoje", porque "é possível assumir como certo que Cristo está no centro da teologia agostiniana".[113] Em segundo lugar, Studer aponta também para o conceito revolucionário de pessoa de Agostinho, sua reflexão sobre as diferenças entre o envio do Filho e do Espírito, a precisão com que trabalha o conceito de *relatio* e a novidade "não bíblica" do Espírito como amor entre o Pai e o Filho.[114] De Margerie dedica sua atenção ao último aspecto quando diz que

Agostinho é o primeiro a elaborar sistematicamente a doutrina do Espírito como elo de amor entre o Pai e o Filho. Embora De Margerie esteja fascinado com os pontos fortes desse *insight*, ele não parece ter consciência de suas debilidades.[115] Em primeiro lugar, essa ideia obscurece a habitação mútua das três pessoas.[116] Talvez, como diz Barnes, parte do problema é que a teologia moderna trabalhou segundo a premissa de uma divisão entre trinitarismo e cristologia, algo estranho para Agostinho. Para ele, a teologia é influenciada pela interseção da atividade comum da Trindade e do Filho como revelador da Trindade.[117]

Se admitirmos que há prejuízos naquilo que o Ocidente transformou Agostinho, isso só pode ser um subproduto de sua imensa realização. Parece-me incontestável que ele opera dentro da tradição cristã herdada dos capadócios. Seu principal objetivo foi defendê-la e desenvolvê-la para enfrentar os desafios que surgiram como resultado do acordo constantinopolitano. Entretanto, que melhor maneira poderia haver para terminarmos do que a oração de Agostinho na conclusão de *A Trindade*?

> *O Senhor, Deus único, Deus Trindade, tudo o que eu disse nestes livros diz respeito a ti, que entendam isso aqueles que são teus; o que eu disse de mim apenas, que tu e os teus me perdoem. Amém.*[118]

Termos essenciais

acidentes
consubstancial
essência
hypostasis
processão
substância

Para reflexão

1. Você identifica diferenças significativas entre a formulação da doutrina da Trindade por Agostinho e a formulação dos capadócios? Em caso positivo, quanto dessas diferenças está relacionado aos diferentes contextos em que eles escreveram?
2. Você acha que as ilustrações de Agostinho sobre a Trindade são superestimadas? Em que você baseia suas conclusões?

Sugestão de leitura

Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

---

[1] Vários biógrafos de Agostinho mencionam pouco ou nada do seu escrito sobre a Trindade. Entre eles estão Peter Brown, *Augustine of Hippo: a biography* (London: Faber and Faber, 1967) [publicado em português por Record sob o título *Santo Agostinho: uma biografia*], e Gerald Bonner, *St. Augustine of Hippo: life and controversies* (Norwich: Canterbury, 1986). Serge Lancel, *Saint Augustine*, tradução para o inglês de Antonia Nevill (London: SCM, 2002), p. 368-87, é uma notável exceção. Veja também Basil Studer, *The grace of Christ and the grace of God in Augustine of Hippo: christocentrism or theocentrism?* (Collegeville: Liturgical, 1997), p. 104-9, e Bertrand de Margerie, *The Christian Trinity in history*, tradução para o inglês de Edmund J. Fortman (Petersham: St. Bede's Publications, 1982), p. 110-21.

[2] Colin E. Gunton, "Augustine, the Trinity, and the theological crisis of the West", *SJT* 43, 1 (1990): 33-58.

[3] G. L. Prestige, *God in Patristic thought* (London: SPCK, 1952), p. 237.

[4] Gerald Bray, "The *filioque* clause in history and theology", *TynBul* 34 (1983): 115-6; de Margerie, *Christian trinity*, p. 110-21.

[5] Basil Studer, *Trinity and incarnation: the faith of the early church*, organização de Andrew Louth, tradução para o inglês de Matthias Westerhoff (Collegeville: Liturgical, 1993), p. 167-85; Studer, *Grace of Christ*, p. 104-9.

[6] Michel René Barnes, "Rereading Augustine on the Trinity", in: Stephen T. Davis, org., *The Trinity: an interdisciplinary symposium on the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p.

145-53.

[7] Rowan Williams, “De Trinitate”, in: A. Fitzgerald, org., *Augustine through the ages: an encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 845-51; Lancel, *Saint Augustine*, p. 79-82.

[8] Basil Studer, “Augustin et la foi de Nicée”, *RechAug* 19 (1984): 133-54, mostra que Agostinho compreende com isso a ideia de consubstancialidade que as controvérsias orientais haviam defendido.

[9] Augustine, *Letter 169*, 2.5; *NPNF*[1], 1:540; *PL*, 33:742-8.

[10] Williams, “De Trinitate”, p. 845.

[11] Augustine, *On Psalm 69*, p. 5 ; *NPNF*[1], 8:301; *PL*, 36:870; *On the Trinity*, 1.7 [publicado em português por Paulus sob o título *A Trindade*]; *PL*, 42:824; Augustine, *On the Gospel of John*, tractate 39; *NPNF*1, 7:222s.; *PL*, 35:1681-4.

[12] Augustine, *John*, tractate 6; *NPNF*1, 7:39; *PL*, 35:1425-35. Para outro breve resumo da doutrina trinitária, veja Augustine, *On Christian doctrine*, 1.5 [publicado em português por Paulus sob o título *A doutrina cristã*]; *NPNF*1, 2:524; *PL*, 43:21. Observe-se que para Agostinho o ensino da doutrina da trindade remonta a Gênesis 1.1,2. *Confessions*, 13.4.5; *NPNF*1, 1:191; *PL*, 32:846-47; *City of God*, 11.24 [publicado em português por Vozes sob o título *A cidade de Deus*]; *NPNF*1, 2:218-9; *PL*, 41:337-8.

[13] Augustine, *On the Trinity*, 7.6; *PL*, 42:938-9.

[14] Ibidem, 1.9; *PL*, 42:825; Augustine, *John*, tractate 6; *NPNF*1, 7:39; *PL*, 35:1425-35.

[15] Ibidem, 1.12; 1.15-7; 1.25-7; *PL*, 42:827, 829-32, 838-40; Augustine, *Letter 169*, 2.5; *NPNF*1, 1:540; *PL*, 33:744; Studer, *Grace of Christ*, p. 104.

[16] Ibidem, 4.30; *PL*, 42:909-10.

[17] Augustine, *John*, tractate 20; *NPNF*[1], 7:131-7; *PL*, 35:1556-64.

[18] Ibidem, tractate 22; *NPNF*1, 7:150; *PL*, 35:1574-82. Veja Augustine, *John*, tractate 77; *NPNF*[1], 7:339; *PL*, 35:1833-35.

[19] Augustine, *Letter 11*; *NPNF*[1], 1:228-30; *PL*, 33:75-7.

[20] Augustine, *Sermon on Matthew 3:13*; *NPNF*1, 6:259-66, esp. 262; *PL*, 38:354-64.

[21] Augustine, *On the Trinity*, 1.18-19; *PL*, 42:832-4.

[22] Ibidem, 1.13; 7.6; *PL*, 42:827-8, 938-9; J. N. D. Kelly, *Early Christian doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1968), p. 272-3 [publicado em português por Vida Nova sob o título *Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã*]; Studer, *Trinity*, p. 174,176.

[23] Ibidem, 5.12; *PL*, 42:918-9.

[24] Augustine, *John*, tractate 105; *NPNF*[1], 7:396; *PL*, 35:1904-8.

[25] Augustine, *On the Trinity*, 1.25; *PL*, 42:860-1.

[26] Ibidem, 15.29 (tradução do Autor). Veja também ibidem, 15.45, 47-8; *PL*, 42:1092-6.

[27] Ibidem, 4.29; *PL*, 42:908-10; Williams, “De Trinitate”, p. 847.

[28] *On the mystagogy of the Holy Spirit of Saint Photios Patriarch of Constantinople*, tradução para o inglês de Convento da Santa Transfiguração (s.l.: Studion Publishers, 1983).

[29] Contra Stylianopoulos e muitos outros apologistas orientais; veja Augustine, *On the Trinity*, 15.29; PL, 42:1081.

[30] Williams, “De Trinitate”, p. 850; Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 258-66 apresenta uma análise fundamental para se compreender o que Agostinho pensa das relações eternas.

[31] Augustine, *On the Trinity*, 15.50; *PL*, 42:1096-7.

[32] Ibidem, 15.27; *PL*, 42:1079-80.

[33] Ibidem, 15.50; *PL*, 42:1096-7.

[34] Ayres, *Augustine*, p. 263-4.

[35] Augustine, *On the Trinity*, 4.4. Veja ibid., 4.4-26; *PL*, 42:889-906.

[36] Ibidem, 4.27-30; *PL*, 42:906-10.

[37] Barnes, "Rereading", 154-68; Studer, *Grace of Christ*, p. 104-9; Studer, *Trinity*, p. 168-85.

[38] Peter J. Leithart, "'Framing' Sacramental Theology: Trinity and Symbol", *WTJ* 62, 1 (2000): 1-16, esp. 2-4. Veja também a obra crítica de Brad Green sobre a tese de Gunton, em Bradley G. Green, *Colin Gunton and the failure of Augustine: the theology of Colin Gunton in the light of Augustine* (Eugene: Pickwick Publications, 2011).

[39] Studer, *Grace of Christ*, p. 106.

[40] Augustine, *On the Trinity*, 4.28-9; *PL*, 42:907-9; Augustine, *John*, tractate 39; *NPNF*1, 7:222-3; *PL*, 35:1681-6.

[41] Studer, *Grace of Christ*, p. 104-5.

[42] Augustine, *On the Trinity*, 5.3; *PL*, 42:912.

[43] Ibidem, 5.4; *PL*, 42:912-3.

[44] Ibidem, 5.5; *PL*, 42:913.

[45] Ibidem, 5.6; *PL*, 42:913-4.

[46] Ibidem, 5.9-10; *PL*, 42:916-8.

[47] Ibidem, 5.12; *PL*, 42:918-9.

[48] Ibidem, 5.14-5; *PL*, 42:920-1. Veja o comentário de W. G. T. Shedd in *NPNF*1, 3:95n6.

[49] Ibidem, 5.16-17; *PL*, 42:921-3.

[50] Ibidem, 6.3-7; *PL*, 42:924-8.

[51] Ibidem, 6.8-9; *PL*, 42:928-30.

[52] Ibidem, 6.12; *PL*, 42:931-2.

[53] Augustine, *John*, tractate 14; *NPNF*[1], 7:97-9; *PL*, 35:1301-8.

[54] Augustine, *On the Trinity*, 7.2-3; *PL*, 42:934-6.

[55] Williams, "De Trinitate", p. 847.

[56] Veja a discussão objetiva em Lancel, *Saint Augustine*, p. 378-80.

[57] Augustine, *On the Trinity*, 7.7-11; *PL*, 42:939-45.

[58] Ayres, *Augustine*, p. 217-20,229-50.

[59] Augustine, *On the Trinity*, 7.11; *PL*, 42:943-5.

[60] Ibidem, livros 5-6; Williams, "De Trinitate", p. 848.

[61] Ibidem, 1.14-15; 1.20; 1.22; 1.23-24; 1.28-31; *PL*, 42: 828-30, 834-8, 840-4.

[62] Ibidem, 2.2-3; *PL*, 42:845-7.

[63] Ibidem, 2.1-3; *PL*, 42:845-7. Veja *NPNF*1, 3:38n2. Veja também Augustine, *John*, tractate 20.4-8; *NPNF*[1], 7:133-5; *PL*, 35:1556-64, em que ele diz: "O poder do Filho é do Pai, portanto também a substância do Filho é do Pai", e "porque ele não é Filho de si mesmo, então não é capaz a partir de si mesmo". Ele acrescenta, porém, que isso não implica em desigualdade ou que o Filho seja inferior ao Pai. As obras do Pai e do Filho são indissociáveis, operadas pelo Pai por intermédio do Filho, porque "se ele é Filho, foi gerado; se foi gerado, ele é daquele de quem foi gerado. Não obstante, o Pai gerou o Filho igual a si mesmo".

[64] Ibidem, 2.5; *PL*, 42:847-8.

[65] Ibidem, 2.7-9; *PL*, 42:848-51.

[66] Ibidem, 4.27; *PL*, 42:862-3.

[67] Williams, "De Trinitate", 847; Ayres, *Augustine*, p. 178-81.

[68] Ayres, *Augustine*, p. 180.

[69] Ibidem, p. 181.

[70] Ibidem, p. 182-7.
[71] Ibidem, p. 197.
[72] Augustine, *On the Trinity*, 2.12-35; *PL*, 42:857-68.
[73] Ibidem, 2.14-16; *PL*, 42:854-5.
[74] Ibidem, 2.17-9; *PL*, 42:855-8.
[75] Ibidem, 2.20-33; *PL*, 42:858-67.
[76] Ibidem, 3.21-7; *PL*, 42:881-6.
[77] Ibidem, 4.31; *PL*, 42:910.
[78] Williams, "De Trinitate", p. 847.
[79] Augustine, *Letter 169*, 2.7; *NPNF*[1], 1:540-1; *PL*, 33:745.
[80] Augustine, *On the Trinity*, 2.11; *PL*, 42:851-2.
[81] Augustine, *John*, tractate 23; *NPNF*[1], 7:155; *PL*, 35:1582-92.
[82] Veja a discussão em Ayres, *Augustine*, p. 275-318.
[83] Augustine, *On the Trinity*, 8.14; *PL*, 42:960.
[84] Ibidem, 8.14.
[85] Veja os comentários de W. G. T. Shedd em *NPNF*1, 3:126n2, 127, 129n1, 131n1, 133n3.
[86] Veja ibidem, 3:143.
[87] Ibidem, 3:145.
[88] Augustine, *On the Trinity*, 13.26; *PL*, 42:1034-5.
[89] Shedd, *NPNF*1, 3:189. Veja também Augustine, *Letter 169*, 2.6; *NPNF* 1, 1:540; *PL*, 33:744-5.
[90] Augustine, *On the Trinity*, 14.11; *PL*, 42:1044-5.
[91] Prestige, *God*, p. 236.
[92] Ayres, *Augustine*, p. 319.
[93] Augustine, *Confessions*, 13.11.12 [publicado em português por Penguin sob o título *Confissões*]; *NPNF*1, 1:193; *PL*, 32:849-50; Augustine, *Of free will*, 3.7 [publicado em português por Paulus sob o título *O livre-arbítrio*]; *PL*, 32:1225; Augustine, *On true religion*, p. 13 [publicado em português por Paulus como parte do título *Santo Agostinho: A verdadeira religião e O cuidado devido aos mortos*]; *PL*, 34:128-9.
[94] Augustine, *On the Trinity*, 7.11; *PL*, 42:943-5; Augustine, *City of God*, 10.24; *NPNF*1, 2:194-5; *PL*, 41:300-2; Augustine, *On Psalm 5*, p. 3; *NPNF*1, 8:11; *PL*, 36:83-4; Augustine, *On Psalm 68*, p. 36; *NPNF*[1], 8:297; *PL*, 36:865.
[95] Augustine, *City of God*, 11.28; *NPNF*1, 2:221; *PL*, 41:341-2.
[96] Augustine, *On the Trinity*, 15.2-3; *PL*, 42:1057-8.
[97] Ibidem, 15.7; 15.11-2; *PL*, 42:1061-2, 1065-6.
[98] Ibidem, 9.2; *PL*, 42:985-6.
[99] Ibidem, 15.28-2; *PL*, 42:1080-81.
[100] Ibidem, 15.42-4; *PL*, 42:1089-3.
[101] Augustine, *City of God*, 11.26; *NPNF*1 2:220; *PL*, 41:339-40.
[102] Augustine, *Letter 169*; *NPNF*1, 1:540; *PL*, 33:740-8.
[103] Kelly, *Doctrines*, p. 278.
[104] *NPNF*1, 6:259-66; *PL*, 38:354-64.
[105] Augustine, *Letter 169*, 1.541; *PL*, 33:740s.
[106] Gregory of Nazianzus, *Oration 31*, p. 33.
[107] Colin Gunton, "Augustine, the Trinity, and the theological crisis of the West", *SJT* 43, 1 (1990): 33-58.

[108] Boris Bobrinskoy, *The mystery of the Trinity: trinitarian experience and vision in the biblical and patristic tradition*, tradução para o inglês de Anthony P. Gythiel (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1999), p. 284.

[109] Agostinho, *On the Trinity*, 5.10; *PL*, 42:894-5.

[110] R. M. Haugh, *Photius and the Carolingians: the trinitarian controversy* (Belmont: Norland, 1975), p. 198-200.

[111] Catherine Mowry LaCugna, *God for us: the Trinity and Christian life* (San Francisco: Harper, 1991), p. 102.

[112] Barnes, "Rereading", p. 154.

[113] Studer, *Trinity*, p. 175-7.

[114] Ibidem, p. 173-83.

[115] De Margerie, *Christian Trinity*, p. 110-21.

[116] Kelly, *Doctrines*, p. 285.

[117] Barnes, "Rereading", 168n32.

[118] Augustine, *On the Trinity*, 15.51, conforme a tradução de Edmund Hill, *The works of Saint Augustine: a translation for the 21st Century: The Trinity*, de edição John E. Rotelle (Hyde Park: New City, 1991), p. 437.

10

ORIENTE E OCIDENTE: A CONTROVÉRSIA DA CLÁUSULA *FILIOQUE*[1]

As igrejas do Oriente e do Ocidente surgiram das diferenças étnicas e linguísticas do Império Romano. A igreja ocidental, sediada em Roma, inclui atualmente a igreja católica romana e as igrejas que romperam com Roma na Reforma. A igreja oriental, sediada originalmente em Constantinopla, consiste hoje em inúmeras jurisdições autônomas radicadas na Rússia, no Mediterrâneo oriental e no sudeste da Europa. O rompimento da comunhão ocorreu em 1054 e foi confirmado depois do colapso do Império Bizantino, em 1453. Foram várias as discordâncias resultantes, algumas delas relativas à jurisdição da igreja romana e à autoridade papal, outras dizem respeito ao uso de pão levedado na eucaristia e ao casamento dos clérigos (permitido na igreja oriental), além de uma série de questões teológicas. Em relação às últimas, de longe a questão mais importante de todas foi, e ainda é, a cláusula *filioque* acrescentada pelo Ocidente ao Credo Niceno-Constantinopolitano (C).[2] Em 1965, como sinal de um novo movimento em uma longa jornada de reaproximação, o papa Paulo VI e o patriarca Atenágoras I retiraram os anátemas de 1054.

A cláusula *filioque*

De acordo com C, o Espírito Santo "procede do Pai". Não se diz que ele procede do Filho também. Contudo, na Espanha, devido à ameaça persistente do arianismo, introduziu-se um acréscimo nas liturgias de alguns locais: *a Patre filioque*, "do Pai e *do Filho*". Esse acréscimo se espalhou e foi adotado pelos concílios locais, particularmente pelo Concílio de Toledo (589),[3] foi aceito pela igreja francesa no final do século 8, mas só foi inserido no credo por Roma em 1014, sob a liderança do papa Bento VIII. O Quarto Concílio de Latrão, de 1215, faz referência a ele, e o Concílio de Lião, de 1274, proclamou-o como um dogma.

O Oriente faz objeção a esse desdobramento por razões eclesiásticas. Segundo a igreja do Oriente, essa mudança (mais um desdobramento, uma vez que C não nega a cláusula *filioque*, simplesmente não trata dele porque não era um problema) exigia um concílio ecumênico semelhante aos de Niceia, Constantinopla e Calcedônia. Conforme disse Stylianopoulos: "Pode uma cláusula originária de uma tradição teológica ser simplesmente inserida em um credo de outra tradição teológica sem concílio?"[4] *O Ocidente também faz objeções por razões eclesiásticas*. Examinaremos as razões disso em breve. Porquanto o Oriente e o Ocidente entendem a Trindade de maneira diferente, com base na premissa oriental esse desdobramento ocidental surge para demolir hereticamente o ensino da igreja sobre a Trindade.

Para analisar a importância desse tema e não dispensá-lo como algo estéril, devemos, conforme disse Dietrich Ritschl, "permitir que o pensamento mergulhe nos modos trinitários clássicos de argumentação".[5] Stylianopoulos diz que "não estava em jogo uma questão abstrata, mas a verdade da salvação cristã".[6] Nas palavras de Pelikan, os pais gregos e os antigos concílios elaboraram uma ciência não de ontologia divina, mas de revelação divina.[7] A pergunta fundamental é se a cláusula é coerente com a Escritura e com C.

O ensino bíblico sobre a processão do Espírito Santo

No *locus classicus*, que é o texto de João 15.26, Jesus promete enviar o Paráclito (uma referência a Pentecostes, o envio histórico), que, por sua vez, *procede do* (*ekporeuetai*) Pai, indicando uma processão contínua. Grande parte da erudição contemporânea do NT argumenta que a processão aqui se refere à atividade econômica apenas — as relações entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo na história humana — e de modo algum às realidades antecedentes eternas em Deus. Robert L. Reymond acredita que associar isso às realidades imanentes em Deus é ir além dos limites das Escrituras. De Margerie chama corretamente essa restrição à missão temporal "uma exegese simplista à qual falta lastro teológico".[8] Ela destrói efetivamente a realidade e a veracidade da revelação divina ao estabelecer a ideia de que aquilo que Deus faz na economia da história da salvação não revela necessariamente quem ele é.

O Espírito procede do Pai. A questão em debate, porém, diz respeito a essa processão, ou seja, se ela também é do Filho. Jesus diz que o Pai envia o Espírito em Pentecostes em resposta a um pedido seu, ou em seu nome (Jo 14.16,26). Contudo, Jesus afirma também que ele enviará o Espírito em Pentecostes (16.7) e, posteriormente, ele sopra sobre os discípulos e diz: "Recebei o Espírito Santo" (20.22). Portanto, ele partilha com o Pai o envio do Espírito. Além disso, ele proclama que ele e o Pai são um (10.30). Assim, deve-se perguntar se o Filho não partilha também com o Pai do sopro do Espírito daquela maneira eterna a que João 15.26 faz referência.

De modo geral, a Bíblia apresenta um quadro complexo das relações do Espírito com o Pai e o Filho. Vimos isso claramente no capítulo 3. O Espírito Santo ouve o Pai, recebe do Pai, toma do Filho e o torna conhecido à igreja, ele procede do Pai, é enviado pelo Pai no nome do Filho e enviado pelo Filho da parte do Pai, repousa sobre o Filho, fala do Filho e glorifica o Filho. A relação entre o Espírito e o Filho não é unidirecional, e, sim, mútua e recíproca. O Espírito tem papel instrumental na vinda de Cristo e em sua

ressurreição. O Espírito é ativo em toda a vida terrena do Filho encarnado. Portanto, embora Cristo envie o Espírito, ele vive em união com o Espírito e — no que diz respeito à sua existência encarnada — na dependência do Espírito.[9] O Espírito é chamado de Espírito de Deus, em referência ao Pai, mas é também o Espírito de Cristo, o Espírito do Filho de Deus e o Espírito do Senhor.

A Trindade de acordo com a Igreja Oriental

As influências dominantes no trinitarismo oriental, os capadócios e João Damasceno enfatizam sobretudo o Pai como fonte de subsistência pessoal do Filho e do Espírito Santo. O Pai é o garantidor da unidade na divindade, o princípio único, a fonte e a causa do Filho e do Espírito. Portanto, o Espírito Santo procede do Pai. Gregório de Nazianzo corrigiu essa ênfase com seu ensino de que a monarquia é a Trindade toda, não apenas o Pai, mas essa ênfase principal permanece.

A Trindade de acordo com a Igreja Ocidental

Agostinho exerce uma influência profunda até os dias de hoje. Vimos como ele faz da essência divina, e não da pessoa do Pai, o fundamento de sua doutrina da Trindade. A teologia ocidental o seguiu ao começar a reflexão com base na essência única. A ameaça persistente do arianismo no Ocidente, sobretudo na Espanha, levou a igreja a enfatizar bastante a consubstancialidade do Pai e do Filho. A função da cláusula *filioque* é apoiar isso — a processão do Espírito Santo do Pai *e do Filho* tem o papel, no Ocidente, de salvaguardar a igualdade da substância do Filho e do Pai. O Espírito, por sua vez, seguindo a analogia psicológica de Agostinho, é visto como elo entre o Pai e o Filho.[10]

A Igreja Ocidental de acordo com Fócio

Fócio, patriarca de Constantinopla (858-867, 880-886), torna a questão ainda mais confusa.[11] Ele insiste em que o Espírito Santo procede *apenas* do Pai, sem participação alguma do Filho, embora não exija que Roma aceite sua posição. Seu objetivo não é negar as relações íntimas entre o Filho e o Espírito, mas deixar bastante claro que somente o Pai é causador da existência do Filho e do Espírito. Fócio, por sua vez, atribui à Igreja Ocidental o acordo pelo qual o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como de dois princípios separados. Para ele, trata-se de heresia, uma vez que dois princípios separados na Trindade destruiriam a unidade de Deus.

A origem da visão ocidental

O entendimento de Fócio do trinitarismo ocidental, porém, havia sido repudiado explicitamente por Agostinho, 450 anos antes:

> Não obstante, com razão, nessa Trindade, chama-se Palavra de Deus apenas o Filho; e somente o Espírito Santo é chamado Dom de Deus; e somente Deus Pai é aquele que gerou o Filho e do qual procede, principalmente, o Espírito Santo. Acrescentei "principalmente", porque descobrimos que o Espírito Santo procede também do Filho. Mas essa procedência foi outorgada [ao Filho] pelo Pai, não como se o Filho pudesse existir sem ter tido esse privilégio, mas no sentido de que tudo o que o Pai deu à sua Palavra unigênita, deu-a por geração. Portanto, gerou-o de modo que dele procedesse também o dom comum; e o Espírito Santo fosse Espírito de ambos.[12]

Para Agostinho, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho *como princípio único de originação*. O Pai é o princípio único da divindade, o Filho é gerado pelo Pai, e *de seu amor comum procede, como princípio único*, o Espírito Santo *a Patre filioque*.[13] O Espírito Santo procede, então, primeiramente do Pai e — pelo dom do Pai, sem qualquer intervalo temporal — dos dois conjuntamente.[14] Fócio rejeita também essa ideia por razões que veremos depois. Conforme diz Ritschl, Agostinho, ao começar com a Trindade e não com o Pai, como fizeram os capadócios, juntamente

com sua ênfase na simplicidade divina, torna a cláusula *filioque* quase inevitável.[15] Siecienski, porém, apresenta evidências de que os fatores teológicos que apoiam a cláusula *filioque* antecedem Agostinho, embora o papa Leão I tenha recorrido ao termo pouco depois da morte de Agostinho. O Credo Atanasiano afirma explicitamente que o Espírito procede do Filho bem como do Pai, e isso várias décadas antes do Concílio de Toledo.[16]

A visão ocidental de acordo com os apologistas orientais

Apesar de Fócio, as objeções orientais à cláusula *filioque*, em geral, não são de que ela implica em duas fontes distintas para o Espírito Santo. Conforme estudamos, Agostinho ensinou que o Espírito procede do Pai e do Filho como de uma fonte única. Tampouco isso significa que a cláusula subordinaria o Espírito Santo ao Filho, outro ponto de atrito para Fócio, uma vez que as afirmações de consubstancialidade feitas pelo Ocidente anulam essa possibilidade. A principal preocupação representada pela cláusula *filioque* é que tanto o Pai quanto o Filho são a fonte, origem ou causa do Espírito Santo. Assim sendo, a visão ocidental, aos olhos do Oriente, compromete a monarquia do Pai, entendida como a fonte do Filho e do Espírito. Para os pais gregos, o Espírito Santo é o tesouro, e o Filho, o tesoureiro — o Filho recebe e manifesta o Espírito, mas não causa sua existência, posto que somente o Pai é a fonte ou origem ou causa do Filho e do Espírito Santo por meio de atos inefavelmente distintos, porém unidos.

Outro problema relacionado para os orientais é que a cláusula confunde Pai e Filho. O Pai não é o Filho. Isso fica evidente em que o Pai gera o Filho, ao passo que o Filho é gerado pelo Pai. Portanto, a relação entre o Espírito e o Pai difere da relação entre o Espírito e o Filho. Dado que o Filho e o Pai não são os mesmos, suas respectivas relações com o Espírito Santo não podem ser as mesmas também. Portanto, dizer que o Espírito

procede do Pai *e* do Filho sem diferenciação é confundir ambos. Isso fica evidente no ensino de Agostinho de que o Espírito procede dos dois como de uma fonte comum. Ao evitar a sugestão de que há duas fontes distintas do Espírito (o que dividiria a Trindade), o Ocidente torna confusa a distinção entre Pai e Filho. De acordo com o Oriente, as três pessoas são um Deus pela união consubstancial e pela habitação interior mútua, não sendo jamais confundidos em sua distinção pessoal (como na heresia modalista).

O que podemos dizer a esse respeito? O Ocidente jamais pretendeu comprometer o Pai como fonte do Filho e do Espírito e sempre afirmou isso de maneira consistente. Esse aspecto não está em disputa, embora tenha se manifestado de diferentes maneiras no Oriente no Ocidente. A cláusula *filioque* jamais foi usada para se opor a isso. Stylianopoulos concorda, mas acrescenta que "o *que* ('e') do *filioque* não parece abrir mão da 'monarquia' do Pai no contexto agostiniano, porém abre mão de forma não intencional no contexto capadócio".[17] Contudo, a alegação de que a cláusula *filioque* confunde o Pai e o Filho é, de minha perspectiva, de maior importância. Em breve analisaremos esse argumento. Outra objeção pode ser rapidamente descartada. De acordo com alguns apologistas orientais, a cláusula *filioque* levou, no Ocidente, ao eclesiasticismo, ao governo autoritário e ao dogma do papa.[18] Isso é tão exagerado quanto algumas polêmicas do Ocidente.

A visão oriental de acordo com os apologistas ocidentais

De acordo com o Ocidente, a rejeição da cláusula *filioque* pelos orientais não nos permite ver nenhuma relação clara entre o Filho e o Espírito Santo, o que contraria estranhamente o ensino patrístico da *perichorēsis*, pelo qual as pessoas da Trindade habitam umas as outras e interpenetram umas nas outras. Para o Ocidente, isso revela tendências subordinacionistas que remontam a Orígenes, porque no Oriente diz-se comumente que o Filho e o

Espírito Santo recebem sua divindade do Pai, então ambos parecem ser derivativos. Em contraste, a cláusula *filioque* afirma a relação íntima entre o Filho e o Espírito. Segundo o Ocidente, isso resultou em um abismo entre teologia e piedade no Oriente. A teologia especulativa, fundamentada no Logos, foi separada da adoração, mediada pelo Espírito Santo. Assim sendo, a piedade oriental, para os observadores do Ocidente como Bavinck, é indevidamente dominada pelo misticismo.[19]

Nenhum desses dois argumentos se sustenta sob uma análise mais profunda. Em primeiro lugar, vamos examinar a afirmação de que o Oriente, ao rejeitar o *filioque*, separa o Filho e o Espírito Santo. Isso não é verdade de modo algum. Desde o início, a igreja oriental aceitou a terminologia "do Pai por intermédio do Filho" como expressão válida da intenção de C. Preserva-se o papel mediador do Filho na processão do Espírito, insistindo ao mesmo tempo em que o Pai é a única fonte, causa ou origem. Mais uma vez, o Oriente argumenta que o Espírito Santo repousa sobre o Filho (como no batismo de Jesus), é recebido por ele e, por sua vez, é enviado pelo Filho.[20] Ao dizer que o Espírito procede do Pai, o Oriente pressupõe a relação existente na Trindade entre o Pai e o Filho, porque o Pai é o Pai do Filho, o Filho está eternamente no Pai e com o Pai, e o Pai jamais existe à parte do Filho.[21] Para os teólogos ocidentais, fazer essa afirmação é ignorar o ensino dos capadócios sobre a habitação mútua, ensinada primeiramente por Gregório de Nissa. Essa é a afirmação suprema das relações íntimas do Filho e do Espírito, conforme veremos em breve. Além disso, C sem a claúsula *filioque* (a versão original de C) não fica em silêncio com relação ao Espírito Santo e ao Filho, porque o Espírito é adorado e glorificado juntamente com o Pai e o Filho e é o autor e doador da vida juntamente com o Pai e o Filho, "por meio de quem [o Pai] criou os mundos". Em resumo, o Oriente afirma consistentemente que o Filho participa da processão do Espírito Santo do Pai tanto imanente quanto economicamente.

Sobre o segundo argumento, um dos elementos mais famosos da piedade oriental, a oração de Jesus, é totalmente cristocêntrica — "Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem misericórdia de mim pecador" não poderia ter uma nuance mais evangélica ou cristológica. Que o Oriente não tem monopólio algum sobre o misticismo desenfreado fica evidente pela Bênção de Toronto e outros fenômenos semelhantes, que são evidentemente ocidentais em seu efeito. Essa ideia é, de forma resumida, semelhante à do argumento oriental sobre uma suposta ligação entre a cláusula *filioque* e o papado. Há perigos reducionistas em atribuir todos os males percebidos a uma causa única.

Uma terceira objeção, porém, tem uma importância muito maior. Seguindo a perspectiva de João Damasceno, o Oriente tende a considerar que a essência de Deus é incognoscível, somente as energias ou operações divinas, as coisas em torno dele, é que são reveladas ("tudo o que podemos afirmar sobre Deus não revela a natureza divina, mas somente as qualidades de sua natureza").[22] Essa dicotomia é usada para neutralizar algumas evidências bíblicas do envolvimento conjunto e coordenado do Filho em relação ao Espírito Santo. Nas palavras de um crítico compreensivo como T. F. Torrance, a ideia cria uma divisão entre a vida íntima de Deus e sua atividade salvadora na história, descartando qualquer acesso real ao conhecimento de Deus em si mesmo.[23] Distancia-se também do pensamento patrístico grego inicial, que rejeitava essa distinção.[24] Além de abrir um abismo escancarado entre a Trindade econômica e a Trindade ontológica, a tendência parece ser a de uma quaternidade, e não de uma Trindade — a essência divina incognoscível mais as três pessoas reveladas.

A antiga visão oriental

De acordo com Basílio, o Grande, a verdadeira religião nos ensina a pensar no Filho juntamente com o Pai.[25] As coisas boas que vêm de Deus nos

alcançam “por intermédio do Filho”.[26] A vontade do Filho está em união indissolúvel com a do Pai.[27] Portanto, o Espírito Santo é em todas as coisas inseparável do Pai e do Filho.[28] Além disso,

> O caminho do conhecimento de Deus se baseia no único Espírito por intermédio do único Filho ao único Pai e, de modo inverso, a bondade natural, a santidade inerente e a dignidade real se estendem do Pai por intermédio do unigênito para o Espírito.[29]

Assim, o Espírito partilha das obras do Pai e do Filho.[30] Em resumo, o Pai é o único princípio de divindade. Do Pai procede o Espírito Santo por intermédio do Filho. A divindade se comunica do Pai por intermédio do Filho para o Espírito Santo.

João Damasceno, em sua obra *De orthodoxa fidei*, ensina que o Espírito de Deus é “o companheiro da Palavra e o revelador de sua energia, [...] procedendo do Pai e repousando na Palavra, manifestando a Palavra, incapaz de separação de Deus, em Quem existe, e da Palavra, de Quem é companheiro [...] sendo em subsistência à semelhança da Palavra”.[31] Jamais, em tempo algum, faltou ao Pai a Palavra, tampouco a Palavra no Espírito. O Espírito Santo procede do Pai e repousa no Filho, é comunicado pelo Filho e é inseparável e indissociável do Pai e do Filho, possuindo todas as qualidades que o Pai e o Filho têm, exceto por não ter sido gerado ou nascido. Tanto o ser do Filho quanto o do Espírito procedem do Pai. Os três estão um no outro, tendo a mesma essência e habitando um no outro, sendo os mesmos em vontade, energia, poder, autoridade e movimento. Eles estão unidos um ao outro e têm seu ser um no outro, sem fusão ou mistura. O Filho e o Espírito, portanto, não estão separados um do outro. Essa ligação se assemelha a três sóis unidos um ao outro sem separação, produzindo uma luz misturada e unida como uma só. O Espírito é manifesto e nos é comunicado pelo Filho.[32]

De Margerie assinala que Fócio ignora tudo isso e cita Bulgakov, que disse: “É surpreendente que o mesmo patriarca erudito, que conhecia os

pais gregos muito melhor do que muitos de seus predecessores e contemporâneos, não soubesse que a doutrina da processão do Espírito Santo [...] diferia radicalmente da sua".[33]

Problemas do Oriente e do Ocidente

(1) Critica-se o fato de que o debate da cláusula *filioque* gira em torno das pessoas entendidas como relações de origem. Em contraste, Pannenberg aponta para a rica complexidade no NT, indicando que essas relações são muito mais sutis do que as simples fórmulas do Oriente e do Ocidente nos fazem crer. Isso é verdade, e vimos de passagem algo dessa complexidade. Contudo, não me parece haver uma boa razão para que as relações de origem sejam excluídas da análise.

(2) A teologia ocidental tem afirmado com frequência que o Oriente apresenta uma tendência para o triteísmo ao começar pelo Pai, e não pela essência divina. Há poucas evidências disso. As doutrinas do *homoousios* e da *perichorēsis* impedem que isso aconteça.

(3) De outra forma, a divisão oriental entre essência divina e suas energias é uma realidade, certamente depois de João Damasceno. Nesse caso, as críticas anteriores se aplicam. Assim, os apologistas orientais podem dizer que as referências ao envio do Espírito pelo Filho se aplicam apenas às energias, algo ligado puramente à economia da salvação. Jürgen Moltmann responde a isso com grande clareza quando observa que podemos falar apenas de uma Trindade e de sua economia da salvação, de modo que "a Trindade divina não apareça na economia da salvação como algo diferente do que é. Então, não se pode estabelecer relações trinitárias temporais no âmbito da economia da salvação que não estejam fundamentadas nas relações trinitárias básicas". Desse modo, prossegue Moltmann, essa relação entre o Filho e o Espírito Santo não pode estar restrita ao envio temporal. Se assim fosse, haveria uma contradição em

Deus. Isso não é possível, porque Deus permanece fiel a si mesmo. Ele é fiel e digno de confiança. A verdade de sua revelação é verdade em seu ser.[34]

(4) No Ocidente, o perigo do modalismo é muito real, evidente em toda a teologia ocidental até Barth e Rahner. Os últimos capítulos demonstrarão isso. Se começarmos com a unidade divina, as pessoas se tornam problemáticas como distinções ontológicas eternas reais, pessoais, permanentes e irredutíveis. Colin Gunton argumentou enfaticamente que o modelo agostiniano havia produzido o ateísmo e o agnosticismo.[35] De fato, a maior parte dos cristãos ocidentais é, na prática, modalista. Certamente, a Trindade é pouco mais do que um enigma aritmético para o cristianismo ocidental.

(5) A cláusula *filioque* é enganosa por três razões possíveis. Em primeiro lugar, se o Espírito procedesse de duas fontes distintas, o Pai como fonte única seria afetado. Não era dessa forma que ele havia sido compreendido; no entanto, após dizer isso, é preciso admitir que a cláusula se presta a esse tipo de interpretação não instruída. Em segundo lugar, em sentido agostiniano (como o Ocidente a tem compreendido de modo sistemático) o Espírito procede do Pai e do Filho *como de fonte única*, a distinção entre Pai e Filho fica obscurecida. O Filho não é o mesmo que o Pai — ele é gerado, e o Pai não é. O Filho é para sempre Filho, e o Pai é para sempre Pai. Portanto, o Filho não tem relação idêntica com o Espírito Santo; o Pai, sim. A doutrina da processão do Espírito Santo deve levar em conta essa distinção. Em terceiro lugar, parece haver *alguma* evidência de uma *tendência* à subordinação do Espírito Santo se houver necessidade de que a cláusula *filioque* apoie à consubstancialidade do Filho. Se a divindade do Filho exigir dele que seja a força espiradora do Espírito Santo, onde fica nisso o Espírito, que não é fonte de nenhuma outra *hypostasis*? O argumento da *filioque* tem um preço: a sutil ruína da Trindade. Nesse sentido, não seria um princípio básico da teologia trinitária negligenciado

pelo Ocidente? Os atributos da natureza divina são partilhados pelas três pessoas, ao passo que as propriedades divinas são cada uma delas próprias das pessoas. Aqui, a propriedade (espiração) é partilhada por duas pessoas, enquanto a terceira é excluída.[36]

Com tudo isso fica claro que os enfoques do Ocidente e do Oriente têm sérias deficiências. Estas ficam evidentes quando ambas são expostas ao diálogo, conforme tem ocorrido em décadas recentes, algo que nunca havia acontecido seriamente antes. Como resultado, a questão agora suscitada consiste em saber se haveria algum modo de transcender esse grande abismo para preservar as melhores intenções dos dois lados, evitando ao mesmo tempo suas fragilidades prejudiciais.

Em busca de soluções

Reconhecimento mútuo

Para uma resolução desse antigo problema, é preciso que o Oriente reconheça que ao cláusula *filioque* foi usada no Ocidente em apoio ao ensino que o Oriente aceita plenamente — a unidade consubstancial da Trindade, a divindade do Filho e a intimidade entre o Filho e o Espírito Santo. Por sua vez, cabe ao Ocidente reconhecer que o ensino de Agostinho de que o Pai e o Filho são a causa comum do ser eterno do Espírito Santo compromete de forma involuntária o papel do Pai aos olhos dos defensores do paradigma capadócio.

Reconstrução histórica

Depois de nos perdermos em nossa caminhada pelo campo, convém refazer nossos passos até o último lugar em que nossa localização era precisamente conhecida. Em seguida, pode-se progredir na direção do destino pretendido. No caso da cláusula *filioque*, é útil recorrer não à Capadócia ou a Hipona,

onde os caminhos divergem, mas, em vez disso, à Alexandria. Antes que os capadócios e Agostinho preparassem o cenário para o debate futuro, Atanásio elaborou alguns pontos fundamentais, porém esquecidos no conflito que se seguiu. Ele foi seguido em uma direção semelhante no século seguinte por Cirilo de Alexandria.

Em suas quatro cartas a Serapião, intituladas *Sobre a divindade do Espírito Santo,* Atanásio lida exaustivamente com as relações trinitárias. O Filho é consubstancial ao Pai, procede do ser do Pai. O que quer que o Pai tenha, o Filho tem.[37] A Trindade é indivisível, portanto onde quer que o Pai seja mencionado, deve-se entender aí também o Filho e, de igual modo, onde estiver o Filho, o Espírito Santo estará nele.[38] O Espírito Santo jamais se separa da Palavra, o Filho — um ensino que Atanásio repete reiteradas vezes.[39]

Além disso, assim como o Filho tem sua propriedade particular em relação ao Pai, o Espírito Santo também o tem em relação ao Filho.[40] O Filho é a imagem do Pai, mas também o Espírito Santo é a imagem do Filho.[41] Atanásio rejeita uma réplica evidente de que há, consequentemente, dois filhos, mantendo a distinção do Espírito Santo, mas o fato de que ele se sente obrigado a fazer isso indica quão próxima ele entende ser a relação do Filho com o Espírito. De fato, o Espírito Santo tem a mesma ordem e a mesma natureza em relação ao Filho que o Filho tem em relação ao Pai. O Filho está no Pai e o Pai está no Filho, e assim também o Espírito Santo está no Filho, e o Filho está no Espírito Santo. Portanto, o Espírito não pode ser separado da Palavra.[42] De igual modo, o Espírito está em Deus Pai e procede do Pai.[43] Assim como o Filho vem em nome do Pai, o Espírito Santo também vem em nome do Filho.[44] Há uma única eficácia e ação da Santa Trindade, porque o Pai faz todas as coisas por meio da Palavra pelo Espírito Santo.[45]

Nada poderia ser mais claro do que a relação íntima e inviolável entre o Filho e o Espírito Santo, no pensamento de Atanásio. As três pessoas

habitam o interior uma da outra, elas estão uma na outra. Isso se aplica ao Filho e ao Espírito tanto quanto ao Filho e ao Pai ou ao Pai e ao Espírito.

Linhas semelhantes de pensamento são evidentes em Cirilo. No *Dialogus II de SS. Trinitate*, ele explica que a divindade por inteiro é comum a cada pessoa, portanto o Pai, o Filho e o Espírito Santo são de uma essência idêntica. O Filho e o Espírito não são menos do que o Pai, iguais em todas as coisas, exceto em suas relações, nas quais, entre outras coisas, o Espírito procede do Pai, fluindo ou derramando *por intermédio do* Filho.[46] Em seu *Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate*, ele desenvolve exaustivamente seu pensamento sobre o assunto. O Espírito Santo é de acordo com a natureza de Deus, do ser do Pai. A Criação ocorreu por intermédio do Filho pelo Espírito Santo.[47] 'O Espírito procede natural e essencialmente do Pai no Filho (ἔν δὲ τῷ Υἱῷ φυσικῶς τε καὶ οὐσιωδῶς διῆκον παρὰ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα)", porque ele não está alheio à natureza divina, mas "provém dela e está nela naturalmente".[48] Logo, o Espírito é do Pai *e* do Filho, porquanto está claro que ele é do ser divino, procedendo *nele* e *a partir* dele.[49] Assim, o Espírito procede do ser do Filho e também do ser do Pai.[50] Embora proceda naturalmente do Pai,[51] em razão de suas relações enipostáticas, ele está *no* Filho e é *do* Filho,[52] por isso pode-se dizer que procede do Pai *no* Filho.[53] Cirilo diz ainda que o Espírito é enviado do Pai *por meio* do Filho (citando tanto Jo 15.26 quanto 14.26!)[54] e que ele procede do Pai *e* do Filho.[55]

Desdobramentos recentes

O interesse renovado pelo assunto foi gerado pela modesta atenção dada a ele por Karl Barth.[56] Desde então, diversos teólogos ocidentais expressaram insatisfação com a cláusula *filioque*. Entre eles estão Jürgen Moltmann e Wolfhart Pannenberg. Moltmann tenta preencher a lacuna com sua proposta de que o Espírito procede *do Pai do Filho*. Ele diz que o Filho foi a um só

tempo concebido pelo Espírito e batizado pelo Espírito na história da salvação. Aqui o Espírito precede o Filho. Moltmann enfatiza as relações recíprocas das pessoas. Ele quer preservar a processão do Espírito do Pai reconhecendo, ao mesmo tempo, que isso não ocorre à parte da participação do Filho. De modo geral, ele parece admitir o argumento do Oriente e, da perspectiva do Ocidente, não expressa o papel do Filho de maneira adequada.[57] Pannenberg rejeita a cláusula *filioque* porque ela implica na subordinação do Espírito Santo e também porque as Escrituras nos informam que o Filho recebe o Espírito do Pai, destruindo, assim, a ideia de que a relação do Filho e do Espírito é unilateral.[58]

Em contrapartida, Gerald Bray apresenta alguns pontos muito convincentes para a defesa da cláusula *filioque*. As diferentes posições aqui, diz ele, indicam diferentes visões da salvação. Em especial, o Oriente não expressou adequadamente a relação entre o Espírito e o Filho, o que está diretamente relacionado à sua soteriologia, na qual a divinização pelo Espírito ocupa lugar central, ao passo que para o Ocidente a obra de Cristo é central — a cruz e a ressurreição, aplicadas pelo Espírito Santo.[59] Em outras palavras, da perspectiva ocidental, o paradigma oriental destrói o evangelho por não colocar a obra expiatória de Cristo no centro do palco nem integrá-la à obra do Espírito. O argumento de Bray é fundamental. Vimos que Atanásio tinha pouco a dizer sobre a expiação. A cruz não é essencial para sua soteriologia. A solução para ele é Cristo, na encarnação, que assume nossa humanidade unindo-a a Deus e curando-a. Conforme descreveu Hanson concisamente, Atanásio entendia que a salvação ocorre por meio de uma espécie de transfusão de sangue santa.[60] Isso é típico da soteriologia oriental. Para o Oriente, a morte é a grande inimiga, produzindo a desordem do pecado. O pecado está subordinado à morte. A ressurreição de Cristo derrota a morte. A salvação é uma vitória sobre a mortalidade, o Cristo ressurreto traz a vida em seu lugar. A cruz não é ignorada, mas é vista da perspectiva da ressurreição. A ideia de pecado

como transgressão da lei de Deus, pelo qual Cristo faz expiação na cruz, dificilmente aparece. Enquanto para o Ocidente a salvação é essencialmente moral e ética, para o Oriente ela é cósmica. Para o Ocidente, um Deus santo liberta seu povo do pecado, ao passo que para o Oriente o Cristo ressurreto liberta a raça humana da morte.[61] O abismo entre Oriente e Ocidente, de acordo com Bray (e sua tese é sólida), é maior do que a própria cláusula *filioque*. Ao se referir a Calvino, ele diz que "a obra do Espírito Santo consiste em recriar em nós a imagem de Cristo, de modo que possamos desfrutar dos benefícios da relação de Cristo com o Pai" e, assim, "ele nos recria à imagem da *pessoa* de Cristo [...] [para o que] deve partilhar da hipóstase do Filho e, portanto, proceder dele". Desse modo, diz Bray, "sem uma interpretação vigorosa da cláusula *filioque* no contexto de uma teologia pessoal, em oposição a uma teologia natural, a fé evangélica se torna incompreensível". A cláusula é a um só tempo parte e requisito necessário ao cristianismo reformado e evangélico.[62] Barth reforça as críticas ao censurar o trinitarismo oriental por isolar versículos da Bíblia (ele tem em mente Jo 15.26) de muitos outros que falam do Espírito do Filho. Esse trinitarismo isola também a autorrevelação de Deus de quem ele é eterna e procedentemente em si mesmo.[63]

Está claro que tanto a expiação pelo pecado quanto a vitória sobre a morte deveriam ter destaque em uma teologia que busca ser fiel à Bíblia; por isso, apesar de todos os méritos da posição oriental, o legado da cláusula *filioque* não pode ser descartado.[64] Os debates sobre a *filioque* devem seguir adiante. Contudo, o argumento de Bray tem muito valor contra o extremo monopatrismo de Fócio que exclui o Filho da processão do Espírito. Ele também é muito importante quando examinamos a cláusula *do Pai por intermédio do Filho*, amplamente aceita no Oriente, que pode implicar em uma subordinação do Filho ao Pai e conter também uma ambiguidade inerente, para a qual apontam Bulgakov e Bobrinskoy.[65] De outro lado, se todos os parâmetros que propusemos no final do capítulo 8

forem reconhecidos positivamente, esses perigos poderão ser evitados. Além disso, Bray negligencia a rica reflexão no Oriente sobre o batismo de Jesus. Aqui, o Espírito desce do céu, de onde vem a voz do Pai, e repousa sobre o Filho, que, por sua vez, sopra o Espírito sobre os discípulos. Nas palavras de Staniloae, "o envio do Espírito pelo Filho aos homens significa que o Espírito repousa nos que estão unidos com o Filho, uma vez que ele repousa no Filho. O Espírito não vai além do Filho, até mesmo quando dizemos de maneira inapropriada que ele é enviado aos homens. O Filho é o único lugar de repouso do Espírito, e o lugar definitivo. O Espírito habita em nós na medida em que somos levantados com o Filho. Isso nos salva do racionalismo teológico, por um lado, e do entusiasmo puramente sentimental, por outro".[66]

Neste ponto, chamamos a atenção para o Acordo de 1991 entre as igrejas reformadas e a ortodoxa.[67] Esse acordo histórico é limitado em seu alcance. Os representantes do Ocidente vinham da Aliança Mundial das Igrejas Reformadas, uma vertente específica da teologia reformada. Não havia outras organizações protestantes nem da igreja de Roma. Além disso, os documentos indicam que não havia representação adequada do trinitarismo agostiniano. Os participantes reformados já eram simpáticos — embora não de forma acrítica — ao Oriente. Sua figura principal, T. F. Torrance, já havia adotado a soteriologia atanasiana, refratada por sua leitura de Calvino e Barth, e de sua interação com a física moderna. Isto posto, o acordo é sinal de progresso. O comentário de Torrance indica um reconhecimento pleno de todos os principais parâmetros teológicos que especificamos no capítulo 8: o *homoousion* das três pessoas; sua habitação mútua plena, a *perichorēsis*; a igualdade por excelência do ser único de Deus e das três pessoas; a rejeição de uma essência divina impessoal e o reconhecimento simultâneo do ser vivo, dinâmico e pessoal de Deus; ordem e relacionalidade entre as pessoas. Logo, como ensinou Gregório de Nazianzo, a monarquia diz respeito à Trindade como um todo, e não apenas

ao Pai. Portanto, o monopatrismo de Fócio é solapado e, ao mesmo tempo, elimina-se qualquer ideia de subordinacionismo. A processão Espírito Santo é vista à luz das relações plenamente homoousiais e pericoréticas das três pessoas em uma essência divina única. Desse modo, o Espírito procede do ser de Deus, de forma inseparável do Pai e do Filho.

Se todos esses fatores forem devidamente reconhecidos, isso não evitaria os perigos dos quais Bray corretamente nos adverte? Por um lado, se a cláusula *filioque* for entendida à luz plena desses parâmetros, não seria o caso de indagarmos quais seriam as demais objeções do Oriente? No capítulo 3, aludimos ao comentário de Bobrinskoy sobre uma combinação do que ele chama (de uma perspectiva oriental) de uma cláusula *filioque* apropriada, que reconhece a união inseparável do Espírito e do Filho, e também de um *Spirituque*, na qual a consideração da geração eterna do Filho deve também ter como foco a união igualmente inseparável do Espírito e do Pai. Em resumo, Bobrinskoy aponta para as relações pericoréticas dos três como forma de proporcionar uma saída para o dilema.[68] A outra expressão possível *do Pai pro meio do Filho* certamente tem o mérito do fundamento bíblico, e é aceitável no Oriente. Entretanto, pode simplesmente implicar a ideia da subordinação pré-nicena, sendo o Pai a fonte principal, e o Filho, a secundária.[69] Vimos que Moltmann sugere *a partir do Pai do Filho*. Isso porque o Pai é o Pai apenas em relação ao Filho, na geração eterna do Filho. É como Pai de Jesus Cristo que ele se revela, não como pai universal de toda a criação. Tampouco é Pai do Espírito, porque ele é Pai em relação ao Filho. Então, a processão eterna do Espírito a partir do Pai pressupõe a geração eterna do Filho pelo Pai. Assim, a processão do Espírito ocorre na presença eterna do Filho.[70] Dumitru Staniloae apoia cautelosamente a ideia como algo que vale a pena analisar, embora tema a especulação de Moltmann de que o Espírito receba sua imagem do Filho.[71] A expressão cirílica *a partir do Pai no Filho* me parece expressar a habitação interna mútua dos três, evitando qualquer resíduo de

subordinação, além de nos direcionar para o batismo de Jesus. Evita também o foco no Espírito separado de Cristo, porque recebemos o Espírito *em Cristo*. A preocupação do Ocidente com a relação entre o Filho e o Espírito fica preservada e evita-se a confusão da cláusula *filioque*. Kathryn Tanner argumenta ainda que as relações pericoréticas dos três permite uma solução ao impasse que investiga a cláusula e torna suas diferenças superficiais, afirmando as dimensões positivas de ambos os lados.[72]

Vimos como as diferenças entre o Oriente e o Ocidente em torno da cláusula *filioque* são indícios de diferentes perspectivas sobre a Santa Trindade. No próximo capítulo, examinaremos mais detalhadamente seus desdobramentos.

> Quando dizemos “Pai”, o Filho e o Espírito Santo provêm dele. Quando dizemos “Filho”, o Pai e o Espírito Santo são conhecidos por meio dele. Quando dizemos “Espírito”, o Pai e o Filho são perfeitos nele. O Pai é o Criador, não gerado; o Filho é gerado e não gera; o Espírito Santo procede do Pai e recebe do Filho a pessoa e o ser do Pai.
> (Oração de Pentecostes, Igreja Síria Ortodoxa do Sul da Índia).[73]

> Vinde, ó povos, adoremos a divindade em três Pessoas,
>
> O Filho no Pai com o Espírito Santo. Porque o Pai antes que houvesse tempo gerou o Filho, que é coeterno e está igualmente entronizado, e o Espírito Santo que estava no Pai e foi glorificado com o Filho; um Poder, uma Essência, uma divindade. Ao adorá-los digamos todos: Ó Santo Deus, que pelo Filho fizeste todas as coisas por meio da cooperação do Espírito Santo; Ó Santo Poderoso, por meio de quem temos conhecido o Pai e por meio de quem o Espírito Santo veio ao mundo; Ó Santo Imortal, o Espírito da consolação, que procedes do Pai e repousas no Filho; Ó Santa Trindade, glória a ti...
>
> Porque a ti é devida toda a glória, honra e adoração, ao Pai e ao Filho, e ao Espírito Santo, agora, sempre e pelos séculos dos séculos. Amém...
>
> Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, agora, sempre e pelos séculos dos séculos. Amém.
>
> Ó Rei celestial, Consolador, Espírito da Verdade, que estás em todos os lugares e enches todas as coisas; Tesouro de boas coisas e Doador da vida: Vem e faze tua morada em nós, purifica-nos de toda mácula e salva nossas almas, Ó Bondade.[74]

Termos essenciais

autônomo
consubstancialidade
enipostático
homoousios
monopatrismo
perichorēsis
processão
soteriologia
subordinacionista

Para reflexão

Para os jovens teólogos inteligentes que leem e escrevem blogs na internet: resolvam a controvérsia da cláusula *filioque* de modo que as partes, sem exceção, fiquem satisfeitas.

Sugestão de leitura

Myk Habets, org., *Ecumenical perspectives on the filioque for the twenty-first century* (London: Bloomsbury, 2014).

A. E. Siecienski, *The filioque: history of a doctrinal controversy* (New York: Oxford University Press, 2010).

---

[1] Este capítulo foi originalmente uma palestra proferida no Mid-America Reformed Seminary, em 9 de novembro de 1999. Posteriormente, foi publicada em *MAJT* 13 (2002): 57-69 e é republicada aqui com permissão.

[2] O melhor lugar para começar a análise desse assunto importante, de uma perspectiva que apoie o Oriente, é o excelente artigo de Nick Needham, “The *filioque* clause: East or West?”, *SBET* 15, 2

(1997): 42-62; e de uma perspectiva que apoia o acréscimo da cláusula *filioque* é o texto de Gerald Bray, "The *filioque* clause in history and theology", *TynBul* 34 (1983): 91-144. O artigo de Bray é uma discussão histórica extensa acompanhada de comentários teológicos perspicazes. Para uma coleção valiosa de ensaios da perspectiva ortodoxa, católica romana e protestante, veja Lukas Vischer, org., *Spirit of God, Spirit of Christ: ecumenical reflections on the filioque controversy* (London: SPCK, 1981). Para as obras mais abrangentes e recentes sobre todos os aspectos da questão, veja B. Oberdorfer, *Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), e A. E. Siecienski, *The filioque: history of a doctrinal controversy* (New York: Oxford University Press, 2010).

[3] Veja, porém, R. M. Haugh, *Photius and the Carolingians: the trinitarian controversy* (Belmont: Norland, 1975), p. 160-1, que critica essa explicação e argumenta que ela "entrou inicialmente no Credo Ecumênico no Ocidente latino por um simples método de transposição, e não por qualquer ato de interpolação caprichosa em violação consciente dos decretos ecumênicos". Sergiĭ Bulgakov observa corretamente que a frase era desnecessária, já que o arianismo poderia ter sido refutado prontamente sem ela: "Para rejeitar o arianismo e reconhecer a equivalência da divindade e a consubstancialidade do Filho em relação ao Pai, não há necessidade alguma dessa sub-rogação" (Sergiĭ N. Bulgakov, *Le Paraclet*, tradução para o inglês de Constantin Andronikof [Paris: Aubier, 1946], p. 125).

[4] T. Stylianopoulos; S. M. Heim, orgs., *Spirit of truth: ecumenical perspectives on the Holy Spirit: communion on faith and order*, NCCCUSA October 24-25, 1985 Brookline, Massachusetts (Brookline: Holy Cross Orthodox, 1986), p. 32.

[5] Dietrich Ritschl, "Historical development and the implications of the *filioque* controversy", in: Lukas Vischer, org., *Spirit of God, Spirit of Christ: ecumenical reflections on the* filioque *Controversy* (London: SPCK, 1981), p. 46.

[6] T. Stylianopoulos, "The biblical background of the article on the Holy Spirit in the constantinopolitan creed", in: *Études theologiques: le concile oecuménique* (Chambésy-Genève: Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, 1982), p. 171.

[7] Jaroslav Pelikan, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*, vol. 2: *The Spirit of Eastern Christendom* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), p. 33 [publicado em português por Shedd Publicações sob o título *O espírito do cristianismo oriental 600-1700*].

[8] Robert L. Reymond, *A new systematic theology of the Christian faith* (New York: Nelson, 1998), p. 331s.; Bertrand De Margerie, *The Christian Trinity in history*, tradução para o inglês de Edmund J. Fortman (Petersham: St. Bede's Publications, 1982), p. 169.

[9] Jo 14.26; 15.26; 16.7,13-15; cf. Mt 1.18-20; Mc 1.10; Lc 1.34,35; 3.22; 4.1,14; Rm 1.3,4; 8.11.

[10] Veja Vischer, *Spirit of God, Spirit of Christ*, p. 12-6, para uma avaliação clara e incisiva sobre essas diferenças.

[11] Photios, *On the mystagogy of the Holy Spirit* (s.l.: Studion, 1983); *PG*, 102:280-391.

[12] Agostinho, *On the Trinity*, 15.29 (tradução do autor) [publicado em português por Paulus sob o título *A Trindade*]. Para debates recentes sobre Agostinho e a processão do Espírito, veja Luigi Gioia, *The theological epistemology of Augustine's De Trinitate* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 139-46; Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 263-8.

[13] Ibidem, 15.27.

[14] Ibidem, 15.47.

[15] Ritschl, "*Filioque* controversy", p. 60-1.

[16] Siecienski, *Filioque*, p. 53-69.

[17] Stylianopoulos; Heim, *Spirit of truth*, p. 50.

[18] Timothy Ware, *The Orthodox Church* (London: Penguin Books, 1969), p. 222-3.

[19] Herman Bavinck, *The doctrine of God* (reimpr., Edinburgh: Banner of Truth, 1977), p. 313-7.

[20] Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology*, tradução para o inglês de Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:317-9 [publicado em português por Paulus sob o título *Teologia sistemática*].

[21] Veja as referências a Atanásio a seguir. A proposta de Jürgen Moltmann de que o Espírito procede "a partir do Pai do filho" supõe que se formaria um consenso favorável no Oriente. Veja Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: the doctrine of God* (London: SCM, 1991), p. 185-7 [publicado em português por Vozes sob o título *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*].

[22] John of Damascus, *On the orthodox faith*, 1.4.

[23] Thomas F. Torrance, *The Christian doctrine of God: one being, three persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), p. 187.

[24] Athanasius, *On the decrees of the Synod of Nicaea*, p. 22.

[25] Basil of Caesarea, *On the Holy Spirit*, p. 14 [publicado em português por Paulus como parte do volume *Basílio de Cesareia: Homilia sobre Lucas 12, Homilias sobre a origem dos homens e Tratado sobre o Espírito Santo*].

[26] Ibidem, p. 19.

[27] Ibidem, p. 20.

[28] Ibidem, p. 37.

[29] Ibidem, p. 47.

[30] Ibidem, p. 53.

[31] João Damasceno, *Orthodox faith*, 1.7.

[32] Ibidem, 1.8.

[33] De Margerie, *Christian Trinity*, p. 166, citando Bulgakov, *Le Paraclet*, p. 102.

[34] Jürgen Moltmann, "Theological proposals towards the resolution of the *filioque* Controversy", in: Lukas Vischer, org., *Spirit of God, Spirit of Christ: ecumenical reflections on the* filioque *controversy* (London: SPCK, 1981), p. 165-6.

[35] Colin E. Gunton, "Augustine, the Trinity, and the theological crisis of the West", *SJT* 43, 1 (1990): 33-58.

[36] Fócio diz que "tudo o que não se disse sobre a Trindade plena, onipotente, consubstancial e supersubstancial se diz sobre uma das três pessoas. Não se diz que a processão do Espírito é comum aos três, consequentemente ela deve pertencer a um dos três" (Photios, *Mistagogy*, p. 36).

[37] Athanasius, *Letters to Serapion on the Holy Spirit*, 2.5; *PG*, 26:616.

[38] Ibidem, 1.14; *PG*, 26:566.

[39] Ibidem, 1.14,17,20,31; 3.5; 4.4; *PG*, 26:565-6,572,576-7,601,632-3,641.

[40] Ibidem, 3.1; *PG*, 26:625.

[41]Ibidem, 4.3; *PG*, 26:640-1.

[42] Ibidem, 1.20-1; *PG*, 26:580.

[43] Ibidem, 1.25; *PG*, 26:588.

[44] Ibidem, 1.20; *PG*, 26:580.

[45] Ibidem, 1.20,28,30; *PG*, 26:580,596,600.

[46] Cyril of Alexandria, *Dialogus II de SS. Trinitate*; *PG*, 75:721-3.

[47] Cyril of Alexandria, *Thesaurus* de sancta et consubstantiali trinitate; *PG*, 75:565.

[48] Ibidem; *PG*, 75:577; veja também *PG*, 75:61,95,101-4,333.

[49] Ibidem; *PG*, 75:585.

[50] Ibidem; *PG*, 75:587,589.

[51] Ibidem; *PG*, 75:597.

[52] Ibidem; *PG*, 75:581.

[53] Ibidem; *PG*, 75:577.

[54] Cyril of Alexandria, *Thesaurus*; *PG*, 75:581.

[55] Cyril of Alexandria, *Thesaurus*; *PG*, 75:585.

[56] Barth, *CD*, I/1:546-57.

[57] Moltmann, *Trinity*, p. 178-90.

[58] Pannenberg, *Systematic theology*, 1:319-21.

[59] Bray, "Filioque", p. 139-44.

[60] R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God: the Arian Controversy 318-381* (Edinburgh: T&T Clark, 1988), p. 450-1.

[61] Ware, *Orthodox Church*, p. 230-4; John Meyendorff, *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes* (New York: Fordham University Press, 1979), p. 159-65.

[62] Bray, "Filioque", p. 142-3.

[63] Barth, *CD*, I/1:480.

[64] Veja Robert Letham, *The work of Christ* (Leicester: InterVarsity, 1993), esp. o capítulo 7.

[65] Bulgakov, *Le Paraclet*, p. 93; Boris Bobrinskoy, *The mystery of the Trinity: trinitarian experience and vision in the biblical and Patristic tradition*, tradução para o inglês de Anthony P. Gythiel (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1999), p. 302-3.

[66] Dumitru Staniloae, "The Procession of the Holy Spirit from the Father and his relation to the Son, as the basis for our deification and adoption", in: Lukas Vischer, org., *Spirit of God, Spirit of Christ: ecumenical reflections on the* filioque *controversy* (London: SPCK, 1981), p. 179.

[67] Para o texto oficial, veja Thomas F. Torrance, *Theological dialogue between Orthodox and Reformed Churches*, vol. 2 (Edinburgh: Scottish Academic, 1993), p. 219-32; ou "Agreed statement on the Holy Trinity between the Orthodox Church and the World Alliance of Reformed Churches", Touchstone 5, 1 (1992): 22-3. Para comentários sobre o texto, Thomas F. Torrance, *Trinitarian perspectives: toward doctrinal agreement* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), p. 110-43.

[68] Veja o capítulo 3, n26, sobre Bobrinskoy, *Mystery*, p. 65-72.

[69] Veja a nota 65, na página anterior.

[70] Moltmann, "Proposals", p. 167-9.

[71] Staniloae, "Procession", p. 184-6.

[72] Kathryn Tanner, "Beyond the East/West Divide", in: Myk Habets, org., *Ecumenical perspectives on the filioque for the twenty-first century* (London: Bloomsbury, 2014), p. 198-210.

[73] Moltmann, "Proposals", p. 171, citando N. J. Thomas, *Die syrisch-orthodoxe Kirche der südindischen Thomas-Christen, Geschichte-Kirchenverfassung-Lehre* (Würzburg, 1967), p. 67.

[74] Pentecostes, Culto de vigília, *Service book*, p. 245, 249.

11

ORIENTE E OCIDENTE: CAMINHOS DIVERGENTES

As diferenças em relação à cláusula *filioque* surgiram, conforme vimos, de diferentes análises sobre a Trindade nas igrejas do Oriente e do Ocidente. Com o passar dos séculos, essas diferenças foram se consolidando, principalmente por causa do contato cada vez mais restrito e a suspeita mútua. Em especial, a hegemonia do islamismo no Oriente impôs uma forte barreira ao progresso teológico e estabeleceu um prêmio elevado para a adesão rigorosa à tradição.

Theodore De Régnon, conforme se alega, defendeu a existência de uma distinção importante entre o trinitarismo oriental e ocidental, uma posição que foi objeto de crítica em décadas recentes, capitaneada por M. R. Barnes.[1] Na verdade, a ideia principal de De Régnon consistiu em uma distinção temporal entre o que ele chamava de trinitarismo patrístico e trinitarismo escolástico, as duas categorias abrangendo gregos e latinos. Os que se deixaram influenciar pelo paradigma do Oriente e do Ocidente o desenvolveram muito mais do que De Régnon o fizera. Até que ponto essa distinção é válida? Segundo Ayres, ela não se aplica ao século 4; Ayres também enfatiza a continuidade entre Agostinho e os capadócios, com a qual concordamos anteriormente.[2] A questão aqui diz respeito aos séculos posteriores. Richard Cross admite que há um caso evidente de distinção. O

Oriente aceita que a essência divina é um universal partilhado, ao passo que o Ocidente, de modo geral, não partilha dessa ideia. Nesse caso, deve-se entender um universal como "um elemento singular (numérico) que pode ser propriedade de mais de uma substância".[3] Depois de uma extensa discussão e análise, ele conclui que "não está claro se as perspectivas com que o Oriente analisa a relacionalidade das pessoas divinas são rigorosamente diferentes daquelas defendidas pelos teólogos ocidentais".[4]

Essas questões podem ser debatidas por teólogos, mas a prova definitiva em relação à igreja oriental é a liturgia, que mais do que qualquer coisa está no âmago da fé e da prática ortodoxas. Os textos dos teólogos são considerados simples *theologoumena*, isto é, opiniões teológicas. Em contraste com o Ocidente, para o qual a originalidade diz respeito a algo novo, no Oriente originalidade significa fidelidade aos originais.[5] A liturgia oriental — seja a de São Basílio, ou a de São Crisóstomo — contrasta com seus correspondentes ocidentais. Há uma profusão de trinitarismo; abundam as orações e as doxologias, repletas de um reconhecimento reiterado das três pessoas em união indivisível. A adoração e a teologia são inseparáveis; a liturgia é o âmago de sua fé. Em contraste com isso temos a bem conhecida separação da Trindade da doutrina de Deus na teologia ocidental, que é praticamente relegada a um apêndice. Phan concorda que a diferença é bastante evidente nos "manuais neoescolásticos que foram amplamente usados nos seminários católicos romanos anteriores ao Concílio Vaticano II (1962-1965), nos quais Deus era dividido em duas partes, *De Deo uno* e *De Deo trino*".[6] Embora para os cristãos orientais a adoração trinitária seja axiomática, para a imensa maioria dos protestantes a transcendência é pouco mais do que um enigma matemático obscuro.

Além disso, a alegação de que o Oriente e o Ocidente divergiam entre si não era nova para De Régnon. Essa alegação de divergência tinha se estabelecido firmemente havia mais de um milênio graças a Fócio, patriarca de Constantinopla. Em seu tratado sobre o Espírito Santo, ele denunciou

Agostinho e seus seguidores latinos por obscurecerem, à semelhança dos modalistas, as distinções entre o Pai e o Filho. Desdobramentos posteriores surgidos com Gregório Palamas, particularmente a distinção entre a essência e as energias de Deus, não foram partilhados no Ocidente. A teologia apofática oriental difere radicalmente de seu correspondente ocidental, já que tem em sua raiz a negação do pensamento racional e um exercício de oração e de contemplação mística, em vez de uma postulação cognitiva das qualidades de Deus que diferem daquelas da humanidade. Além disso, os católicos romanos ou protestantes convertidos à ortodoxia — antes do cisma — tinham de renunciar, entre outras coisas, à cláusula *filioque*. Juntas, essas características indicam que o Oriente e o Ocidente não veem a Trindade da mesma forma e que as diferenças foram objeto de discordância importante, afetando a adoração, o pensamento, a vida e as relações eclesiásticas. A divisão em torno da *filioque* não é algo secundário e lança luz sobre as diferentes perspectivas de salvação.

Certamente, essa distinção pode ser representada de modo exagerado. O Ocidente sempre enfatizou a simplicidade de Deus — de forma muito contundente com Tomás de Aquino —, mas os capadócios também a sustentaram. Agostinho pode ter proposto ilustrações psicológicas para ajudar a compreender aspectos da Trindade — enquanto Gregório de Nazianzo exclui tentativas de busca de analogias criadas —, mas seu propósito foi o de afirmar sua concordância com o acordo trinitário alcançado no Oriente, e se distanciar-se dele. Tanto o Oriente quanto o Ocidente subscreveram o acordo clássico de Constantinopla I. Há motivos para otimismo; as áreas de concordância são bem mais amplas. Além disso, tem havido acordos em anos recentes. Talvez seja melhor falar de perspectivas distintas.[7] Neste capítulo, analisaremos brevemente alguns representantes latinos e gregos proeminentes.

Três representantes ocidentais

Anselmo de Cantuária (1033-1109)

Arcebispo de Cantuária a partir de 1093, Anselmo escreve *De fide trinitatis et de incarnatione verbi* (“A fé na Trindade e a encarnação da Palavra”) depois de ser erroneamente acusado pelo monge Roscelin de ensinar que as três pessoas eram três “coisas” ou que o Pai e o Espírito Santo se encarnaram no Filho.[8] Ele termina a versão final em 1094. Nela, Anselmo demonstra em seu estilo singular que nem o Pai nem o Espírito poderiam ter se encarnado. Ele insiste na distinção fundamental entre o ser de Deus e as relações das três pessoas. Ele indaga: “Como poderá alguém cuja mente é tão obscurecida para distinguir entre seu cavalo e a cor dele distinguir entre o Deus único e suas diversas relações?”[9]. Em cada pessoa existe aquilo que é comum a todas as três e que é próprio de uma pessoa. O que é comum é ser Deus. Contudo, os nomes pessoais *Pai* e *Filho* são afirmados em oposição um ao outro. Portanto, as relações do Pai e do Filho são duas coisas, embora sua substância seja uma só.[10] Há uma relação em Deus no que diz respeito a diferenças entre as pessoas.[11] Anselmo prova que as relações são plenamente compatíveis com a igualdade das pessoas. Ele atua no âmbito da tradição legada por Agostinho à Igreja Ocidental.

Anselmo, então, introduz em sua prova o argumento de que convinha ao Filho encarnar-se e que isso não era possível às outras duas pessoas. Se o Espírito Santo tivesse se encarnado, ele teria sido filho de um ser humano. Assim, haveria dois filhos na Trindade. Um deles seria Filho de Deus, o outro o filho de um ser humano. Os dois seriam desiguais.[12] Além disso, se o Pai tivesse assumido uma natureza humana na união com sua pessoa, não apenas teríamos novamente uma pluralidade de filhos, mas tanto o Pai quanto o Filho seriam netos. O Pai seria neto dos pais da virgem, enquanto o Filho seria neto da virgem. Então, “visto que é impossível que haja uma ínfima inadequação em Deus, nenhuma pessoa divina, que não seja o Filho, poderia ter se encarnado”.[13] Além disso, convinha que o Filho se encarnasse, uma vez que cabe a ele interceder em favor da raça humana.

Nossa mente compreende que é mais adequado ao Filho suplicar ao Pai, embora isso seja feito não por sua autoridade divina, mas por sua humanidade à sua divindade.[14] Logo, nenhuma das três pessoas de Deus "se esvaziou e tomou a forma de servo" mais apropriadamente do que o Filho.[15]

Existe também uma conformidade entre a pessoa do Filho e a humanidade assumida na união na encarnação. Em Cristo, o ser divino não é um indivíduo e o ser humano, outro, porque o mesmo ser que é humano também é divino. A Palavra assumiu uma natureza humana, não uma pessoa humana.[16] Consequentemente, a Palavra e o homem assumido têm o mesmo conjunto de propriedades distintas.[17]

Desse modo, as três pessoas são eternamente distintas. "O Pai jamais é idêntico ao Filho, e aquele que procede jamais é idêntico àquele de quem procede. Antes, o Pai é sempre diferente do Filho, e aquele que procede é sempre diferente daquele de quem procede [...] Portanto, quando Deus é gerado de Deus ou quando Deus procede de Deus, a substância não pode perder sua singularidade, tampouco as relações, sua pluralidade".[18] Em vista desse argumento, é impressionante que os estudiosos acusem Anselmo de modalismo (sem documentação alguma para sustentar isso), quando ele foi efetivamente acusado pelo ardiloso monge Roscelino de triteísmo!".[19]

Anselmo escreve seu tratado sobre a processão do Espírito Santo (*De processione Spiritu sancto contra Graecos*) a pedido do papa Urbano, dirigindo-se aos gregos em defesa da cláusula *filioque.* Trata-se de um documento escolástico, de argumentação criteriosa, porém, segundo Evans, menos tenso do que o outro, pois o ensinamento de Anselmo não está em dúvida aqui. Sem dúvida, é uma defesa abrangente da cláusula debatida, por isso não repetiremos todos os seus pontos. Para o nosso propósito, Anselmo introduz uma defesa importante de como as relações das pessoas são compatíveis com sua plena igualdade. A geração do Filho, sua existência a partir do Pai, significa que ele seja inferior ao Pai? Como pode uma coisa

existir a partir de outra sem que a outra, a partir da qual deve de algum modo sua existência, exista de “maneira mais essencial e preciosa”, e sem que a coisa que existe de algum modo a partir dessa outra exista de forma inferior e como algo secundário? A resposta de Anselmo aqui é que a situação é muito diferente de outros casos. Não podemos e não devemos julgar a geração e a processão divinas segundo a semelhança da criação. Em Deus, “aquilo que foi gerado e que procede não é outra coisa senão aquilo do qual procede ou é gerado”. Uma vez que Deus não é superior nem inferior a ele mesmo, no caso das três pessoas não há nada que seja superior ou inferior, “e nenhum delas é o que é nem mais nem menos do que o outro, embora seja verdade que Deus existe a partir de Deus pela processão e pela geração”.[20] Contudo, um se distingue do outro. Somente o Pai existe a partir de nenhum outro e é a partir dele que os outros dois existem. O Espírito Santo existe a partir dos outros dois e a partir dele não existe ninguém. Somente o Filho existe a partir de um outro e a partir dele outro também existe. É comum aos três que cada um esteja em relação com os outros dois. “Desse modo, cada uma [das três pessoas] tem propriedades características próprias”.[21] Isso não as impede de ser perfeitamente Deus, porque Deus existe a partir de Deus pela geração, e Deus existe a partir de Deus pela processão. Posto que nada existe que seja externo a Deus, quando Deus é gerado de Deus ou quando Deus procede de Deus, aquele que procede ou é gerado não está fora de Deus, mas permanece nele.[22] Uma vez que Deus não tem partes, sendo completo independentemente do que for, a conclusão inevitável é que o Pai é totalmente Deus, o Filho é totalmente Deus, e o Espírito Santo é totalmente Deus — e são eles um único e mesmo Deus. Se Deus existe a partir de Deus, Deus está em Deus e há apenas um Deus.[23] Contudo, aquele que existe de outro não pode ser um e o mesmo que o outro a partir de quem existe, portanto as três pessoas preservam uma pluralidade.

Evans conclui que Anselmo escreve de forma direta e limitada em seu escopo. Não encontramos nenhum deslumbramento em sua apreciação da Trindade. Sua lógica é rigorosa e sua argumentação implacável. Entretanto, seus argumentos são originais e ele apresenta a discussão de forma significativa.[24] Embora verdadeira à primeira vista, a avaliação de Evans merece ressalvas, uma vez que Anselmo, aqui, como em outros lugares, é guiado por seu princípio *fides quaerens intellectum* ("a fé em busca de compreensão"), estabelecendo sua obra no contexto da oração e da disciplina monástica. Ele pressupõe a fé e a piedade, e sua lógica flui desses dois elementos. Com base em um fundamento totalmente agostiniano,[25] Anselmo faz uma defesa sólida e bem elaborada das distinções entre as três pessoas.

Ricardo de São Vítor (m. 1173)

De origem escocesa, Ricardo ingressou na abadia de São Vítor, em Paris, tornando-se mais tarde seu prior. Seu tratado *De trinitate* (*A Trindade*) é, assim como o de Anselmo, totalmente racionalista.[26] Seu objetivo consiste em revelar a doutrina da Trindade "claramente a partir da razão".[27] Segundo Ricardo de São Vítor, a razão nos ajuda mais do que os pais. Van Nieuwenhove, porém, diz que Ricardo está simplesmente seguindo na esteira do princípio da *fides quaerens intellectum* de Anselmo, em busca de um argumento com fundamentação racional daquilo em que já se crê com base na revelação.[28] Assim como Agostinho, Ricardo começa com a essência única, porque "em primeiro lugar, parece que devemos indagar se há uma verdadeira pluralidade nessa divindade verdadeira e simples".[29] Ele pressupõe que a unicidade de Deus e a tríade sejam algo a ser provado pela razão. Tanto nessa premissa como em sua argumentação em geral, Ricardo revela a influência de Agostinho. Ele desenvolve o ensino de Agostinho de que o Espírito Santo é o elo de amor entre o Pai e o Filho, bem como suas analogias trinitárias em que compara a Trindade à ilustração do amante, do

amado e do amor. Nesse sentido, Ricardo partilha do problema que afetava Agostinho e que suscitou a questão do *status* do Espírito Santo e da realidade das três pessoas.

Seu argumento

Onde há suprema bondade, há amor, porque nada é superior ao amor (caridade), insiste Ricardo. Por definição, o amor é direcionado a outra pessoa. Assim, o amor (ou caridade) não pode existir se não houver uma pluralidade de pessoas. O amor supremo não é direcionado para a criação, uma vez que a pessoa criada não é digna do amor supremo. Portanto, "para que a caridade seja suprema e supremamente perfeita, é preciso que seja tão grande que nada maior possa existir e que seja de tal ordem que nada melhor exista".[30] A linguagem do famoso argumento ontológico de Anselmo fica evidente. Ricardo prossegue argumentando que, para a plenitude da caridade existir em Deus, é necessário que uma pessoa divina esteja relacionada à outra pessoa igualmente digna que, por essa razão, também é divina.

> Certamente apenas Deus é supremamente bom. Então, só Deus deve ser amado de modo supremo. Uma pessoa divina não poderia demonstrar amor supremo por outra a que faltasse a divindade. No entanto, a plenitude da divindade não poderia existir sem a plenitude da bondade. A plenitude da bondade, porém, não poderia existir sem a plenitude da caridade, tampouco a plenitude da caridade poderia existir sem uma pluralidade de pessoas divinas.[31]

Um argumento da plenitude da felicidade demonstra a mesma conclusão.[32] Esse amor deve ser mútuo. Quem ama deseja muito ser amado por aquele que é muito amado. Desse modo, para que haja felicidade verdadeira e suprema, é preciso que o amor seja mútuo, que haja quem dê e quem retribua o amor. É necessário que haja uma pluralidade de pessoas para essa plenitude de felicidade. Porquanto a felicidade suprema é divina em si mesma, não pode faltar a uma divindade verdadeira uma pluralidade

de pessoas.[33] Conclusões semelhantes acompanham a análise da glória divina.[34] Além disso, é preciso que as pessoas divinas existam eternamente e que uma pessoa eterna tenha uma pessoa coeterna — é impossível que as pessoas divinas não sejam coeternas.[35] A verdadeira felicidade não pode existir sem uma imutabilidade verdadeira, tampouco a última sem a eternidade. Portanto, é imprescindível que haja uma coeternidade de pessoas.

Além do mais, a verdadeira caridade exige igualdade de pessoas. Cada uma delas deve dar e retornar o amor supremo, e isso significa igual poder, sabedoria, bondade etc.[36] Significa também que cada uma possui a mesma e única substância em comum, com unidade substancial nessa pluralidade de pessoas e uma pluralidade pessoal nessa unidade de substância.[37] Ao passo que na natureza humana existe unidade de pessoa e pluralidade de substância (corpo e alma), na natureza divina há unidade de substância e pluralidade de pessoas.[38] Na natureza divina, há plena semelhança e suprema igualdade, ao passo que há muita dessemelhança e desigualdade na natureza humana.[39]

Assim, a perfeição da caridade requer uma Trindade de pessoas — Trindade verdadeira em unidade verdadeira, e unidade verdadeira em Trindade verdadeira.[40] Para que a caridade seja verdadeira, ela requer uma pluralidade de pessoas; para que a caridade seja aperfeiçoada, ela requer uma Trindade de pessoas.[41] Pois o amor, para que seja partilhado, requer ao menos três pessoas. Se houvesse duas pessoas apenas, a caridade não seria partilhada.[42] A sabedoria e o poder podem habitar em um único coração, mas o amor exige mais de um coração.[43] A plenitude de felicidade não consegue subsistir sem um par de pessoas.[44] Todavia, o nível supremo da generosidade não existiria se estivesse faltando uma terceira pessoa, porque não haveria ninguém com quem um dos dois pudesse partilhar seu contentamento. Portanto, a consumação da bondade verdadeira e suprema não pode subsistir sem a completude da Trindade.[45]

Consequentemente, um vislumbre da Trindade pode ser identificado no amor partilhado — não em qualquer amor partilhado, mas no partilhamento do amor supremo — que uma criatura jamais poderia merecer do Criador.[46] O amor harmônico e consocial não se manifesta de modo algum em indivíduos isolados.[47]

Há uma igualdade suprema nessa Trindade que é indispensável para que todos sejam igualmente perfeitos.[48] Nesse ser supremamente simples só pode haver uma onipotência, apenas uma essência.[49] Nessa Trindade, esse ser supremo e simples que pertence a uma pessoa pertence também a cada uma delas.[50] Assim, qualquer pessoa dessa Trindade não será algo maior ou superior na Trindade do que uma das outras pessoas, visto que a única e mesma substância está simultaneamente em cada uma. Duas pessoas não serão maiores do que a outra, tampouco as três juntas serão maiores do que duas juntas ou que apenas uma delas.[51]

Van Nieuwenhove ressalta que Ricardo argumenta, com base na etimologia de *exsistere* ("existir"), que as pessoas só podem ser distinguidas em relação à sua origem, de uma pessoa na Trindade que não tem origem em outra. Ele conclui que o Pai é a origem das pessoas, legando-lhes aquilo que as torna distintas — "portanto, as pessoas divinas partilham da substância divina única de maneira própria".[52] O Pai concede amor; o Filho recebe e concede amor, enquanto o Espírito recebe amor.[53]

Avaliação

O argumento da pluralidade de pessoas de Ricardo é forte, mas ele não consegue explicar de maneira convincente por que deveria haver apenas três pessoas, e não quatro ou mais. Se o amor supremo é um amor partilhado, por que seria limitado a três pessoas apenas? Além disso, as três pessoas devem ser provadas pela razão. Ele não demonstra interesse algum por um ponto de partida bíblico no qual as três pessoas são apresentadas pela revelação. A impressão que ele passa é que a Trindade é logicamente

necessária, algo a ser provado por um processo da razão humana. Em que medida isso é verdadeiro em relação ao ensino bíblico sobre a Trindade? Além disso, as reflexões de Ricardo sobre a origem das relações hipostáticas no Pai tendem a sugerir elementos de subordinação, sobretudo no que diz respeito ao Espírito Santo. Conforme observamos, esse é um problema que foi legado por Agostinho.

Em contrapartida, essa abordagem tem o grande mérito de solapar a crença em uma divindade unitária ao demonstrar que esse ser deve ser muito menos perfeito, visto que não será capaz de amar. Não pode haver base para a personalidade em uma mônada, tampouco em qualquer fundamento ontológico do amor humano. Em vez disso, a divindade é reduzida a poder e vontade — tal ser é supremo simplesmente porque é capaz de impor sua vontade sobre todos os demais seres. Isso leva, no plano humano, a uma filosofia do tipo "o poder justifica" e à tirania monolítica. Na situação religiosa, política e militar do início do terceiro milênio, o argumento de Ricardo — devidamente modificado e contextualizado — oferece à igreja uma apologética impactante e uma ferramenta missionária na medida em que enfrenta o desafio do islamismo.[54]

Tomás de Aquino (1225-1274)

Segundo Brian Davies, para Tomás "o âmago do ensino cristão é a doutrina da Trindade".[55] Gilles Emery concorda.[56] Ela é necessária para uma visão correta da Criação, porque exclui toda ideia de necessidade (de que Deus precisava do mundo), e também para uma visão correta da salvação.[57] Isso é possível, mas como se observa com frequência, Tomás de Aquino separa radicalmente a discussão sobre a Trindade da discussão sobre a existência, o ser e os atributos de Deus. Ele recorre consideravelmente a Aristóteles, embora, conforme diz Emery, não seja de modo algum a principal fonte de Tomás.[58] "Ele estrutura sua posição sobre a Trindade em torno de princípios aristotélicos; começa as discussões teológicas com Aristóteles [...]; elabora

teses teológicas fundamentais com a ajuda de Aristóteles [...] responde às objeções recorrendo a Aristóteles e interpreta os temas aristotélicos de modo a se adaptarem ao seu discurso teológico".[59] De acordo com a conclusão de Emery, isso fortalece e dá coerência ao trinitarismo de Tomás de Aquino. Além do mais, "ele nunca usa Aristóteles como mero expediente. Ao contrário, ele adota conceitos aristotélicos por causa do seu valor de verdade e os assimila (com alguns ajustes ou complementos) ao discurso cristão".[60] Anselm Min diz que "nenhuma teologia trinitária teve tanta influência sobre a teologia católica quanto a de São Tomás de Aquino; contudo, nunca houve uma teologia trinitária tão difícil de entender".[61]

Trindade, razão e revelação

Em forte contraste com Ricardo de São Vítor, Tomás defende que é impossível alcançar o conhecimento da Trindade pela razão natural. Pela razão podemos alcançar o conhecimento da unidade da essência divina, mas não a distinção de pessoas. As tentativas de provar a Trindade pela razão natural na verdade arruínam a fé. O objeto da fé são realidades invisíveis que estão além da razão humana. Não bastasse disso, a argumentação frágil leva os descrentes a ridicularizá-la. Em contraste, a autoridade do que cremos está nas Escrituras Sagradas. Todavia, ainda podemos usar a razão para provar que Deus é um e confirmar a Trindade depois de termos crido nela pela fé.[62] Assim, "embora a doutrina da Trindade não possa ser demonstrada racionalmente, ela ainda pode ser discutida racionalmente".[63] Pode-se expor a doutrina e responder às objeções a ela.[64] De acordo com G. E. M. Anscombe e P. T. Geach, a razão não pode demonstrar de forma claramente irrefutável as distinções pessoais.[65] Deus é inerente e absolutamente um mistério, que vai além da nossa compreensão, e isso se aplica não apenas à Trindade, mas a tudo que envolve Deus. "Tomás de Aquino reconhece que a filosofia nos leva até aí, não mais do que isso".[66] Nesse sentido, ele estabelece limites conscientes ao extenso racionalismo

que vimos em Anselmo de Cantuária e Ricardo de São Vítor.[67] Emery diz que "essa descrição de não demonstrabilidade e de aceitação fiel da Trindade pode ser associada à lógica aristotélica, na qual a proposição estabelecida por uma ciência mais elevada é recebida como um 'dado' (*supposito*) por uma ciência inferior que não pode prová-la: a ciência inferior 'pressupõe' essa proposição como fundamento para suas próprias explicações".[68]

Esses parâmetros, porém, indicam a separação que Tomás faz entre *De Deo uno* de *De Deo trino*, pois a forma que nos aproximamos desses dois elementos é significativamente distinta. Em sua *Summa contra gentiles*, ele analisa exaustivamente essência e existência, a natureza e os atributos do Deus único na parte 1, enquanto reserva a análise da Trindade e das relações das pessoas para a seção final, parte 4. A separação é menos radical em sua *Summa theologica*, mas ainda assim existe. Ele discorre sobre o Deus único em 1a.2-26, mas somente em 1a.27 é que se volta para a Trindade. Conforme diz Emery, "ele explica que, na ordem dos nossos conceitos, o *commune* precede o *proprium*: o conhecimento da essência divina precede o conhecimento das propriedades das pessoas".[69]

Sua análise na Summa theologica

Aqui resumiremos as características mais evidentes da análise de Tomás de Aquino antes de avaliar seu ensino.

Processão. Uma vez que Deus está acima de todas as criaturas, devemos entender o que se diz a seu respeito como algo que se diz das criaturas mais elevadas, reconhecendo que mesmo elas se acham muito aquém da verdade sobre ele. Portanto, deve-se entender a processão não em termos físicos, mas como uma emanação inteligente, como uma palavra que procede de um falante, mas permanece nele.[70] A Palavra procede da mesma natureza, porquanto em Deus o entendimento e a existência são a mesma coisa por causa de sua singularidade absoluta.[71] A Palavra recebe sua existência

divina quando procede, mas não como se fosse algo distinto da natureza divina. Com a Palavra e o Espírito Santo, “tudo o que existe em Deus, é Deus”, sendo a natureza divina comunicada por toda processão interna.[72] Há uma distinção entre a processão de amor em Deus (o Espírito) e a da Palavra; desse modo, e a última é geração, a primeira é espiração.[73] Aqui o modelo da Palavra, da vontade ou do amor vem da leitura que Tomás de Aquino faz de João 1 influenciada por Agostinho.[74] Em sentido amplo, as *processões* se referem às relações existentes com o Pai sustentadas pelo Filho e pelo Espírito, mas em um sentido restrito e particular o termo se refere à relação do Espírito com o Pai e com o Filho. Em ambos os sentidos, *processão* indica as ações imanentes no interior da Trindade, em contraste com o arianismo e o sabelianismo.[75] Van Nieuwenhove observa que Tomás tem uma apresentação mais dinâmica do que aquela que normalmente se observa na teologia medieval, visto que ele se concentra nas processões — da Palavra e do amor — e não nas três pessoas. Isso implica em movimento e estabelece claramente que há uma diferença real entre as três pessoas.[76]

Relações. Seguindo Agostinho, as relações em Deus são reais, e não acidentais.[77] Elas se referem ao que é relativamente oposto, indicando uma distinção real, sem respeito algum pela essência.[78] Existem apenas quatro relações reais: paternidade, filiação, espiração e processão.[79]

Pessoas. Tomás segue a definição genérica de Boécio de *pessoa* como “substância individual de natureza racional”. Entrando, já que no ocidente latino *substantia* é ambíguo e pode se referir tanto a *hypostasis* ou a *ousia* do grego, Tomás de Aquino prefere usar o termo *subsistentia* (“subsistência”), significando “aquilo que existe em si mesmo e não em outro”.[80] A palavra *persona* (“pessoa”) é apropriada para Deus, pois se refere ao que é perfeito em toda a natureza (um indivíduo subsistente de uma natureza racional), mas que é aplicado a Deus de modo diferente ao que é aplicado às criaturas, dado que sua essência é perfeita. Temos de usar palavras de fora da Bíblia, uma vez que “a urgência no combate aos hereges

tornou imprescindível encontrar novas palavras para expressar a antiga fé em Deus". O que importa é seguir "o sentido da Escritura".[81] Quando falamos de uma pessoa humana, temos em mente um indivíduo em particular, distinto dos demais. Com Deus, porém, a distinção ocorre apenas pela relação de origem, e relação não é acidente (como no caso do ser humano), mas a própria essência divina. Portanto, "uma pessoa divina consiste em uma relação de subsistência" na natureza divina.[82] Tomás identifica aqui as pessoas divinas com as relações, o que parece fragilizar seu argumento de que se tratam de pessoas reais — uma questão que analisaremos a seguir. Ele afirma na sequência que há três pessoas em Deus.[83] Não há triplicidade em Deus, o que denota desigualdade, e sim Trindade, o que implica em unidade de ordem e de essência.[84] Não devemos compreender o número aqui no sentido em que é aplicado às criaturas terrenas, já que um homem é simplesmente parte de uma sequência de dois homens, e dois, de três, e "isso não se aplica a Deus, porque o Pai é de mesma magnitude da Trindade toda".[85] Tomás está dizendo que as pessoas da Trindade não são membros sequenciais de uma classe como os indivíduos humanos, pois a divindade não pode ser exemplificada por membros individuais de uma classe. Ele se opõe aqui a uma forma de "triteísmo, segundo a qual o Pai, Filho e Espírito são três indivíduos que partilham uma natureza no sentido em que Pedro, Paulo e João são três indivíduos que partilham uma natureza (humana)".[86] É preciso que evitemos o erro de Ário e de termos como *separação* e *divisão*, afastando-nos ao mesmo tempo do sabelianismo ao evitar palavras como *confusão* e *singularidade*. Assim, o Filho é outro que não o Pai, porque é outra pessoa, mas ele não é outro, uma vez que é de mesma essência.[87]

Noções. Uma vez que cada pessoa se relaciona com as outras duas, se as relações se aplicassem da mesma maneira a ambas, haveria confusão, pois o Filho e o Espírito estariam relacionados ao Pai da mesma maneira. Essas duas relações distintas são indicadas pelos termos *propriedades* e *noções.*

Há cinco noções em Deus — inascibilidade (o que não é nascido), paternidade, filiação, espiração comum e processão. Dessas noções, a primeira não é uma relação de tipo algum. A essência e as pessoas são reais, mas as noções são simplesmente ideias que informam as pessoas. Ideias contrárias a elas são compatíveis com a fé correta, contanto que não se "sustente nada em desacordo com a fé".[88]

O Pai. O Pai é o *princípio* da Trindade. A palavra significa apenas "aquele de quem outro procede". O *princípio* deve ser distinguido da *causa*. É inadequado falar do Pai como causa, porque isso significaria diversidade de substância, e as outras duas pessoas seriam dependentes. Nenhum desses problemas existe com o termo *princípio*. Embora atribuamos certa autoridade ao Pai por seu princípio do ser, "não atribuímos nenhum tipo de sujeição ou inferioridade ao Filho ou ao Espírito Santo, para evitar ocasião de erro", pois a palavra *princípio* "não significa prioridade, e sim, origem".[89] O Pai não é a causa do Filho ou do Espírito.[90] Aqui, Tomás de Aquino nega que o Filho e o Espírito sejam subordinados ao Pai ou dependentes dele para sua existência. A processão não possui por implicação nem envolve dependência ou subordinação. Tomás prossegue dizendo que o Pai é apropriadamente chamado assim, uma vez que a paternidade o distingue das duas outras pessoas.[91] Ele também se caracteriza pela espiração comum, e pela inascibilidade (não geração), já que, como princípio dos outros, não procede de ninguém.[92]

O Filho. O Filho, ou Palavra (porque este é seu nome apropriado), é completamente idêntico a Deus.[93] Ele é a imagem de Deus, o que se pode dizer apropriadamente do Filho, mas não do Espírito Santo, conforme sustentava o Oriente.[94]

O Espírito Santo. O Espírito procede do Filho e do Pai. Os gregos reconhecem que a processão do Espírito tem ligação com o Filho. Embora não apareça explicitamente nas Escrituras, "nós o identificamos no sentido das Escrituras". É uma regra das Escrituras que tudo aquilo que se aplica ao

Pai, aplica-se também ao Filho, exceto o que se aplica às relações opostas. Os nestorianos introduziram o erro de que o Espírito não procede do Filho. Pode-se dizer de maneira correta, conforme fazem alguns do Oriente, que ele procede do Pai por intermédio do Filho. O Pai e o Filho são um princípio do Espírito Santo, dado que não há nenhuma oposição relativa entre eles como princípio do Espírito Santo — aqui ele segue e cita Agostinho.[95] *Amor* é o nome apropriado do Espírito (seguindo Agostinho), portanto ele é o elo de amor entre o Pai e o Filho. Ele é o amor do Pai pelo Filho.[96] O nome do Espírito também é *dom*, pois ele é concedido e é o dom. Antes de se dar um dom, ele pertence apenas ao doador, mas, quando é concedido, passa a pertencer àquele a quem é doado. Assim sendo, o Espírito é "o dom que Deus dá", mas quando é concedido, ele é "um dom concedido ao homem".[97]

As pessoas em relação à essência. A essência é a mesma nas pessoas devido à simplicidade divina, contudo as pessoas são realmente distintas umas das outras. A essência divina é a forma das três pessoas, pois elas são múltiplas, embora a essência não o seja. Assim, as três pessoas são de uma essência. Desse modo, os nomes que denotam a essência de Deus (*Deus*) podem ser aplicados às pessoas, bem como à essência.[98] De outra forma, os nomes abstratos (*essência*) não podem representar as pessoas. A essência não gera a essência, mas o Pai gera o Filho. *Deus* significa a essência divina naquele que a possui, mas o termo *essência* não pode representar a pessoa porque significa a essência de forma abstrata.[99] Embora não se possa recorrer a adjetivos para qualificar a essência, isso é possível aos substantivos devido à identidade real da essência e da pessoa. A essência divina é efetivamente a mesma em uma pessoa, e também nas três pessoas conjuntamente.[100] Portanto, os atributos essenciais (poder, sabedoria etc.) podem ser apropriados por cada uma das três pessoas.[101]

Pessoas comparadas às relações ou propriedades. As propriedades e as pessoas são as mesmas, embora difiram em conceito. No entanto, há

diferenças de opiniões nesse aspecto. É importante reconhecer não apenas a unidade da essência, mas também as distinções entre as pessoas. Elas correspondem em essência, mas se distinguem pelas relações. Uma vez que a essência não está dividida, o que as distingue são os princípios de distinção — a paternidade do Pai, a filiação do Filho. Por isso, é melhor dizer que elas se distinguem pelas relações (Pai-Filho) do que pela origem (gerador-gerado). Elas não se distinguem pelo ser nem por algo absoluto (essência), mas por algo relativo — portanto, basta a *relação* para que se distingam.[102]

As pessoas em referência aos atos nocionais. Os atos nocionais (paternidade, filiação, espiração, processão) diferem das pessoas unicamente por seu modo de significação e, na realidade, são os mesmos. Por exemplo, o Pai gerou o Filho pela natureza, não pela vontade, exceto que há unidade da vontade divina na eternidade (a vontade de concomitância).[103]

Igualdade das pessoas. As três pessoas são iguais porque são de mesma essência.[104] Então, o Filho é coeterno com o Pai, e assim "a geração do Filho não está [...] no tempo, mas na eternidade". É melhor dizer como Gregório e Agostinho que "ele sempre foi nascido", e não como Orígenes: "ele está sempre nascendo".[105] Há uma ordem da natureza em Deus, mas sem prioridade,[106] no que diz respeito às pessoas. Essa ordem é compatível com a igualdade, porque o Filho é igual ao Pai em grandeza. "Porque o Pai e o Filho têm a mesma essência [...] que existe no Pai pela relação de doador e, no Filho, pela relação de recebedor".[107] As missões (o envio do Filho e do Espírito na história) significam, em Deus, apenas processão de origem, que está de acordo com a igualdade, e não com a inferioridade.[108] Missão e doação dizem respeito ao que é temporal; geração e espiração, ao que é eterno.[109]

Resumo

Tomás de Aquino dedica atenção considerável às pessoas e às suas relações. Para Emery, isso é central em sua doutrina.[110] Essa ênfase fica mais claramente expressa fora da *Summa theologica*. A ameaça islâmica é real no século 13, e o desafio dos intérpretes árabes de Aristóteles gera indagações fundamentais aos apologistas cristãos. Contudo, Tomás retarda significativamente a discussão da Trindade — uma característica muito importante na avaliação de LaCugna[111] — e aceita e segue o que Agostinho prioriza. As pessoas, porém, são evidentemente relacionais, e suas relações são reais; elas pertencem à natureza de Deus. Conforme diz Christopher Hughes, as relações constituem e também distinguem as *hypostases* divinas. Portanto, Tomás "quer dizer que *ser o Pai do Filho* é algo real no Pai, e que *ser o Filho do Pai* é algo real no Filho", e "conclui que *ser o Pai do Filho* é apenas o Pai em si mesmo; de igual modo, *ser o Filho do Pai* é apenas o Filho em si mesmo". Em seguida, Hughes argumenta que, para Tomás de Aquino, essas relações são algo real em Deus, e não apenas algo consoante nossa maneira de pensar a respeito delas.[112] Emery indica que as processões trinitárias imanentes — a comunicação pessoal da plenitude da divindade do Pai para o Filho e também para o Espírito — são para Tomás a base de toda ação divina, incluindo a Criação.[113] Ele acrescenta em outro trecho que "a doutrina da relação subsistente, que revela as pessoas e sua pluralidade, é o cerne da teologia trinitária especulativa de Tomás de Aquino".[114]

Para alguns teólogos, como John Frame, Tomás está muito próximo do modalismo.[115] No entanto, Tomás está preocupado com os erros de Sabélio tanto quanto com os de Ário e insiste que as pessoas da Trindade são distintas em um sentido real. O Filho é outro que não o Pai, uma vez que é outra pessoa e outra *hypostasis*, embora não esteja alheio ao Pai, pois são de mesma essência.[116] A sugestão de Frame, seguindo a perspectiva de Alvin Plantinga, de que Tomás de Aquino vê as pessoas meramente como noções da nossa mente não corresponde às evidências.[117] Plantinga, com sua forte predileção por uma Trindade social, está na extremidade do espectro em

relação a Tomás e não nutre muita simpatia por ele. Tanto Frame quanto Plantinga parecem aqui confundir o ensino de Tomás sobre noções e pessoas. Para Tomás, noções são termos abstratos que apontam para as relações pelas quais as pessoas se distinguem. As noções são nossos construtos mentais, meros indicadores, mas as relações e as pessoas são reais. Tomás é claro a esse respeito, e os dois não devem ser confundidos.[118] Emery argumenta corretamente que a pluralidade de pessoas é central para Tomás.[119]

Mesmo assim, alguns teólogos argumentam que a doutrina contundente de Tomás da simplicidade de Deus impossibilita drasticamente o trinitarismo. Tomás de Aquino diz que Deus é idêntico a sua essência, sua natureza e seus atributos e não tem composição (distinção interna). Torna-se muito difícil para ele conceber três pessoas distintas mantendo ao mesmo tempo uma ideia tão contundente de simplicidade, já que as três pessoas implicam em complexidade e se opõem à ideia de singularidade absoluta, conforme se diz.[120] Hughes conclui: "Para Tomás, Deus é o ser mais simples possível, em quem não há distinção entre pessoa e natureza, parte e todo, ou sujeito e atributo. Agora, é inacreditável diante disso que tal ser tenha estrutura suficiente para ser três pessoas em uma natureza".[121] É significativo que Hughes acredita ser possível à simplicidade divina da visão de Tomás harmonizar com uma doutrina sabeliana em que as pessoas divinas são as mesmas, pois "o relato vívido da simplicidade divina [...] descreve um Deus que não poderia ser trino".[122] Portanto, em Tomás, há "dois Deuses inconciliáveis".[123] Todavia, a natureza e a importância das processões no trinitarismo de Tomás contestam essa conclusão.

Outra possível fragilidade em Tomás, na *Summa theologica* e na *Summa contra gentiles*, é sua falta de atenção aos eventos da história da salvação, além de não analisá-los historicamente. Mas esse não era seu propósito. A ligação com os eventos da redenção e os desdobramentos da soteriologia fica evidente no restante do seu *corpus*; além disso, a maior parte da sua

obra consiste em exposição bíblica. Não bastasse isso, toda a teologia de Tomás é um desdobramento do seu trinitarismo. A Trindade importa. Ela não é "exercício complexo de física celestial especulativa", mas uma verdade maravilhosa repleta de implicações para o ser humano. Sua importância é que poderemos vir a partilhar de sua vida.[124] Min observa que "Tomás reconhece plenamente sua dívida com a tradição patrística toda, tanto do Oriente quanto do Ocidente [...] O gênio de Tomás consiste na elaboração, no desenvolvimento e na expansão desses ensinamentos herdados em uma teologia da Trindade com uma análise abrangente, uma sistematização completa, uma coerência conceitual e uma sofisticação metafísica ainda não superadas".[125]

Três teólogos orientais

João Damasceno (c. 675-753)

Em sua obra magna, *A fé ortodoxa*, o último grande Pai da igreja oriental, João, começa logo com Deus e já passa a falar da Trindade — em forte contraste com Tomás, embora o último visse a Trindade como algo central e fundamental para a fé cristã. Aqui, seu lugar logo no início do tratado demonstra expressamente a centralidade de um modo que Tomás não foi capaz de fazer. Além disso, João examina as três pessoas e as relações pericoréticas de modo bastante detalhado — logo na primeira seção de sua teologia. Nada enfatiza mais fortemente a posição dominante que a Trindade deveria ocupar na fé e na adoração da igreja, tampouco existe algo que supere suas respectivas posições na fé e na adoração das igrejas do Oriente e do Ocidente.[126]

O conhecimento e a incompreensibilidade de Deus

Deus é inefável e incompreensível. Ninguém jamais o conheceu, exceto no que ele revelou sobre si mesmo. No entanto, não nos deixou na ignorância. Ele inseriu o conhecimento da sua existência em toda a natureza. Mais do que isso, na Lei e nos Profetas e, mais tarde, em Cristo, ele se revelou tanto quanto possível para que o compreendêssemos. Portanto, nada buscamos além das coisas que nos foram entregues nas Escrituras.[127]

Desse modo, não se pode conhecer tudo sobre Deus, mas nem tudo está além do conhecimento. Em relação às coisas acima de nós, expressamo-las de acordo com nossa capacidade limitada. Confessamos que Deus é, entre outras coisas, eterno e imutável.

> E que Deus é [...] uma essência [*ousia*]; e que ele é conhecido e tem seu ser em três subsistências [...] e que o Pai, o Filho e o Espírito são um em todos os aspectos, exceto em ser não gerado, em ser gerado e na processão [...] Contudo, não podemos saber, tampouco dizer, o que é a essência [*ousia*] de Deus ou como ele é em tudo [...] Não está em nossa capacidade, portanto, dizer algo sobre Deus ou mesmo pensar nele além das coisas que nos foram reveladas divinamente, seja por palavra, seja por manifestação, por meio dos oráculos divinos no Antigo Testamento e no Novo.[128]

Assim, o que Deus é em seu ser e em sua natureza (essência) é incompreensível e incognoscível. Sabemos que não tem um corpo, que é infinito, invisível, simples e não composto, e imutável, e que preenche o universo. Todavia, essas coisas apenas dão uma ideia do que ele não é, não do que é. Para explicar a essência de qualquer coisa, temos de falar em termos positivos, mas no caso de Deus, é impossível explicar o que ele é. "Porque ele não pertence à classe das coisas que existem; não que ele não exista, mas está acima das coisas que existem [...] até mesmo da própria existência". Desse modo, tudo o que podemos afirmar em relação a Deus "não revela sua natureza, mas apenas as qualidades dela. Porque quando dizemos que ele é bom, justo, sábio etc. não expressamos a natureza de Deus, mas apenas as qualidades de sua natureza".[129] João se opõe a Atanásio nesse ponto. Ao fazê-lo, ele introduz um profundo agnosticismo a

respeito do nosso conhecimento de Deus, uma questão que ecoará ao longo dos séculos na igreja oriental. Voltaremos em breve a esse assunto.

O Ser e as pessoas

Que Deus é um só está claro para todos os que creem nas Sagradas Escrituras.[130] Com relação ao Filho, nunca houve um tempo em que Deus não fosse a Palavra — ele sempre possuiu sua própria Palavra. Ele tem sua Palavra "sempre existente em si mesmo [...] possuidora de todos os atributos daquele que a gerou". Assim como nossa palavra, que procede da mente, não é completamente idêntica à mente nem totalmente distinto dela, da mesma forma "a Palavra de Deus em sua subsistência independente distingue-se daquele de quem deriva sua subsistência. Contudo, na medida em que revela em si mesma os mesmos atributos vistos em Deus, ela é da mesma natureza que Deus".[131]

Por sua vez, a Palavra possui o Espírito. O Espírito de Deus é "o companheiro da Palavra e revelador de sua energia". O Espírito não deve ser meramente comparado ao sopro da nossa boca, porque se trata

> [de] um poder substancial, existindo em sua própria subsistência peculiar, procedendo do Pai e repousando na Palavra, que ela revela. Não podemos separá-lo de Deus, em quem ele existe, nem de sua Palavra, que ele acompanha; tampouco podemos esvaziá-lo transformando-o em nada, pois existe em subsistência à semelhança da Palavra, dotado de vida, livre vontade, movimento independente, energia [...] e não tem começo nem fim. Com efeito, jamais a Palavra faltou ao Pai, tampouco o Espírito à Palavra.[132]

A Trindade

João Damasceno prossegue na seção seguinte com uma extensa exposição da Trindade. Há somente um Deus, que "não deriva seu ser de outro [...] sendo ele mesmo a fonte de tudo quanto há [...] e que se deu a conhecer em três subsistências perfeitas e adoradas com uma única adoração [...] unidas, sem confusão, e divididas, sem separação". Ele depende em grande medida

da linguagem de C. O Filho é “gerado eternamente e sem começo [pelo Pai]”. Visto que o Pai é eternamente o Pai, nunca houve um momento em que o Filho não fosse. É irreverente falar da geração do Filho em termos temporais, porque ele é gerado da natureza do Pai. A menos que reconheçamos que o Filho coexistiu com o Pai desde a eternidade, introduziremos uma mudança na subsistência do Pai. “Porque geração significa que aquele que gera produz a partir de sua essência prole semelhante em essência. Mas criação [...] [significa] que o criador [produz] do que é externo, e não de sua essência, uma criatura de natureza absolutamente dessemelhante”.[133] Assim, há um grande abismo entre o ato humano de gerar e o ato divino de gerar. Um é temporal, apaixonado e sexual e produz algo a partir de materiais preexistentes. A geração divina, em contraste, é eterna, além do tempo e sem paixão. Portanto, o Filho é gerado pelo Pai e está para sempre com ele, sem separação, tendo uma subsistência própria de si mesmo. Diferentemente disso, a processão do Espírito Santo do Pai não é generativa em natureza, então, é um modo diferente de existência; embora ainda seja incompreensível, não apresenta, de modo semelhante, nenhuma diferença de essência. Dizer que o Pai é a origem do Filho não indica superioridade em nada, exceto causação. Dizemos que o Filho é gerado pelo Pai e não o Pai pelo Filho, assim como a luz procede do fogo, e não o fogo da luz. Logo, na criação do Pai por intermédio do Filho, o Filho não é mero instrumento, mas a força subsistencial do Pai.

O Espírito Santo procede do Pai e repousa no Filho, igualmente glorificado com o Pai e o Filho porque é coessencial e coeterno, procedendo do Pai e transmitido pelo Filho, inseparável e indivisível, procedente de ambos, possuindo todas as qualidades que o Pai e o Filho têm, exceto a de ser gerado ou nascido. Porque o Pai é sem causa e não nascido, o Filho é derivado do Pai pela geração, e o Espírito é derivado do Pai não por geração, mas pela processão. A geração do Filho e a processão do Espírito

Santo são simultâneas. “Portanto, tudo o que o Filho e o Espírito têm procede do Pai, até mesmo seu próprio ser”.[134]

Perichorēsis

> Pois somente nessas propriedades hipostáticas ou pessoais as três subsistências (*hypóstases*) santas diferem umas das outras, sendo indivisivelmente divididas, não pela essência, mas pela marca distintiva de sua subsistência própria e peculiar[,] [...] uma essência simples que existe em três subsistências perfeitas.[135]

As subsistências, ou pessoas, estão uma *na* outra[136] — para que não introduzamos uma multidão de inúmeros deuses. Em vista das três subsistências, não há composição ou confusão; em razão de terem a mesma essência e habitarem uma na outra, reconhecemos a indivisibilidade e a unidade de Deus. João contrasta isso cuidadosamente com a analogia equivocada dos três homens que partilham da mesma natureza humana. As três subsistências humanas não existem uma no interior da outra. Cada uma é separada da outra, com muitos aspectos que separam uma da outra — em espaço, tempo, pensamento, poder, forma, hábito, temperamento, dignidade e buscas — e, acima de tudo, no fato de que não habitam uma na outra, mas são separadas. Assim, falamos de dois, três ou de muitos homens. No caso da Trindade, é o contrário. Os três são coeternos, de essência idêntica, uma só energia, bondade, vontade, poder e autoridade. “Pois cada um deles está relacionado tão próximo do outro quanto de si mesmo: [...] o Pai, Filho e Espírito Santo são um em todos os aspectos, com exceção dos aspectos de não ser gerado, da geração e da processão”. Pois, citando João 14.11, eles habitam um no outro, estão unidos entre si. “Porque são feitos um não para que se misturassem, mas para que se unissem um ao outro, e têm seu ser um no outro [*perichorēsin*] sem qualquer coalescência ou mistura [...] Porque a divindade é sem divisão entre coisas divididas, [...] ela é como três sóis que se unem um ao outro sem separação emitindo uma luz combinada e

misturada em uma só". Aqui, segue-se uma passagem que é, na verdade, uma paráfrase de Gregório de Nazianzo.

Esse é um estágio importante na história da doutrina. Acredita-se que João esteja usando aqui a obra do monge anônimo do século 7, o Pseudo-Cirilo, que supostamente se opôs a uma irrupção triteísta associada a João Filopono. V. S. Conticello, porém, demonstrou que o Pseudo-Cirilo é, na verdade, José, o Filósofo, que viveu no século 14, de modo que podemos reconhecer agora João como o primeiro a usar o termo *perichorēsis* aplicado à habitação mútua das três pessoas. A ideia está presente mais cedo, porém João confere a ela um tratamento mais desenvolvido.[137]

Observamos de passagem o comentário de João Damasceno, referente a Êxodo 3.14, que o nome mais adequado atribuído a Deus é "aquele que é", transmitindo a ideia da existência de Deus e de sua natureza ou essência. O segundo nome de Deus é *ho theos*, sugerindo a ideia de energia.[138] Isso tem implicações para a distinção oriental posterior entre a essência e as energias de Deus.

Em resumo, para João de Damasco (e em vista de sua importância estratégica para a ortodoxia e para o Oriente em geral), a Trindade é central na teologia e também na prática. Ele confere proeminência às três pessoas, não porque tenha de provar sua existência racionalmente devido a um ponto de partida da essência divina única — como ocorre no Ocidente —, mas porque os três são uma revelação transmitida. Ele segue a tradição capadócia e, por isso, consegue desenvolver a doutrina em uma direção mais bíblica e mais doxológica, e não racionalista.

Fócio (c. 810-c. 895)

O polêmico patriarca de Constantinopla produz em sua *Mistagogia do Espírito Santo* os principais argumentos contra o Ocidente a respeito da cláusula *filioque*.[139] Eles revelam as principais diferenças de abordagem da questão entre o Oriente e o Ocidente no que diz respeito à Trindade.

Infelizmente, ele escreve do exílio, onde não tinha acesso aos escritos dos pais latinos e, possivelmente, os cita de memória. Tampouco seus contemporâneos ocidentais têm acesso a essas leituras. Portanto, apesar de seu amplo conhecimento, Fócio não obtém o impacto que gostaria. Bulgakov descreve o resultado desse tratado como "uma vitória sem luta do pensamento latino".[140] A pesquisa tem demonstrado que ele não se opunha sistematicamente ao Ocidente, mas levava muito a sério a questão teológica.[141]

É importante entender que, para Fócio, as propriedades divinas pertencem *ou* à natureza (essência) *ou* às *hypostases* ("pessoas"). As propriedades pessoais são incomunicáveis e singulares. Então, o Pai é a única causa do Filho e do Espírito Santo, e a processão do Espírito é da pessoa do Pai, portanto de uma propriedade da qual o Filho não pode partilhar.[142] Quando o Ocidente diz que o Espírito procede também do Filho isso implica, da perspectiva de Fócio, em dizer que o Filho partilha das propriedades pessoais do Pai. Em suma, é a heresia modalista.

Em primeiro lugar, para Fócio, a cláusula *filioque* subverte o Pai como única fonte ou origem do Filho e do Espírito, algo fundamental para o Oriente.[143] Fócio argumenta que isso abre as portas para duas ou três fontes de origem.

Em segundo lugar, a doutrina ocidental subordina o Espírito Santo. De acordo com Fócio e o Oriente, o Filho é gerado *imediatamente* pelo Pai, mas, para o Ocidente, o Espírito procede do Pai *remotamente*, uma vez que procede também do Filho, o qual é ele próprio gerado. Assim, a processão do Espírito é subsequente à geração do Filho, visto que elas não podem ocorrer ao mesmo tempo, ou o Espírito também seria gerado pelo Filho.[144] Esse argumento é reforçado pelo ensino ocidental sobre o Espírito (em consonância com Agostinho) como elo de amor entre o Pai e o Filho, dando-lhe assim status subpessoal. Vimos que isso era um perigo grave nas analogias trinitárias de Agostinho, mas veio também à tona, conforme

indica Fócio, na discussão das relações. A questão é que ao priorizar a essência, as pessoas e suas relações tornam-se um problema. Para Fócio, trata-se de uma doutrina racionalista, e não de uma doutrina que se baseie na revelação bíblica.

Em terceiro lugar, a abordagem ocidental é comparável ao modalismo, já que a distinção entre as *hypostases* fica obscurecida. Isso ocorre porque se diz que o Espírito procede do Pai e do Filho como de fonte única,[145] o que obscurece as *hypostases* do Pai e do Filho, segundo o argumento de Fócio. Chamamos a atenção para isso no capítulo 10.

Outro argumento que Fócio defende é que, como as características especiais pertencem a uma das pessoas ou à natureza (essência) e são assim comuns a todas as três pessoas, o Ocidente erra ao atribuir a processão a duas pessoas, excluindo a terceira.[146] Mas a situação pode se inverter e contrariar Fócio se pensarmos que o Oriente atribui a duas pessoas, mas não à terceira, uma origem comum a partir do Pai!

Fócio, por sua vez, assim como Ireneu, diz que o batismo de Jesus é fundamental — ali o Espírito procede do Pai e habita no Filho. Portanto, o Espírito pode perfeitamente ser chamado de Espírito do Filho. Não há separação entre o Filho e o Espírito Santo, porém a monarquia do Pai é preservada.[147] Além disso, o efeito da abordagem de Fócio é tratar as três pessoas como reveladas, como dadas, e não como objetos a serem provados pelo argumento lógico.

Observamos também que Fócio reconhece uma distinção entre a processão eterna do Espírito e seu envio no decurso do tempo na economia da salvação. No último sentido, ele concorda que o Espírito é enviado pelo Pai por intermédio do Filho. A cena no Jordão suscita essa ideia. Uma vez que o Espírito repousa sobre Jesus, sua humanidade divinizada se torna então o vínculo com a igreja e com a criação. Também é dessa forma que ele se opõe à cláusula *filioque* ao restringir o papel do Filho nesse sentido à esfera econômica apenas.[148]

Devido à infeliz ausência de autores ocidentais acessíveis quando escreveu sua *Mistagogia*, Fócio não trata da questão fundamental de como o Espírito se relaciona com o Filho. Essa lacuna significa que ele não lida com a questão tão eficazmente quanto poderia, por isso ambos os lados se parecem cada vez mais com os proverbiais navios que deslizam pela noite.[149]

Gregório Palamas (1296-1359)

Nascido em Constantinopla, Palamas era um monge que foi ordenado padre aos 30 anos. Boa parte de seu tempo era ocupado de polêmicas e tumultos eclesiásticos. Em 1347, ele foi eleito arcebispo de Tessalônica. Depois de sua morte, foi proclamado santo pelo sínodo de Constantinopla, em 1368. Palamas escreveu suas *Tríades* contra Barlaão, filósofo bizantino que tinha uma avaliação positiva da filosofia grega e que considerava a educação e o conhecimento humano necessários para conhecer algo sobre Deus. Para Barlaão, a essência divina é incognoscível. Suas energias são criadas, portanto o que é deixado para o homem é um conhecimento dialético, que fica aquém de um conhecimento de Deus mesmo em sua essência. O conhecimento direto de Deus não é possível para a mente humana. Ele só pode ser conhecido indiretamente pela contemplação de suas obras na natureza. Barlaão era fortemente intelectualizado e achava necessário mortificar todas as paixões, em vez de transformá-las e devotá-las a serviço de Deus, conforme defendia Palamas.[150] As ideias de Barlaão foram condenadas por sucessivos concílios em Constantinopla em 1341. Depois disso, ele se exilou na Itália. Palamas, ao se opor a essas ideias, defendeu os hesicastas, eremitas que se dedicavam à oração e à contemplação contínuas. A célebre oração de Jesus era central para a espiritualidade deles. Com base em sua prática de olhar para baixo, para o próprio corpo, quando repetiam suas orações vezes sem fim, Barlaão chamava zombeteiramente esses

monges de “povo cuja alma está no umbigo”.[151] A defesa dos hesicastas por Palamas foi aceita pelos ortodoxos.

Essência e energias de Deus

Para Palamas, assim como para o Oriente em geral, a divinização é central para a mensagem cristã, porque os santos são feitos partícipes da natureza divina, conforme escreve Pedro em 2Pedro 1.4. Segundo observa Meyendorff, Palamas considera isso algo dado a todos os cristãos por meio do batismo e da participação contínua na eucaristia.[152] A encarnação é fundamental para esse fim. Ao tornar-se carne, o Filho de Deus se uniu à natureza humana. Ele se tornou a humanidade de Deus, cheio de energia divina. Unidos a Cristo, somos transformados em nossa humanidade, no corpo e também na alma. Um conhecimento real de Deus é possível em Cristo por meio da comunhão com as energias *não criadas* dele.

Palamas afirma que há apenas uma essência não originada e eterna: a essência de Deus. Visto que a essência divina tem poderes próprios, esses poderes são também não originados. Eles, porém, não são essências, mas existem *na* essência divina. A essência divina, portanto, não é a única realidade não originada.[153] Não somente os poderes divinos, mas também algumas obras de Deus, não têm começo — sua providência, sua vontade e sua presciência. Contudo, elas não são idênticas à essência de Deus, mas são claramente pré-temporais e não têm início.[154] Deus transcende infinitamente suas obras não criadas — seja por sua bondade não criada, ou por sua santidade, ou por sua virtude. Elas não são em si mesmas a essência supraessencial de Deus. Elas são o que Palamas chama de energias divinas. Talvez a melhor maneira de entender o que ele quer dizer seja pensar nessas energias como “manifestações existencialmente perceptíveis” em um sentido aristotélico, mas aplicadas aqui como a manifestação da vida coinerente (*perichorēsis*), trina e tripessoal de Deus. Assim, porquanto que Deus está inteiramente presente em cada uma das energias divinas, nós o

chamamos pelo nome de cada uma, embora esteja claro que ele a todas transcende.[155]

Entretanto, algumas energias de Deus têm um começo e um fim. Todas as energias divinas são não criadas, mas algumas têm começo. Trata-se daquelas energias direcionadas para as coisas criadas. Como a criação teve princípio, as energias de Deus relacionadas à criação também têm um início. Aqui a distinção entre as energias e a essência de Deus é mais clara. Desse modo, a essência supraessencial de Deus não pode ser identificada com suas energias, nem mesmo com aquelas que não têm começo. A essência divina transcende todas as energias em grau infinito e em um número infinito de vezes.[156] A essência e a energia, portanto, não são totalmente idênticas em Deus. Assim, as energias não existem nele, mas em volta dele.[157] Dessa forma, é impossível, conforme disseram os pais, encontrar um nome que expresse a natureza da Trindade não criada. Em vez disso, os nomes pertencem às energias. Aquilo que está além de todo nome não é idêntico ao nome que lhe é dado.[158]

As energias de Deus — criadas ou não criadas?

Barlaão argumentara que as energias divinas foram criadas. Deus lhes confere existência. Portanto, ele defendia que há um grande abismo entre a essência incognoscível e as energias criadas partilhadas, das quais se segue que não podemos ter nenhum conhecimento direto de Deus. Em resposta, Palamas faz referência a Gregório de Nazianzo (*Oration* 28, 31) e argumenta que não se pode identificar a glória eterna de Deus, que é visível de algum modo, com sua essência da qual não podemos participar. Uma vez que a glória eterna de Deus é visível de alguma maneira, podemos participar dela, embora a essência esteja além da participação.[159] O contato e a união espirituais são possíveis mediante a luz espiritual e divina, que não é sensível nem inteligível, distinta de todas as criaturas em sua transcendência, uma energia do supraessencial, que é objeto da visão e do

poder pelos quais vemos.[160] Os anjos bons contemplam essa glória eterna e o fazem eternamente — logo, ela não é criada, natural ou intelectual, mas eterna, espiritual e divina.[161] Em contrapartida, os anjos caídos foram destituídos desse poder, consequentemente, não é um poder natural para os anjos.[162] Trata-se de uma energia divinizadora inseparável do Espírito energizador. Os imaturos espirituais não a conhecem e os que se inclinam para o mal não podem preservá-la.[163] Deus falou pessoalmente aos patriarcas do Antigo Testamento — a Abraão e a Moisés. Desde então, o Senhor nos salvou, e o Espírito de Deus nos instruiu em toda a verdade. A encarnação transforma a cena radicalmente. Não é possível ver a luz sem ver *na* luz. Não é a essência divina que é visível e acessível, mas a glória do Pai e a graça do Espírito Santo.[164] Em contraste, Barlaão supõe que somente a essência de Deus é não criada, sendo as energias criadas; então, se essa realidade é não criada, ela deve ser idêntica à essência de Deus.[165]

Deus pode ser conhecido? Uma avaliação crítica

O argumento de Palamas parece suscitar dúvidas sobre a pessoa de Cristo e, a partir disso, dúvidas sobre a Trindade. Ele identifica as duas naturezas de Cristo com energias. Ataca as implicações do argumento de Barlaão de que as energias de Deus são criadas. Na verdade, Barlaão está dizendo que, de acordo com Palamas, a natureza divina de Cristo foi criada, seu oponente é pior do que um monotelita ou um maniqueu.[166] Ao que tudo indica, Palamas acreditava que a natureza humana de Cristo é uma energia, então essa energia (humana) foi assumida em união por uma energia divina. Ao assumir essa posição, Palamas parece considerar a pessoa do Filho como energia divina. Isso é confirmado pela ausência de discussão sobre a pessoa do Filho. Ele restringe a discussão às energias. Contudo, já havia listado coisas como a presciência, a bondade, a virtude e a vontade como energias de Deus. Ele não estaria reduzindo a pessoa do Filho a um atributo divino? Ao fazê-lo, o que resta da Trindade? As três pessoas são meramente

energias divinas? Se não são, e pertencem à essência divina, não serão elas, de acordo com sua teologia, incognoscíveis e além de nossa participação? Não está claro como a relação entre a essência e as energias de Deus é compatível com uma posição ortodoxa com relação à Cristologia e à Trindade, tampouco como ele poderá contornar esse dilema.[167]

Ele enfatiza muita coisa em seu argumento de que o homem divinizado, os santos em união com Deus e por ele transformados, participa das energias não criadas de Deus, e não de sua essência.[168] Essas energias divinas estão em Deus e permanecem invisíveis para as faculdades criadas. Entretanto, os santos as veem porque transcenderam a si mesmos com a ajuda do Espírito.[169] O conhecimento de Deus pela experiência vem da graça que confere ao homem a semelhança de Deus. Como sabemos que isso é divinização? A resposta é que o homem se torna totalmente Deus na alma e no corpo pela graça e, pelo brilho divino da glória bendita, ele é totalmente iluminado. É o brilho de Deus, uma energia não criada.[170] No entanto, isso ocorre em comunhão com as energias, pela graça, e não pela natureza. A distinção acentuada entre essência e energias é salvaguarda contra uma possível confusão entre Criador e criatura.

Há uma resposta para esse problema. Observamos como ocorre a divinização pela encarnação — um tema, no mínimo, tão antigo quanto Atanásio — e que ela ocorre no nível das energias divinas, preservado dessa forma a distinção entre Criador e criatura. A essência de Deus, sempre incognoscível para nós, é, naturalmente, tripessoal — Palamas é um teólogo oriental que trabalha dentro da tradição e prioriza as três pessoas. As energias, como vontade, presciência e providência, não são forças separadas de Deus nem emanações divinas nem algo de status inferior em relação a Deus. Elas são a vida divina e devem ser vistas nesse contexto.[171] De outra forma, conforme diz Bray, em suas relações eternas as três pessoas são incognoscíveis, mas, em sua manifestação pelo Filho, o Espírito Santo pode ser conhecido como energia divina em ação no mundo.[172] Nesse aspecto,

Palamas segue a distinção de Fócio entre a processão do Espírito Santo do Pai em sua existência hipostática e seu envio pelo Pai por intermédio do Filho em sua missão na economia, de acordo com a energia.[173]

Conforme observamos, entretanto, e como diz também Laats, o Oriente "teve de introduzir uma entidade especial para ligar o divino e o humano: a chamada energia divina. Ela tomou o lugar do Espírito Santo ao preencher a lacuna entre Deus e a criatura".[174] No dogma trinitário, o próprio Filho preenche a lacuna na encarnação, e o Espírito nos une ao Filho. Isso fica obscurecido em Palamas, para quem as pessoas são eclipsadas pelas energias e absorvidas na essência inefável divina. O problema aqui é o abismo que isso representa entre os seres humanos e a essência incognoscível. Em última análise, o resultado é uma forma de agnosticismo invencível. Deus, conforme se revelou, é diferente de Deus como ele é. Além disso, as três pessoas estão perdidas na essência supraessencial incognoscível. Na melhor das hipóteses, Palamas permite um conhecimento indireto de Deus por meio das energias, mas não é conhecimento de Deus como ele é. Se esse conhecimento indireto for efetivamente possível, como sabemos que se trata de conhecimento verdadeiro se não podemos conhecer a essência de Deus? Além disso, o absurdo está no âmago da teologia de Palamas. Se a essência divina é incognoscível, de que modo Palamas a conhece?

Está claro que há aqui um distanciamento radical dos capadócios. Para eles, conforme observa LaCugna, "a *ousia* de Deus existe *como* Pai, Filho e Espírito. As três pessoas não *têm* uma *ousia* comum; elas *são* a *ousia* divina [...] Ademais, conforme observa Rowan Williams, a doutrina da Trindade aponta para a identificação da *ousia* com as *energeiai*". Com Palamas, as energias, não as pessoas, entram em comunhão com a criatura. A essência e as pessoas são inacessíveis para nós, e a essência (*ousia*) está além das pessoas.[175] Na verdade, Palamas abandonou o trinitarismo histórico. Ele certamente "tirou a Trindade da nossa salvação".[176]

Diferenças entre o Oriente e o Ocidente: resumo

Conforme observamos, o Oriente e o Ocidente têm perspectivas significativamente distintas sobre a Trindade. Isso pode levar a exageros, mas o debate sobre a cláusula *filioque* aponta nessa direção.

O Ocidente

- É verdade que a preocupação do Oriente com o Pai como fonte das relações hipostáticas é partilhada pelo Ocidente, mas a identificação do Filho juntamente com o Pai como fonte de espiração do Espírito produz uma piedade cristocêntrica, e não pneumática.
- Porquanto, em consonância com Agostinho, o Espírito é visto no ocidente latino como elo de amor entre o Pai e o Filho, questionou-se se ele seria subordinado em relação ao Pai.[177] Isso estava bem claro nas analogias trinitárias de Agostinho e foi transmitido pela tradição desde então. De fato, se o Espírito for entendido dessa maneira, pode-se perguntar se ele seria considerado apropriadamente uma pessoa em si mesma.
- Assim, argumenta-se de que se trata de uma tendência ao modalismo, nada além disso. Veremos de que modo isso aparece nas críticas de Barth.
- A Trindade foi cada vez mais se afastando da vida e da adoração da igreja. Para a vasta maioria dos cristãos ocidentais, dificilmente é um exagero dizer que se trata mais de um enigma matemático do que de uma questão vital de fé e adoração cotidianas.

O Oriente

- A liturgia oriental sistematicamente prioriza as três pessoas. Na fé cristã, o Filho e o Espírito Santo são tidos como agentes divinos

da salvação.

- Afirma-se de modo enfático que, relacionalmente, o Pai que é a única origem do Filho e do Espírito. É o que se acredita também no Ocidente, porém a ideia é muito mais dominante no Oriente.
- Até que a ponto a relação entre o Filho e o Espírito ficou esclarecida? Para muitos ocidentais, parece ser uma consequência da oposição à cláusula *filioque* o fato de haver uma ligação um tanto obscura entre a obra de Cristo e a obra do Espírito Santo na tradição oriental.
- O subordinacionismo ontológico foi eliminado em Niceia e em Constantinopla, mas, nas palavras de Meyendorf, manteve-se um "subordinacionismo bíblico e ortodoxo",[178] no qual o Pai é a origem de todo o ser e toda a ação de Deus. Conforme entendo, isso se refere ao Pai como fonte hipostática do Filho e do Espírito, e não ao subordinacionismo ontológico, embora Meyendorf não tenha sido muito feliz em sua designação.
- A doutrina oriental, na forma que lhe conferiu Palamas, faz distinção entre as Trindades imanentes e econômicas, entre Deus em si mesmo e Deus conforme ele se revelou, entre essência e energias. Isso ameaça nosso conhecimento de Deus com um agnosticismo profundo. Também desafia o discurso racional. O ápice da vida cristã é a contemplação mística, e não o *fides quaerens intellectum*. Conforme Barth observa, "isso vai além da revelação para alcançar uma imagem diferente de Deus 'antecedente a si mesmo'".[179]
- A Trindade é mais central à vida e à adoração da Igreja Oriental do que no Ocidente, conforme fica claro nos livros litúrgicos.

Termos essenciais

apofático
divinização
energias
essência
filioque
gerar
geracionalidade
geração
hipostático
ontológico
pericorético
pessoas
processão
simplicidade

Para reflexão

Visto que as igrejas latina e grega aceitam a doutrina da Trindade, por que se fala em doutrinas do Oriente e do Ocidente? As diferenças em torno da cláusula *filioque* são tão evidentes e de impacto tão profundo como às vezes se alega?

Sugestões de leitura

G. R. Evans, *Anselm* (London: Geoffrey Chapman, 1989).
Russell L. Friedman, *Medieval trinitarian thought from Aquinas to Ockham* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 1-49.

Charles C. Twombly, *Perichoresis and personhood: God, Christ, and Salvation in John of Damascus* (Eugene: Pickwick Publications, 2015). A obra é sobre João Damasceno, mas é igualmente importante para a crise trinitária.

Thomas G. Weinandy et al., orgs., *Aquinas on doctrine: a critical introduction* (London: T&T Clark, 2004).

---

[1] Theodore De Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainté Trinité* (Paris: Retaux, 1892-98), 3 vols.; Michel René Barnes, "De Régnon reconsidered", *August* 26, 2 (1995): 51-79; Michel René Barnes, "Rereading Augustine on the Trinity", in: Stephen T. Davis, org., *The Trinity: an interdisciplinary symposium on the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 145-76.

[2] Lewis Ayres, *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century trinitarian theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

[3] Richard Cross, "Two models of the Trinity?", in: Michael Rea, org., *Oxford readings in philosophical theology*, vol. 1: *The Trinity, incarnation, and atonement* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 107-26, aqui p. 108-10.

[4] Ibidem, p. 126.

[5] Veja Robert Letham, *Through Western eyes: Eastern orthodoxy: a reformed perspective* (Fearn: Mentor, 2007).

[6] Peter C. Phan, "Systematic issues in trinitarian theology", in: Peter C. Phan, org., *The Cambridge companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 13-29, aqui p. 15.

[7] Para mais informações, veja Stephen R. Holmes, *The Holy Trinity: understanding God's life* (Milton Keynes: Paternoster, 2012), e em resposta Robert Letham, "Old and new, East and West, and a missing horse", in: Thomas A. Noble; Jason S. Sexton, org., *The Holy Trinity revisited: essays in response to Stephen R. Holmes* (Milton Keynes: Paternoster, 2015), p. 27-41; e também, Robert Letham, "The Trinity Between East and West", *JRT* 3, 1 (2009): 42-56.

[8] G. R. Evans, *Anselm* (London: Geoffrey Chapman, 1989), p. 57.

[9] Jasper Hopkins e Herbert Richardson, org. e trad. para o inglês., *Anselm of Canterbury* (Toronto: Edwin Mellen, 1976), vol. 3, p. 13.

[10] Ibidem, p. 5-16.

[11] Ibidem, p. 19.

[12] Ibidem, p. 27; PL, 158:276, cap. 5.

[13] Hopkins; Richardson, *Anselm*, p. 28; PL, 158:276, cap. 5.

[14] Ibidem, p. 28; PL, 158:277.

[15] Ibidem, p. 29; PL, 158:277.
[16] Ibidem, p. 30; PL, 158:278.
[17] Ibidem, p. 31; PL, 158:279.
[18] Ibidem, p. 36-7; PL, 158:283-4.
[19] Veja Evans, *Anselm*, p. 56-60, para um resumo do contexto dessa obra.
[20] Hopkins; Richardson, *Anselm*, p. 224-5; PL, 158:320.
[21] Ibidem, p. 228; *PL*, 158:323.
[22] Ibidem, p. 229; *PL*, 158:324.
[23] *PL*, 158:325.
[24] Evans, *Anselm*, p. 65-6.
[25] Em seu *Monologion* [publicado em português por Abril Cultural no volume *Santo Anselmo* da coleção Os Pensadores], ele usa a ideia de Agostinho da imagem da Trindade na alma humana, como memória, entendimento e amor. Veja G. R. Evans, "Anselm of Canterbury", in: A. Fitzgerald, org., *Augustine through the ages: an encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 23-4.
[26] W. J. Hill, *The three-personed God* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1982), p. 225-32; Michael O'Carroll, *Trinitas: a theological encyclopedia of the Holy Trinity* (Collegeville: Liturgical, 1987), p. 97-8.
[27] Richard of St. Victor, *The Trinity*, 3.1; *PL*, 196:915-6. A tradução é de Grover A. Zinn, *Richard of St. Victor: the twelve patriarchs; The mystical ark; book three of The Trinity* (New York: Paulist, 1979).
[28] Rik Van Nieuwenhove, *An introduction to Medieval theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 140-1.
[29] Richard of St. Victor, *Trinity*, 3.1; *PL*, 196:915-6.
[30] Ibidem, 3.2; *PL*, 196:916-7.
[31] Ibidem, 3.2; *PL*, 196:916-7.
[32] Ibidem, 3.3; *PL*, 196:917-8.
[33] Ibidem, 3.3; *PL*, 196:917-8.
[34] Ibidem, 3.4; *PL*, 196:918.
[35] Ibidem, 3.6; *PL*, 196:919.
[36] Ibidem, 3.7; *PL*, 196:919-20.
[37] Ibidem, 3.8; *PL*, 196:920-1.
[38] Ibidem, 3.9; *PL*, 196:921.
[39] Ibidem, 3.10; *PL*, 196:921-2.
[40] Ibidem, 3.11; *PL*, 196:922-3.
[41] Ibidem, 3.13; *PL*, 196:923-4.
[42] Ibidem, 3.14; *PL*, 196:924-5.
[43] Ibidem, 3.16; *PL*, 196:925-6.
[44] Ibidem, 3.17; *PL*, 196:926.
[45] Ibidem, 3.18; *PL*, 196:926-7.
[46] Ibidem, 3.19; *PL*, 196:927.
[47] Ibidem, 3.20; *PL*, 196:927-8.
[48] Ibidem, 3.21; *PL*, 196:928
[49] Ibidem, 3.22; *PL*, 196:928-9.
[50] Ibidem, 3.23; *PL*, 196:929.
[51] Ibidem, 3.24; *PL*, 196:929-30.
[52] Van Nieuwenhove, *Medieval theology*, p. 143.

[53] Ibidem, p. 144-5.

[54] Veja também Hill, *Three-personed God*, p. 225-32; O'Carroll, *Trinitas*, p. 197-8.

[55] Brian Davies, *The thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon, 1992), p. 185. Em contraste com Catherine Mowry LaCugna, *God for us: the Trinity and Christian life* (San Francisco: Harper, 1991), p. 158s., para quem Tomás de Aquino criou um abismo entre o Deus trino e o Deus Criador. Em parte, talvez isso se deva à ideia relacional quase panteísta de LaCugna sobre a Trindade, na qual Deus deve ser compreendido somente em relação a suas criaturas. Por esse parâmetro, boa parte da teologia passada é deficitária.

[56] Gilles Emery, "The doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas", in: Thomas G. Weinandy et al, org., *Aquinas on doctrine: a critical introduction* (London: T&T Clark, 2004), p. 45-65, aqui p. 45.

[57] Aquinas, *ST*, 1.32.1 [publicado em português por Edições Loyola sob o título Suma teológica].

[58] Gilles Emery, "Central Aristotelian themes in Aquinas's trinitarian theology", in: Gilles Emery; Matthew Levering, orgs., *Aristotle in Aquinas's theology* (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 1-28, aqui p. 1-2,28.

[59] Ibidem, 28.

[60] Ibidem, p. 27. Veja uma conclusão semelhante, sobre outro aspecto do pensamento de Tomás, cf. Serge Thomas Bonino, "Aristotelianism and Angelology According to Aquinas", in: Gilles Emery; Matthew Levering, orgs., *Aristotle in Aquinas's theology* (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 29-47, esp. p. 47.

[61] Anselm Kyongsuk Min, "God as the mystery of sharing and shared love: Thomas Aquinas on the Trinity", in: Peter C. Phan, org., *The Cambridge companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 87-107, aqui p. 87.

[62] Aquinas, *ST*, 1.32.1; Aquinas, *Compendium theologiae*, 36 [publicado em português por Calvariae Editorial sob o título *Compêndio de teologia*]; Aquinas, *On Boethius*, 1.4; 3.4.

[63] Davies, *Aquinas*, p. 191.

[64] Ibidem, p. 192.

[65] G. E. M. Anscombe; P. T. Geach, *Three philosophers* (Oxford: Clarendon, 1973), 118ss., citado por Davies, *Aquinas*, p. 189.

[66] Davies, *Aquinas*, p. 190. Veja a seção 188s.

[67] Veja também F. C. Copleston, *Aquinas* (London: Penguin, 1963), p. 54-6; Ralph McInerny, trad. para o inglês e org., *Thomas Aquinas: selected writings* (London: Penguin, 1998), p. 122-6, para uma tradução do artigo 4 de *On Boethius*, de Tomás, em que analisa a questão "A mente humana é suficiente por si mesma para alcançar o conhecimento da Trindade divina?". Sobre Tomás de Aquino de modo geral, veja também Hill, *Three-personed God*, p. 62-78; e Bertrand De Margerie, *The Christian Trinity in history*, tradução para o inglês de Edmund J. Fortman (Petersham: St. Bede's Publications, 1982), passim.

[68] Emery, "Aristotelian themes", p. 25.

[69] Emery, "Aquinas", p. 50, citando Aquinas, *ST*, 1.33.3.

[70] Aquinas, *ST*, 1.27.1.

[71] Ibidem, 2.14.4.

[72] Ibidem, 1.27.3.

[73] Ibidem, 1.27.4.

[74] Thomas of Aquinas, *Commentary on the Gospel of St. John*, tradução para o inglês de James A. Weisheipl; Fabian R. Larcher (Albany: Magi Books, 1980), 23s.

[75] Gilles Emery, *The Trinitarian theology of St. Thomas Aquinas*, tradução para o inglês de Francesca Aran Murphy (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 51-5.

[76] Van Nieuwenhove, *Medieval theology*, p. 187-8.
[77] Aquinas, *ST*, 1.28.1.
[78] Ibidem, 1.28.2-3; Emery, *Trinitarian theology*, p. 53.
[79] Aquinas, *ST*, 1.28.4.
[80] Ibidem, 1.29.1-2.
[81] Ibidem, 1.29.3.
[82] Ibidem, 1.29.4.
[83] Ibidem, 1.30.1-4.
[84] Ibidem, 1.31.1.
[85] Ibidem, 1.30.1.
[86] Davies, *Aquinas*, p. 187.
[87] Aquinas, *ST*, 1.31.2.
[88] Ibidem, 1.32.4.
[89] Ibidem, 1.33.1.
[90] Thomas of Aquinas, *Contra errores Graecorum*, p. 1; veja http://dhspriory.org/thomas/ContraErrGraecorum.htm#1, acesso em: 13 mar. 2018.
[91] Aquinas, *ST*, 1.33.2.
[92] Ibidem, 1.33.4.
[93] Ibidem, 1.34.1-3.
[94] Ibidem, 1.35.1-2.
[95] Ibidem, 1.36.1-4.
[96] Ibidem, 1.37.1-2.
[97] Ibidem, 1.38.1-2.
[98] Ibidem, 1.39.1-4.
[99] Ibidem, 1.39.5.
[100] Ibidem, 1.39.6.
[101] Ibidem, 1.39.7.
[102] Ibidem, 1.40.1-2.
[103] Ibidem, 1.41.1-2.
[104] Ibidem, 1.42.1.
[105] Ibidem, 1.42.2.
[106] Ibidem, 1.42.3.
[107] Ibidem, 1.42.4.
[108] Ibidem, 1.43.1.
[109] Ibidem, 1.43.2. Veja Emery, *Trinitarian theology*, p. 71.
[110] Emery, “Aquinas”, p. 51.
[111] LaCugna, *God for us*, p. 147.
[112] Christopher Hughes, *On a complex theory of a simple God: an investigation in Aquinas’ philosophical theology* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), p. 196-7. Veja a seguinte seção: p. 187-239.
[113] Emery, “Aquinas”, p. 60-1.
[114] Emery, *Trinitarian theology*, p. 127.
[115] John M. Frame, *The doctrine of God* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2002), p. 701-3.
[116] Aquinas, *ST*, 1.32.2.
[117] Frame, *Doctrine of God*, p. 702.
[118] Aquinas, *ST*, 1.32.2.

[119] Emery, *Trinitarian theology*, p. 128-50.

[120] Sou grato aqui a Paul Helm por suas sugestões e por me indicar o livro de Christopher Hughes.

[121] Hughes, *On a complex theory*, p. 239.

[122] Ibidem, p. 240.

[123] Ibidem, p. 269.

[124] Davies, *Aquinas*, p. 207; Emery, *Trinitarian theology*, p. 413. Veja também a discussão de Tomás de Aquino em Muller, *PRRD*, 4:44-9.

[125] Min, "God as the mystery of sharing and shared love", p. 104-5.

[126] Sobre João Damasceno, veja J. Bilz, *Die Trinitätslehre des Johannes von Damaskus* (Paderborn, 1909); G. L. Prestige, *God in Patristic thought* (London: SPCK, 1952), p. 263-4, 280; O'Carroll, *Trinitas*, p. 139-40.

[127] John of Damascus, *On the orthodox faith*, 1.1; veja também ibidem, 1.3; *PG*, 94:789-97.

[128] Ibidem, 1.2; *PG*, 94:792-3. A tradução em inglês usada aqui é a do volume 9 de *NPNF*2.

[129] Τὰ περὶ τὴν φύσιν. John of Damascus, *Orthodox faith*, 1.4; *PG*, 94:797-800.

[130] John of Damascus, *Orthodox faith*, 1.5; *PG*, 94:800-1.

[131] Ibidem, 1.6; *PG*, 94:801-4.

[132] Ibidem, 1.7; *PG*, 94:805.

[133] Ibidem, 1.8; *PG*, 94:808-34.

[134] Cf. Gregory of Nazianzus, *Oration 25*; *PG*, 35:1193-225.

[135] Este trecho e o que se segue ainda são de João Damasceno, *Orthodox faith*, 1.8; *PG*, 94:808-33.

[136] Cf. Gregory of Nazianzus, *Orations 1*, p. 37; *PG*, 35:395-402, 36:279-308.

[137] Verna Harrison, "Perichoresis in the Greek Fathers", *SVTQ* 35, 1 (1991): 53-65; Vassa S. Conticello, "Pseudo-Cyril's 'De SS. Trinitate': a Compilation of Joseph the Philosopher", *OCP* 61 (1995): 117-29; Walter Kaspar, org., *Lexicon für Theologie und Kirche* (Freiburg: Herder, 1999), 8:707-8. Para uma análise excelente e extremamente acessível da perichorēsis em João Damasceno, veja Charles C. Twombly, *Perichoresis and personhood: God, Christ, and salvation in John of Damascus* (Eugene: Pickwick Publications, 2015).

[138] John of Damascus, *Orthodox faith*, 1.9; *PG*, 94:833-7.

[139] Photios, *Mystagogy*, p. 67-116 em inglês, p. 153-91 em grego. Bobrinskoy diz que essa obra "constitui o fundamento do ensino dogmático das escolas ortodoxas". Boris Bobrinskoy, "The *filioque* yesterday and today", in: Lukas Vischer, org., *Spirit of God, Spirit of Christ: ecumenical reflections on the filioque controversy* (London: SPCK, 1981), p. 134. Para outras leituras sobre Fócio, veja F. Dvornik, *The Photian schism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948); Cardinal Hergenrother, *Photius Patriarch von Konstantinopel* (Regensburg, 1867-69), 3 vols.; M. R. Haugh, *Photius and the Carolingians: the trinitarian controversy* (Belmont: Norland, 1975).

[140] Sergiĭ N. Bulgakov, *Le Paraclet*, tradução para o inglês de Constantin Andronikof (Paris: Aubier, 1946), p. 102.

[141] John Meyendorff, *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes* (New York: Fordham University Press, 1979), p. 60.

[142] Photios, *Mystagogy*, p. 11.

[143] Ibidem, p. 11-4.

[144] Ibidem, p. 4,16.

[145] Ibidem, p. 9.

[146] Ibidem, p. 19.

[147] Ibidem, p. 85. Em Ibidem, p. 11, Fócio usa *monarquia* no sentido de "fonte" ou "princípio". Vale a pena observar que, para Fócio, assim como é comum no Oriente, o Pai como princípio e fonte (*archê*) confere unidade à Trindade, o que resulta, em parte, na confusão comum no uso do termo *monarquia*.

[148] Ibidem, p. 21-3; Meyendorff, *Byzantine theology*, p. 60-1.

[149] Gerald Bray, "The *filioque* clause in history and theology", *TynBul* 34 (1983): 125.

[150] John Meyendorff, org., *Gregory Palamas: the triads*, tradução para o inglês de Nicholas Gendle (New York: Paulist, 1983), 154n119.

[151] Meyendorff, *Triads*, p. 8. Por essa razão, é equivocado ler o comentário de Bray segundo o qual o que constitui a diferença entre os conceitos do homem e de sua salvação no Oriente e do Ocidente, por parte do Oriente, "constitui uma negação do amor salvífico de Cristo na vida do cristão ou, na melhor das hipóteses, relega-o a segundo plano". Bray, "*Filioque*", p. 128.

[152] Meyendorff, *Byzantine theology*, p. 77.

[153] Gregory Palamas, *The triads*, 3.2.5.

[154] Ibidem, 3.2.6.

[155] Ibidem, 3.2.7; Meyendorff, *Byzantine theology*, p. 185-6.

[156] Gregory Palamas, *Triads*, 3.2.8.

[157] Ibidem, 3.2.9.

[158] Ibidem, 3.2.10.

[159] Ibidem, 3.2.13.

[160] Ibidem, 3.2.14.

[161] Ibidem, 3.2.15.

[162] Ibidem, 3.2.16.

[163] Ibidem, 3.2.17; Meyendorff, *Triads*, 150-51n61.

[164] Gregory Palamas, *Triads*, 3.3.5; Meyendorff, *Triads*, p. 17-8.

[165] Ibidem, 3.3.6.

[166] Ibidem, 3.3.7.

[167] Meyendorff, *Triads*, p. 17-20.

[168] Gregory Palamas, *Triads*, 3.3.8.

[169] Ibidem, 3.3.10.

[170] Ibidem, 3.3.13.

[171] Meyendorff, *Byzantine theology*, p. 77-8.

[172] Bray, "*Filioque*", p. 134.

[173] Gregory Palamas, *Capita physica theologica*; *PG*, 150:1145.

[174] Alar Laats, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western theologies: a study with special reference to K. Barth and V. Lossky* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999), p. 163-4.

[175] LaCugna, *God for us*, p. 192.

[176] Ibidem, p. 197. Sobre Palamas, veja também Rowan Williams, "The Philosophical Structures of Palamism", *ECR* 9, 1-2 (1977): 7-44; Dorothea Wendebourg, "From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas: the Defeat of Trinitarian Theology", *StPatr* 17, 1 (1982): 94-8.

[177] Photios, *Mystagogy*, p. 4.

[178] Meyendorff, *Byzantine theology*, p. 183.

[179] Barth, *CD*, I/1:480.

12

JOÃO CALVINO (1509-1564)

Quão novo é o trinitarismo de Calvino?

Ao ler a análise que Calvino faz da Trindade em suas *Institutas* de 1559, ficamos imediatamente surpresos pela diferença evidente em relação a Tomás de Aquino. Em vez de lidar com um argumento rigoroso exposto em termos silogísticos com base na premissa da unidade da essência divina e indagar como um Deus único pode ser também três pessoas, Calvino apresenta uma exposição fundamentada na Bíblia em linguagem objetiva que evita em grande medida a terminologia filosófica. É a Trindade em um latim bem claro. Além disso, o ponto fundamental de sua discussão é a divindade do Filho e do Espírito Santo, tratados nessa ordem. A diferença na forma e no conteúdo é notável, o que nos leva imediatamente à questão: quão inovador foi Calvino? Por enquanto, observamos que Bray o considera, juntamente com os reformadores protestantes em geral, alguém que tem "uma visão de Deus fundamentalmente distinta de qualquer coisa que o antecedeu ou que surgiu desde então".[1] Para Bray, é uma tragédia que a teologia histórica contemporânea não tenha reconhecido "a natureza revolucionária do trinitarismo de Calvino".[2] Reymond diz que ele se afasta do "trinitarismo

niceno”.[3] Para Dowey, seu trinitarismo “tem origem exclusivamente na Bíblia”.[4]

Entretanto, inúmeros especialistas dizem que Calvino não rompeu com a tradição. Para Wendell, ele “evita cuidadosamente qualquer coisa que possa ser considerada inovação”, porque embora a Trindade seja parte essencial de sua teologia, “falta a ele originalidade”.[5] Niesel diz que “ele tomou dos pais da igreja antiga a doutrina da Trindade com todo o aparato teológico que a acompanhava”. Ele não é original, e seu propósito, de modo geral, consiste em preservar a mensagem bíblica.[6] Para O’Carrol, Calvino, de todos os protestantes, é o que tem “a teologia trinitária mais completa, mais explicitamente tradicional e ortodoxa”.[7] Parker concorda que, já em 1536, Calvino é “perfeitamente ortodoxo” e, à medida em avançou, constatou que “a doutrina ortodoxa da Trindade dizia precisamente o que ele mesmo queria dizer”.[8]

Começamos com as *Institutas* de 1559 para ter uma ideia resumida do ensino de Calvino, tendo em mente que as *Institutas* devem ser lidas juntamente com os comentários, em uma progressão histórica.[9] Essa foi a intenção expressa de Calvino. A partir da edição definitiva das Institutas, porém, concluímos que, para Calvino, a Trindade *é* sua doutrina de Deus. Não há nada mais objetivo sobre Deus do que essa seção sobre a Trindade. Aqui há um distanciamento importante da separação que Tomás faz do Deus único da Trindade que está mais de acordo com Pedro Lombardo em suas *Sentenças*. A Trindade é de tal modo parte da compreensão que Calvino tem de Deus que a obra toda tem uma estrutura trinitária. De fato, o Credo dos Apóstolos se torna mais explicitamente a base estrutural das *Institutas* à medida que uma edição sucede à outra — e o credo, com certeza, se baseia na Trindade. Butin argumenta exaustivamente sobre a existência de uma perspectiva soteriológica no trinitarismo calvinista, e, por sua vez, a análise que faz da soteriologia é toda ela trinitária.[10] Parker apresenta o crescimento da teologia de Calvino de uma perspectiva

inteiramente trinitária, com base no Credo dos Apóstolos e enriquecida pela familiaridade cada vez maior com os pais, os quais citava cada vez mais.[11]

Calvino em relação ao Oriente e ao Ocidente

Quaisquer que sejam nossas descobertas sobre a relação de Calvino com a tradição que herdou, o foco dele nas três pessoas, e não na essência, se assemelha mais ao que se observa no Oriente do que no Ocidente. Isso se aplica a grande parte do que Calvino escreve, isto é, ele combina elementos do Oriente e do Ocidente. O uso que faz da fórmula batismal remete a Basílio. Calvino insiste que Deus só será verdadeiramente conhecido se for claramente concebido como trino e uno, e o fruto do batismo é que Deus Pai nos adota em seu Filho, transformando-nos para a justiça por meio do Espírito.[12] Butin discorre sobre a influência da fórmula batismal em Calvino e Basílio,[13] e observa também a deficiência de Warfield no que diz respeito à Igreja Oriental, pois, como a maioria dos protestantes até recentemente, Warfield prestava pouca ou nenhuma atenção à teologia oriental.[14] A atenção que Calvino dedica às três pessoas não tem a intenção de solapar a unidade divina, porque seu ser é único. As três pessoas implicam em uma distinção, e não em uma divisão.[15]

Calvino prioriza as Pessoas

A maior parte da análise mais substancial de Calvino nas *Institutas* diz respeito à divindade eterna do Filho[16] e do Espírito Santo.[17] Ele começa a tratar do assunto logo depois de alguns poucos capítulos introdutórios, sem uma análise extensa da existência, da natureza ou dos atributos de Deus. Em resumo, essa é sua doutrina de Deus, que difere de modo significativo da doutrina de Tomás e de Agostinho. Além disso, Calvino fundamenta sua exposição quase totalmente na Bíblia, e não na razão ou em citações de autoridades eclesiásticas, como Tomás havia feito. Isso não significa que ele

ignore a razão ou os pais. Ele cita os pais com frequência em suas controvérsias, recorrendo a uma argumentação metódica. No entanto, faz referência a uma ampla variedade de passagens de ambos os Testamentos em respaldo à divindade eterna de Cristo. Ele insiste que a divindade do Filho e do Espírito é a mesma que a do Pai. Não há gradação na divindade. Ao comentar Romanos 8.9, referindo-se ao Espírito, Calvino enfatiza essa plena igualdade em uma passagem que apresenta evidências de influência do Oriente e do Ocidente. O Espírito, diz ele, "é por vezes chamado de Espírito de Deus Pai e, às vezes, de Espírito de Cristo sem distinção. Isso ocorre não só porque toda a sua plenitude foi derramada sobre Cristo como nosso Mediador e Cabeça, para que cada um de nós pudesse receber dele a porção que lhe é própria [observe-se aqui a mudança para o pensamento oriental, que pode ser identificada até Ireneu], mas também porque o mesmo Espírito é comum ao Pai e ao Filho [aqui ele usa a linguagem de Agostinho], que têm uma essência, e a mesma e eterna divindade".[18] Talvez em vista de suas declarações surpreendentemente fortes sobre a divindade do Filho, sobre as quais falaremos em breve, Calvino tem alguma dificuldade com uma antiga passagem problemática, 1Coríntios 15.27,28, e seus comentários a respeito dela têm nuances claramente nestorianas. Na conclusão de seu reino mediador, diz Calvino, Cristo o devolverá a Deus. Ele não abdicará do reino de modo algum, "mas haverá de transferi-lo de um modo ou de outro de sua humanidade para sua divindade gloriosa". Isso parece implicar em uma divisão na pessoa de Cristo. Há tanta coisa em evidência quando Calvino diz que veremos Deus claramente em sua majestade e que "a humanidade de Cristo não estará mais entre nós de modo que teremos uma visão mais próxima de Deus".[19] Essa afirmação surpreendente parece estar em conflito com o foco intenso e definitivamente ortodoxo que Calvino demonstra pela encarnação. É como se, ao tentar se precaver contra qualquer diminuição da plena divindade, Calvino tivesse momentaneamente perdido o entendimento da união das

duas naturezas do Cristo encarnado. Ainda que esse fosse o caso, ele serve simplesmente para enfatizar a centralidade de sua ênfase na divindade verdadeira e eterna do Filho e, por sua vez, do Espírito Santo.

O Filho como *Autotheos* (“Deus de si mesmo”)

Conforme mencionamos, mais tarde em sua carreira Calvino é forçado, por disputas com opositores italianos de Niceia, a afirmar a divindade do Filho e do Espírito Santo com os termos mais enfáticos possíveis. Seus críticos são Miguel Servet, George Blandrata e Valentine Gentilis. Em seu *Impietas Valentini detecta et palam traducta*, mais comumente conhecido como *Expositio impietatis Valentini Gentilis* [Exposição da impiedade de Valentini Gentilis], ele se refere com frequência ao Filho como *autotheos*, “Deus de si mesmo”.[20] Com isso ele se opõe a qualquer ideia de que o Filho receba sua divindade do Pai. Antes, sua divindade é própria dele, assim como é a do Pai. Isso está em oposição ao ensino de Gentilis de que somente o Pai é *autotheos* e, portanto, o Filho e o Espírito Santo são de essência diferente da essência do Pai. Gentilis usa a expressão exclusivamente em referência ao Pai, e Calvino, ao refutá-lo, aplica-a ao Filho — e, por extensão, também ao Espírito. Então, o termo não é originalmente de Calvino e se torna controverso depois de publicada a edição final de suas *Institutas*. Ele não usa o termo em nenhuma outra obra.

A argumentação de Calvino suscitou uma oposição significativa nos círculos católicos romanos, porém representa o ensino consistente de Calvino ao longo de sua carreira.[21] No entanto, o principal apologista romano da época, Roberto Bellarmino, se posicionou de forma mais cautelosa. Ele reconhece que, em relação ao dogma trinitário clássico, Calvino é ortodoxo. A novidade está simplesmente na terminologia, na maneira de falar (*modus loquendi*). Mesmo nesse aspecto, Bellarmino reconhece que Calvino está defendendo a verdadeira doutrina.[22] Outros críticos católicos romanos disseram que Calvino não distinguia o Filho do

Pai, e assim caía na heresia sabeliana, ou então — quando fazia essa distinção — argumentava em favor de outro *principium* (“começo”) que não o Pai, aproximando-se assim do maniqueísmo. Bellarmino concorda que Calvino errou em sua maneira de falar, particularmente nas *Institutas* 1.13.19 e 23, e em seu tratado contra Gentilis, no qual chama o Filho de *autotheos* e na frase do Credo de Niceia (N), “Deus de Deus”, uma expressão difícil. “Contudo, quando analiso a questão e examino com muita atenção os pensamentos de Calvino, não ouso dizer que esteja errado, uma vez que, segundo ele, o Filho é de si mesmo com relação à essência, não à pessoa, e ele diz claramente que a pessoa é gerada pelo Pai, ao passo que a essência não é gerada [...] mas é de si mesma”. Calvino diz que o Filho é *autotheos*, observa Bellarmino, por influência de Gentilis, que dizia constantemente que somente o Pai é *autotheos*, indicando assim que somente ele tinha a essência divina não criada, sendo o Filho e o Espírito de uma essência diferente produzida pelo Pai.[23] Bellarmino faz então críticas pesadas a Calvino e a seus discípulos, mas diz que nesses pontos centrais ele está errado unicamente em sua forma de se expressar.

O que Calvino quis dizer com esse termo? Com base na premissa do ensino trinitário ortodoxo de que Deus é um, e indivisível, segue-se que as três pessoas partilham de um ser de Deus idêntico e não dividido. Portanto, não se pode dizer que o Filho deriva sua divindade do Pai. Gentilis havia argumentado que somente o Pai tem divindade por si mesmo e que, assim, as outras duas pessoas são de uma essência diferente da essência do Pai. Como Warfield reconhece, Calvino não está introduzindo nada de radicalmente novo, pois, conforme veremos, ele reforça sua oposição a Gentilis com referência aos pais.[24] De fato, o Quarto Concílio de Latrão (1215) dissera que a geração não era de acordo com a essência, uma vez que a essência divina não pode gerar e nem ser gerada, pois o Pai é quem gera, e o Filho é gerado. Logo, a geração é de acordo com a pessoa ou *hypostasis*, portanto, os três, que são de natureza indivisível, são igualmente

autotheos. Conforme diz Muller: “É importante enfatizar essa definição, pois ela representa a distinção fundamental entre a essência divina como tal, comum às três pessoas, e as pessoas divinas em si mesmas, compreendidas como relações dentro da essência: a essência divina que é o Filho não é gerada, e sim o Filho, entendido como Filho e pessoa. Portanto, o Filho, como Deus, tem atributos como *asseidade*, não sendo derivado, mas existindo a partir ‘de si mesmo’”.[25] Além disso, há ecos anteriores, em Gregório de Nazianzo, para quem, “quando se considera o Um, os três são iguais em essência, divindade, glória, poder e dignidade; mas quando os Três são considerados, [...] há uma ordem (*τάξις*), e o Pai é ‘maior’ como *ἀρχή* e *αἴτιος* do Filho e do Espírito”.[26] Entretanto, é correto reconhecer que Calvino expressa, da maneira mais enfática possível a plena e integral divindade das três pessoas.

A essência e as pessoas

Onde fica então o ensino clássico de que o Filho é gerado pelo Pai desde a eternidade e também o da processão eterna do Espírito Santo? Gentilis argumentava que Calvino não podia ter as duas coisas ao mesmo tempo — ele não podia dizer que Cristo era *autotheos* e também confessar a fé niceno-constantinopolitana, segundo a qual ele é “Luz de Luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus”. De acordo com seu pensamento, a geração e a processão eternas eram incompatíveis com o *autotheos* do Filho e do Espírito. Aqui Calvino recorre ao igualmente clássico ensino de Gregório de Nazianzo, seguido por Agostinho, de que as expressões do credo são características das pessoas, não da essência. Elas se referem às relações e são próprias de várias pessoas. Elas não são igualmente partilhadas e idênticas às três, uma vez que não se referem à essência como tal.[27] Conforme vimos anteriormente, Agostinho defendia a distinção entre linguagem da substância ou essência e linguagem das relações.

> Se mantivermos o que antes foi suficientemente mostrado pelas Escrituras — que seja simples e indivisa a essência do Deus único que pertence ao Pai, ao Filho e ao Espírito de um lado e, de outro, que o Pai, por alguma propriedade, difere do Filho, e o Filho do Espírito —, estará fechada a porta não apenas para Ário e a Sabélio, mas também para outros antigos autores de erros.[28]

Assim, para o Filho, "no que diz respeito à sua divindade, seu ser é de si mesmo" e "quem quer que diga que a essência do Filho vem do Pai nega que ela tenha o ser de si mesmo". Para os antinicenos, somente o Pai tem o ser de Deus e comunica essa essência ao Filho. Contudo, diz Calvino, não há, em relação à essência, distinção alguma entre o Pai e o Filho.[29] Todavia, Calvino diz também que é possível preservar as relações eternas distintas entre as pessoas, contanto que não as separemos da essência; antes, que as distingamos enquanto elas se mantêm nela. "Portanto, dizemos que a divindade seja absoluta por si; por isso, reconhecemos que também o Filho, porquanto é Deus, exista por si mesmo, embora não afirmemos isso em relação à pessoa; aliás, uma vez que ele é o Filho, dizemos que existe a partir do Pai. Logo, a essência do Filho não tem início, embora o início de sua pessoa seja o próprio Deus". [30]

Assim sendo, a Palavra estava essencialmente oculta em Deus antes de ser revelada na criação do mundo, mas sua *hypostasis* era distinta em relação à do Pai, ainda que fosse de mesma essência que o Pai, "oculto em Deus".[31] Cristo, o Filho, também é distinto do Espírito.[32] Desse modo, há uma distinção de pessoas em Deus. A unidade de essência requer que aquilo que seja da essência de Deus seja igualmente da essência do Filho tanto quanto é do Pai, e, por conseguinte, o que pertence a Deus é comum a ambos, mas isso "não impede que cada um tenha a propriedade de sua própria pessoa". A glória do Pai é invisível para nós até que brilhe em Cristo. De fato, a substância do Pai está "de algum modo gravada em Cristo". Portanto, o Filho "é um Deus com o Pai, contudo, deve-se fazer a distinção de tal modo que cada um preserve sua própria subsistência".[33]

Isso implica em uma ordem entre os três em plena harmonia com seu status autoteótico. Nas palavras de Warfield, a concepção de Calvino a

respeito da Trindade "incluía o postulado de uma 'ordem' entre as pessoas pela qual o Pai é primeiro, o Filho, segundo, e o Espírito, terceiro. Incluía também uma doutrina da geração e da processão em virtude da qual o Filho, como Filho, deriva do Pai, e o Espírito como Espírito, deriva do Pai e do Filho".[34] Sempre que o nome de Deus é mencionado, o Filho e o Espírito estão incluídos, assim como o Pai. Entretanto, "quando o Filho é mencionado com o Pai, então aparece a relação entre os dois, e assim distinguimos as pessoas". Com isso, as propriedades características das três pessoas trazem dentro em si uma ordem. Porque o Pai é o princípio e a fonte, quando ele é mencionado com o Filho, com o Espírito ou com ambos, o nome de Deus se aplica especificamente a ele.[35] Por isso, o Pai é chamado de Criador — "por causa da ordem entre as pessoas". Por essa razão, é impróprio (*improprie*) chamar Cristo de Criador no que se refere às pessoas. Antes, deve-se chamá-lo de Criador quando estivermos nos referindo à essência divina.[36]

O Pai como *principium* ("começo")

Assim, em consonância com o ensino patrístico e medieval, o Pai é para Calvino o começo, *principium*, ou *origo*. A ele, "atribui-se o princípio da atividade, a fonte e o manancial de todas as coisas; ao Filho, sabedoria, conselho e a disposição ordenada de todas as coisas; ao Espírito atribui-se, porém, o poder e a eficácia dessa atividade". Em todas as obras divinas, os três operam juntos (tema dominante em Agostinho), e nessas atividades há uma ordem clara. Por trás disso há uma ordem relacional. O Pai vem primeiro, dele provém o Filho e de ambos o Espírito. Por esse motivo, "diz-se que o Filho vem do Pai somente; o Espírito, do Pai e do Filho ao mesmo tempo".[37] Portanto, pode-se dizer que "em relação à ordem e ao grau, o começo da divindade está no Pai".[38] 'O Pai é primeiro em ordem [...] o começo e a fonte de toda a divindade".[39] Conforme vimos, isso diz respeito às pessoas, não à essência.

Calvino deixa o assunto muito claro em sua obra catequética *Le catechisme de l'église de Genève* [O catecismo da igreja de Genebra] ou em sua tradução latina *Catechismus ecclesiae genevensis*, publicada em 1545, na questão 19. Aqui ele chama o Pai de começo ou origem, a primeira causa. Novamente, ele está se referindo às relações das pessoas, e não à essência ou ao ser divino.[40] Na versão preliminar que escreveu para a Confissão Francesa, em 1559 — uma versão que foi seguida quase que totalmente, exceto pelos primeiros capítulos, dos quais este é um deles —, ele diz que o nome de Deus é aplicado, às vezes, ao Pai em particular, "uma vez que ele é o princípio e a origem de sua Palavra e do seu Espírito".[41]

A geração eterna do Filho

A distinção do Filho em relação ao Pai não está restrita à Criação e à redenção. Tampouco a linguagem que se refere à geração do Filho pelo Pai está limitada apenas à esfera econômica, embora seja verdade que a atenção de Calvino normalmente está voltada para ela. Passagens bíblicas em referência à geração do Filho normalmente apontam para a ressurreição do Filho encarnado; não obstante, antes disso, "é evidente que ele era o unigênito 'no seio do Pai'".[42] De fato, ele é o Filho "porque a Palavra foi gerada pelo Pai antes de todas as eras".[43] Ao mesmo tempo, Calvino evita especular sobre o significado de geração eterna. A exemplo de Gregório de Nazianzo, considera que essa questão está além de nossas capacidades. São pensamentos dos quais pouco se aproveita e que exigem uma problematização inútil. É tola a ideia de Orígenes de que há "um ato contínuo de geração", uma vez que a relação é eterna.[44] Calvino focaliza a atividade econômica das pessoas divinas. Portanto, a citação de Salmos 2.7 em Atos 13.33 se refere à ressurreição de Jesus, por meio da qual ele foi visivelmente gerado perante os olhos humanos. Contudo, isso de modo algum nega a geração oculta (*illa arcana generatio)* ocorrida na eternidade.[45] Em sua oração sacerdotal de João 17, Cristo indica que,

porque sua glória é eterna, ele sempre existiu. Ao fazê-lo, expressa uma distinção entre si mesmo e o Pai, "com base na qual concluímos que ele não apenas é o Deus eterno, mas também a Palavra eterna de Deus gerada do Pai antes das eras".[46] Além disso, no *Le catechisme de l'église de Gèneve*, 22, Calvino diz que a Palavra eterna foi gerada pelo Pai antes de todas as eras.[47]

Calvino deixa isso mais evidente na obra em que enfatiza o Filho como *autotheos*, a *Expositio impietatis Valentini Gentilis*. Cristo é o Filho de Deus, pois ele é a Palavra de Deus gerada pelo Pai antes de todas as eras (*ante secula a patre genitus*), que agora revelou-se na carne. Relativamente, a Palavra eterna é o Filho de Deus, e considerado à parte das relações ele é ao mesmo tempo Deus.[48] Em uma passagem crucial na qual Calvino reflete sobre as palavras do Credo de Niceia (N), "Deus de Deus", excluídas pelo Credo Niceno-Constantinopolitano (C), Calvino analisa as ideias dos pais, particularmente as de Atanásio, e conclui que o credo se refere às relações pessoais e não implica em nenhuma comunicação de essência ou de subordinação concomitante:

> Contudo, as palavras do Concílio de Niceia ressoam: "Deus de Deus". Admito que isso é difícil de dizer. Todavia, ninguém seria mais capaz que Atanásio de remover qualquer ambiguidade ou de interpretá-la, pois ele as formulou. Certamente o conselho dos pais não era outro senão de que o Filho, quanto à sua origem, é procedente do Pai em relação à sua pessoa, e de modo algum ele se opõe ao seu ser de mesma essência e divindade. Assim, de acordo com a essência, ele é a palavra de Deus sem começo, mas, de acordo com sua pessoa, o Filho tem um começo a partir do Pai.[49]

Novamente, pouco depois ele diz que o Filho "tem sua origem no Pai, pois é seu Filho; não é uma origem no tempo nem de essência, uma vez que ambas seriam absurdas, mas uma origem estritamente de ordem (*sed ordinis duntaxat*). Portanto, diz-se que tudo é do Pai com respeito às relações das pessoas".[50] Calvino nada teria a opor a Gentilis se tudo o que ele estivesse dizendo é que o Filho tem sua origem no Pai no que tange à geração. A questão envolve a negação de Gentilis de que o Filho não tem origem em se

tratando de sua essência divina.[51] Em sua *Defensio* (1545), escrita a propósito de uma reflexão sobre a controvérsia, Calvino observa que, no que diz respeito à relação, ele sempre "proclamou continuamente" que o Filho é do Pai.[52] Conforme observa em sua versão preliminar para a Confissão Francesa, isso ocorre porque as pessoas têm aquilo que é característico de cada uma, ao passo que a essência única é indivisível.[53] Para resumir os pensamentos de Calvino sobre o assunto: porque o Filho é Deus, o Filho existe em si mesmo, "mas não em relação à sua pessoa; de fato, visto que ele é Filho, dizemos que existe a partir do Pai".[54]

A eterna processão do Espírito Santo

Por muitas das mesmas razões Calvino aceita a processão eterna do Espírito Santo, de acordo com a perspectiva ocidental, porque o Espírito vem do Pai e do Filho ao mesmo tempo, um ensino que, conforme ele diz, 'aparece em muitas passagens, mas em parte alguma é mais clara do que no capítulo 8 de Romanos".[55] Observamos anteriormente a combinação das abordagens do Oriente e do Ocidente da processão do Espírito Santo em seus comentários sobre Romanos 8.9, mas quando se trata da questão da cláusula *filioque*, Calvino assume claramente a posição do Ocidente e de Agostinho. Bray argumenta que isso está no âmago de sua teologia e é fundamental para o protestantismo evangélico. Tanto Cristo quanto o Espírito são chamados pelo mesmo nome, *paraklētos* ("consolador"), porque se trata de ofício comum destinado a nos consolar, exortar e nos guardar por meio de sua proteção. Enquanto esteve no mundo, Cristo foi nosso protetor. Depois, ele nos confiou à proteção do Espírito Santo. Cristo ainda é nosso protetor, porém, não mais de maneira visível, pois ele nos guarda pelo do Espírito.[56] Cristo envia o Espírito a partir de sua glória celestial, e embora diga que o Pai é aquele de quem o Espírito provém, isso ocorre porque ele quer erguer nossos olhos para a contemplação da divindade do Espírito, e não excluir a

si mesmo desse papel.[57] Afinal de contas, Cristo é quem nos comunica sua vida "pelo poder do seu Espírito".[58]

Perichorēsis — a habitação interna mútua das Pessoas

Em cada *hypostasis*, pode-se entender a natureza divina em sua totalidade. Ao se referir a João 14.10, Calvino diz que "o Pai está totalmente no Filho, e o Filho, totalmente no Pai".[59] Ele faz a mesma declaração ao comentar João 17.3, porque "aprendemos que [Cristo] está totalmente no Pai, e o Pai está totalmente nele. Em resumo, quem separa Cristo da divindade do Pai ainda não o conhece como único Deus verdadeiro".[60] Torrance aponta para o uso que Calvino faz da expressão *in solidum*, usada originalmente por Cipriano em um contexto eclesiástico em referência à inter-relação coletiva dos bispos no episcopado, mas que foi adotada por Calvino para comprovar que as três pessoas partilham de forma total e idêntica do ser único de Deus.[61] Isso implica em sua habitação mútua ou retenção.[62]

A atitude de Calvino com os concílios da igreja antiga e o ensino dos pais da igreja

Calvino conclui sua análise formal sobre a Trindade nas *Institutas*, em 1559, enfatizando que seu ensino na controvérsia com os antitrinitários italianos tem amplo respaldo nos pais da igreja. Ele cita Justino, Inácio, o Concílio de Niceia e Agostinho.[63] Agostinho assumiu com naturalidade a doutrina atacada pelos teólogos contrários a Niceia, diz Calvino. Na seção precedente, ele cita também Ireneu, Tertuliano, Hilário e Gregório de Nazianzo.[64]

Isso tem uma importância em vista da controvérsia com Caroli. Pierre Caroli havia se identificado com a Reforma, tornou-se pastor em Lausanne, mas depois hesitou e acabou voltando para Roma. Ele criticou Calvino durante a primeira temporada em que este viveu em Genebra (1536-1538).

Em especial, Caroli acusou Calvino e outros de arianismo e exigiu que subscrevessem o Credo de Niceia. Calvino se recusou a fazê-lo. Desde então, seu trinitarismo se tornou suspeito nos círculos hostis a ele. Havia boas razões práticas e políticas para que Calvino não concordasse com a exigência de Caroli.[65] Entre outras coisas, Warfield diz que sua recusa "não se deveu nem de longe ao fato de que ele discordava do ensino dos [credos antigos], mas unicamente por que estava determinado a preservar para si e para os colegas as liberdades dos homens cristãos". Nem sequer ocorreu a Caroli que Calvino pudesse repudiar os credos.[66] O episódio, porém, deu a algumas pessoas razão para supor que ele fosse indiferente às decisões da igreja ecumênica.[67]

Embora para Calvino as Escrituras sejam a autoridade suprema, e toda doutrina deva estar fundamentada em seu ensino, seria um erro grave supor que ele se visse como alguém capaz de romper de algum modo com a doutrina católica da Trindade. Ele fundamenta o uso que os pais fazem da linguagem extrabíblica, como os termos *hypostasis* e *ousia*, para defender o ensino bíblico.[68] Ele cita com frequência os pais, especialmente Agostinho, além de vários teólogos da Idade Média em apoio ao seu ensino.[69] Nas palavras de Warfield, Calvino considerava a terminologia usada pelos concílios como "as melhores expressões para afirmar e defender a doutrina" e é também a linguagem por meio da qual as heresias podem ser confundidas.[70] Em sua formulação completa, é a base para toda a sua argumentação.[71] Em suma, Warfield diz que, "em sua doutrina da Trindade, Calvino em nada se afastou da doutrina herdada dos pais ortodoxos".[72] Ele está tão longe de negar o Credo Niceno ou mesmo a afirmação de que o Filho é "Deus de Deus", eliminada de C, que ensina explicitamente a geração eterna do Filho antes de todos os tempos, e suas críticas a esse Credo afetam sua forma, não seu conteúdo.[73]

Em seu *Expositio impietatis Valentini Gentili*, ele cita Atanásio em apoio à designação do Filho como *autotheos* e ainda defende o Concílio de Niceia

(não o de Constantinopla, mas o concílio mais antigo e mais difícil) na importante passagem que citamos na nota 49. Em seu *Defensio* (1545), em que demonstra sua concordância com a resolução teológica da igreja em relação à crise trinitária do século 4, Calvino cita Agostinho e Cirilo em apoio à existência do Filho em si mesmo (*a se ipso*), uma vez que ele é Deus.[74] Seu *Responsionum ad quaestiones Georgii Blandratae* é uma defesa enfática da teologia niceno-constantinopolitana.[75] Em seu *Antídoto ao Concílio de Trento*, Calvino ignora o primeiro decreto de Trento — sobre o Credo Apostólico — ridicularizando o fato de que os dignitários reunidos levaram um mês para afirmar o credo. A razão para esse desprezo é que ela é uma questão sobre a qual não há divergência alguma entre Calvino e Roma.[76] Para o cardeal Sadoleto, Calvino insiste em que "nossa concordância com os antigos é muito maior do que a sua, mas tudo o que procuramos fazer foi renovar aquela forma antiga de igreja [...] [que existia] na era de Crisóstomo e Basílio, entre os gregos, e de Cipriano, Ambrósio e Agostinho, entre os latinos".[77] De modo ainda mais significativo, em seu rascunho para a Confissão Francesa, 2, ele insiste, em relação à Trindade, que "acolhamos o que foi determinado pelos concílios antigos e odiemos todas as seitas e heresias que foram rejeitadas pelos santos doutores do tempo de Santo Hilário e Atanásio até Santo Ambrósio e Cirilo".[78] Parker, ao esboçar o crescimento de uma forma predominantemente trinitária na teologia de Calvino, explica que essa evolução se baseia no Credo dos Apóstolos e foi enriquecida por sua familiaridade cada vez maior com os pais e com citações deles.[79]

T. F. Torrance argumenta que Calvino tem uma afinidade teológica grande com Gregório de Nazianzo. Muitas de suas nuanças características podem ser detectadas em Gregório, o Teólogo.[80] É muito bem conhecida a passagem de Calvino em que ele cita o *Discurso sobre o santo batismo* e diz que o texto de Gregório "me agradou imensamente":

> Tão logo penso no um sou iluminado pelo esplendor dos três; tão logo os distingo, sou levado de volta ao um. Quando penso em um dos três, penso nele como um todo, e meus olhos se enchem, e a maior parte do que penso me escapa. Não posso compreender a grandeza de um para atribuir uma grandeza maior aos demais. Quando contemplo os três juntos, vejo apenas um facho de luz, e não posso dividir ou medir a luz indivisível.[81]

A. N. S. Lane derrama água fria nessa tese e mostra evidências de que Calvino dificilmente leu Gregório e, com frequência, citava os pais como armas usadas no debate, e não com base em um conhecimento pleno de primeira mão de sua obra em contexto.[82] É possível que seja verdade. O próprio Calvino, porém, admitiu que as palavras de Gregório o agradavam, quer as tenha lido em seu contexto ou não.

Conclusão

Começamos com a indagação: até que ponto Calvino inovou em sua reflexão sobre a Trindade? Fica claro que ele rompeu substancialmente com a abordagem escolástica medieval recente e restaurou inteiramente a exposição bíblica. Ele evita especulações. Mais uma vez, ele demonstra uma notável abertura em relação ao Oriente e está preparado para usar certos temas dos capadócios. Calvino admira a obra de Gregório de Nazianzo, por mais limitado que seja seu conhecimento dela. A atenção que dedica às três pessoas é uma característica mais oriental do que ocidental. Calvino é como um sopro de ar fresco sobre o tema.

No fundo, porém, ele é um defensor profundamente conservador do trinitarismo. Calvino se torna cada vez mais consciente de seguir na tradição dos concílios da Igreja antiga. Seu debate não é com os pais, mas com os autores do final da Idade Média com os quais entrou em conflito, particularmente com os teólogos da Sorbonne. Portanto, até mesmo quando apresenta evidências de certa afinidade com os pais gregos, ele mantém firmemente sua lealdade a Agostinho — o pai que cita com mais frequência — de tal modo que quando, por exemplo, utiliza um tema do ensino oriental

sobre o Espírito Santo, ele permanece fiel à cláusula *filioque* e a tudo em que ela implica. Longe de ser um revisor da doutrina da Trindade, Calvino preserva e desenvolve a herança que recebe.[83]

Termos essenciais

essência
hypostasis
pessoas
relações

Para reflexão

Será que Calvino foi inovador em relação à Trindade? Warfield e outros achavam que sim; outros dizem que não. Quem está certo? Será que ambos os lados têm razão?

Sugestão de leitura

John Calvin, *Institutes*, 1.13 [publicado em português por Editora UNESP sob o título *A instituição da religião cristã*].
Richard A. Muller, *PRRD*, vol. 4: *An exhaustive discussion of Reformed Trinitarianism up to the eighteenth century*.
Thomas F. Torrance, "The doctrine of the Holy Trinity in Gregory of Nazianzen and John Calvin", in: Thomar F. Torrance, org., *Trinitarian perspectives: toward doctrinal agreement* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), p. 21-40.

[1] Gerald Bray, *The doctrine of God* (Leicester: InterVarsity, 1993), p. 197 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título *A doutrina de Deus*].

[2] Gerald Bray, "The *filioque* clause in history and theology", *TynBul* 34 (1983): 143.

[3] Robert L. Reymond, *A new systematic theology of the Christian faith* (New York: Nelson, 1998). Na segunda edição revisada, Reymond corrige essa declaração.

[4] Edward A. Dowey Jr., *The knowledge of God in Calvin's theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 125s., 146.

[5] François Wendel, *Calvin: the origin and development of his religious thought*, tradução para o inglês de Philip Mairet (London: Collins, 1963), p. 168-9.

[6] Wilhelm Niesel, *The theology of Calvin*, tradução para o inglês de Harold Knight (Grand Rapids: Baker, 1980), p. 54-7.

[7] Michael O'Carroll, *Trinitas: a theological encyclopedia of the Holy Trinity* (Collegeville: Liturgical, 1987), p. 194.

[8] T. H. L. Parker, *The doctrine of the knowledge of God: a study in the theology of John Calvin* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1952), p. 61-2. Veja também Jan Koopmans, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1955), p. 66-75; W. Nijenhuis, "Calvin's attitude towards the symbols of the early Church during the conflict with Caroli", in: *Ecclesia reformata: studies on the Reformation* (Leiden: E. J. Brill, 1972), p. 73-96; Benjamin Breckinridge Warfield, "Calvin's doctrine of the Trinity", in: Samuel G. Craig, org., *Calvin and Augustine* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1974), p. 187-284; Philip Walker Butin, *Revelation, redemption, and response: Calvin's trinitarian understanding of the divine-human relationship* (New York: Oxford University Press, 1995).

[9] Elsie A. McKee, "Exegesis, theology, and development in Calvin's Institutio: a methodological suggestion", in: Brian G. Armstrong, org., *Probing the reformed tradition: historical studies in honor of Edward A. Dowey, Jr.* (Louisville: Westminster/John Knox, 1989), p. 154-72.

[10] Butin, *Revelation*, p. 13,19,25,27,30,40s.,137n14,145n106.

[11] Parker, *Knowledge of God*, p. 61-9 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título *O conhecimento de Deus*].

[12] John Calvin, *Commentary on the harmony of the Gospels*, sobre Mt 28:19; John Calvin, *The Gospel according to St. John*, sobre 17:21,24.

[13] Butin, *Revelation*, p. 43-5,128-9,157n15,158n21,159n25.

[14] Ibidem, 163n46.

[15] John Calvin, *Institutes*, 1.13.17 [publicado em português por Editora UNESP sob o título *A instituição da religião cristã* e por Cultura Cristã sob o título *As Institutas*].

[16] Ibidem, 1.13.7-13.

[17] Ibidem, 1.13.14-5.

[18] John Calvin, *Commentary on Romans*, sobre 8.9 [publicado em português por Fiel sob o título *Romanos*]; cf. também sobre 14.11.

[19] John Calvin, *Commentary on the First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, sobre 15.27 [publicado em português por Fiel sob o título *1Coríntios*].

[20] CO, 9:368-70.

[21] Brannon Ellis, *Calvin, classical trinitarianism, and the aseity of the Son* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 38.

[22] Robert Bellarmine, "Secunda Controversia Generalis de Christo", in: *Disputationum de controversiis Christianae fidei adversus haereticos* (Ingolstad, 1601), 1:408-12.

[23] Ibidem, 1:307-8

[24] Warfield, “Calvin”.

[25] Muller, PRRD, 4:36; Scott R. Swain, “The Trinity in the Reformers”, in: Gilles Emery; Matthew Levering, org., *The Oxford handbook of the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 227-39, aqui p. 235: “O desenvolvimento trinitário de Calvino a esta altura representa, portanto, um exercício no trinitarismo niceno clássico, cujo objetivo é o de preservar a divindade consubstancial do Filho sem negar sua distinção pessoal”. Contra Ellis, para quem Calvino foi um inovador, mas se corrige ao reconhecer a importância do Quarto Concílio de Latrão que, diz ele, “afirmou expressamente que a essência do Filho não é gerada na geração; antes, sua pessoa é gerada pela pessoa do Pai”. Ellis, *Calvin*, p. 188.

[26] Thomas A. Noble, “Paradox in Gregory Nazianzen’s Doctrine of the Trinity”, *StPatr* 27 (1993): p. 97-8.

[27] Calvin, *Institutes*, 1.13.19; Augustine, *On the Trinity*, livro 5 [publicado em português por Paulus sob o título *A Trindade*]; Ellis, *Calvin*, p. 33-4; Noble, “Gregory Nazianzen”, p. 94-9; Gregory of Nazianzus, *Oration 29*, 2f.; *Oration 31*, p. 9,13-7; *Oration 39*, p. 11-2; *Oration on Holy Baptism 40*, p. 41; Thomas F. Torrance, “The doctrine of the Holy Trinity in Gregory Nazianzen and John Calvin”, in: *Trinitarian perspectives: toward doctrinal agreement* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), p. 21-40, esp. p. 27-32. Contra Ellis, que negligencia Gregório de Nazianzo, referindo-se muito raramente a ele e concentrando-se inteiramente na tradição ocidental. Conforme Ellis observa: “é igualmente inadequado para Calvino dizer que o Filho não é do Pai em relação à sua pessoa (negar sua geração como Filho) quanto dizer que ele é do Pai com respeito à sua essência (negar sua asseidade eterna)”. Calvin, p. 46-47.

[28] Calvin, *Institutes*, 1.13.22.

[29] Ibidem, 1.13.23.

[30] Ibidem, 1.13.25. Aqui Calvino cita Agostinho como respaldo ao seu comentário sobre Salmos 109.13 (110.13 em inglês), em PL, 37:1457; *NPNF*1, 8:542s., e *On the Trinity*, lv. 5.

[31] Calvin, *Gospel according to St. John*, sobre 1:1-3.

[32] Ibidem, sobre 14:16.

[33] John Calvin, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, sobre 1:2-3 [publicado em português por Fiel sob o título *Hebreus*].

[34] Warfield, “Calvin”, p. 244.

[35] Calvin, *Institutas*, 1.13.20.

[36] “Cur ergo creator dicitur pater, et hoc titulo seorsum ornatur? Nempe ratione ordinis, dum respicitur ad personas […] Si vere creator est Christus, neque id personae respectu: sequitur necessario referri hoc ad essentiam”. CO, 9:369.

[37] Calvin, *Institutas*, 1.13.18.

[38] Ibidem, 1.13.24.

[39] Ibidem, 1.13.25.

[40] “Pource qu’en une seule essence divine nous avons à considerer le Père, comme le commencement et origine, ou la cause première de toutes choses”, declaração que foi traduzida por: “Quoniam in una Dei essentia patrem intueri nos convenit, tanquam principium et originem, primamve rerum omnium causam” (*OS*, 2:76-77; CO, 6:13-4).

[41] “Et combien que le nom de Dieu soit quelque fois attribué en particulier au Père, d’autant qu’il est principe et origine de sa Parole et de son Esprit.” *OS*, 2:312. Veja também o *Expositio impietatis Valentini Gentilis*, CO, 9:369.

[42] Calvin, *Institutes*, 1.13.17.

[43] Ibidem, 1.13.23-5.

[44] Ibidem, 1.13.29. Warfield se engana ao colocar juntos todos os "pais nicenos" quando diz que eles estavam "habituados a explicar" a geração eterna. Observamos quantos, tal como Gregório de Nazianzo, reconheceram isso como um mistério impenetrável. Veja Warfield, "Calvin", p. 247.

[45] *Calvin's commentaries: the Acts of the Apostles 1-13*, tradução para o inglês de John W. Fraser (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), p. 378; *Ioannis Calvini: Opera Exegetica: Volumen XII/1 Commentariorum in Acta Apostolorum Liber Primum*, organização de Helmut Feld (Genève: Droz, 2001), p. 389.

[46] "Sed aeternum quoque Dei sermonem ex Patre ante secula genitum". Calvin, *Gospel according to St. John*, on 17:5.

[47] *OS*, 2:77; CO, 6:15-6.

[48] CO, 9:370.

[49] "Sed verba consilii Nicaeni sonant, Deum esse ad Deo. Dura loquutio, fateor, sed ad cuius tollendam ambiguitatem nemo potest esse magis idoneus interpres, quam Athanasius, qui eam dictavit. Et certe non aliud fuit patrum concilium, nisi manere originem quam ducit a patre filius, personae respectu, nec obstare quominus eadem sit utriusque essentia et deitas: atque ita, quoad essentiam, sermonem esse Deum absque principio: in persona autem filii habere principium a patre" (ibidem, 9:368).

[50] Ibidem, 9:369.

[51] Ibidem, 9:375.

[52] Ibidem, 7:323-4.

[53] "D'autant que chacun ha tellement ce qui luy est propre, quant à la Personne, que l'essence unique n'est point divisee". OS, 2:312.

[54] Calvin, *Institutes*, 1.13.25.

[55] Ibidem, 1.13.18.

[56] Calvin, *Gospel according to St. John*, sobre 14.16.

[57] Ibidem., sobre 15.26.

[58] Ibidem, sobre 17.21.

[59] Calvin, *Institutes*, 1.13.19.

[60] Calvin, *Gospel according to St. John*, sobre 17.3; cf. sobre 14.10. Cf. também Warfield, "Calvin", 229; Butin, *Revelation*, p. 42-3,130.

[61] Thomas F. Torrance, *The Christian doctrine of God: one being, three persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), p. 201-2.

[62] Ibidem, p. 194-202. Veja também Verna Harrison, "Perichoresis in the Greek Fathers", *SVTQ* 35, 1 (1991): 53-65.

[63] Calvin, *Institutes*, 1.13.29.

[64] Veja ibidem, 1.13.16-29; cf. OS, 3:129-51.

[65] Nijenhuis, "Symbols", p. 61-76.

[66] Warfield, "Calvin", p. 207.

[67] Sobre a controvérsia com Caroli, veja Karl Barth, *The theology of John Calvin*, tradução para o inglês de Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), p. 309-45; Nijenhuis, "Symbols", p. 73-96.

[68] Calvin, *Gospel according to St. John*, sobre 1.1.

[69] Veja Koopmans, *Altkirchliche Dogma*, esp. p. 54-7,86-97,108-15,121-30,132-7,141-7; Hughes Oliphant Old, *The Patristic roots of reformed worship* (Zürich: Theologischer Verlag, 1975), p. 149-51, 338-41; Anthony N. S. Lane, *John Calvin: student of the Church Fathers* (Grand Rapids: Baker, 1999). A leitura acrítica que Calvino faz de Agostinho fica evidente na rejeição por ele demonstrada

à descoberta de Agostinho de uma imagem da Trindade na alma humana como algo "de modo algum sadio", Calvin, *Institutes*, 1.15.4.

[70] Warfield, "Calvin", p. 210.

[71] Ibidem, p. 215.

[72] Ibidem, p. 229.

[73] Ibidem, p. 248-9.

[74] CO, 7:322-4.

[75] Ibidem, 9:325-32.

[76] John Calvin, "Antidote to the Council of Trent", in: Henry Beveridge, org., *Selected works of John Calvin: tracts and letters* (Grand Rapids: Baker, 1983), 3:61-3; ibidem, 7:407-8.

[77] John Calvin, "Reply to Sadolet", in: Henry Beveridge, org., *Selected works of John Calvin: tracts and letters*, org. Henry Beveridge (Grand Rapids: Baker, 1983), 1:37-8.

[78] "Et en cela nous avons ce qui a esté determiné par les anciens Conciles, et detestons toutes sectes et heresies qui ont esté reiettees par les saincts docteurs depuis S. Hilaire, Athanase, iusqu'à S. Ambroise, et Cyrille." CO, 9:739-42; OS, 2:312.

[79] Parker, *Knowledge of God*, p. 61-9; veja também H. H. Esser, "Hat Calvin eine 'leise modalisierende Trinitätslehre'?", in: W. H. Neuser, org., *Calvinus theologus* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976), p. 20-4. Veja também Butin, *Revelation*, p. 46-9; S. M. Reynolds, "Calvin's view of the Athanasian and Nicene Creeds", *WTJ* 23, 1 (1960-61): 33-7.

[80] Veja especialmente Torrance, "The doctrine of the Holy Trinity in Gregory Nazianzen and John Calvin", p. 21-40.

[81] Gregory of Nazianzus, *Oration on Holy Baptism 40*, p. 41.

[82] Lane, *Calvin*, p. 1-13,83-6.

[83] Chad Van Dixhoorn explora discussões posteriores entre os membros da Assembleia de Westminster (1643-1652) sobre os desdobramentos do comprometimento de Calvino com o Filho como *autotheos* em conexão com seu entendimento da geração eterna como algo que envolve a pessoa do Filho em relação ao Pai, e não como muitos normalmente compreendiam como sendo a comunicação da essência divina do Pai. Chad Van Dixhoorn, "Post-Reformation trinitarian perspectives", in: Fred Sanders; Scott R. Swain, org., *Retrieving eternal generation* (Grand Rapids: Zondervan, 2017), p. 180-207. Ellis, em *Calvin*, p. 188, reconhece que os trinitários ocidentais depois do Quarto Concílio de Latrão (1215) diziam que a essência do Filho não é comunicada na geração eterna, mas que sua pessoa é gerada pela pessoa do Pai.

EXCURSO:

UM DESDOBRAMENTO POSTERIOR À REFORMA

Nos dois séculos que se seguiram à Reforma, debateu-se muito sobre a Trindade. O debate se intensificou no século 17 com o advento do socianismo e outros movimento radicais, arautos da crítica racionalista do cristianismo em geral. Há muito para se comentar sobre esse período. No entanto, evitarei fazê-lo por dois motivos. Em primeiro lugar, não é possível tratar de tudo, caso contrário este livro se tornaria extenso demais e apenas poucas pessoas o leriam e o objetivo ao escrevê-lo é ampliar seu público tanto quanto possível para além dos especialistas. Um segundo fator é que o território foi percorrido com alcance profundo e enciclopédico por Richard Muller, e pouco tenho a acrescentar ao que ele fez, além de não ter motivo para divergir significativamente de suas descobertas.[1] Contudo, há um desdobramento que suscita algumas indagações: a ideia do século 17 de um *pactum salutis* ou uma aliança da redenção. É inegável que a redenção do mundo e da igreja depende do conselho trinitário; está mais do que comprovado na Escritura e decorre da doutrina trinitária clássica. A questão diz respeito (1) à legitimidade de descrever esse conselho como uma aliança e (2) à natureza de algumas das maneiras que essa aliança foi apresentada no decorrer dos anos por alguns de seus expoentes (não todos).

A teologia da aliança surgiu e se desenvolveu na teologia reformada ao longo do século 16. A aliança da graça começou a se tornar um tema

característico da teologia reformada já na década de 1520, quando Heinrich Bullinger escreveu o primeiro grande tratado sobre o assunto, em 1534.[2] Por fim, juntamente com a reflexão sobre a forma que a aliança se relacionava com a administração em vigor da lei, o pensamento se voltou para a situação pré-lapsarianista. São várias as sugestões sobre uma aliança da criação, mas o primeiro a propor formalmente uma aliança de obras foi Dudley Fenner, em 1585.[3] Por volta de 1590, a doutrina havia se disseminado e recebeu *status* confessional nos documentos da Assembleia de Westminster, em 1647. A continuidade da lei e da graça ao longo da história da redenção facilitou a ideia de uma aliança pré-lapsarianista. A exegese bíblica teve parte importante nisso. Em especial, observou-se que todos os elementos de uma aliança estão presentes em Gênesis 2, ainda que o termo *aliança* não esteja. Portanto, com base no contexto mais amplo das Escrituras, observa-se a conexão entre o primeiro e o segundo Adão: o que Adão perdeu, Cristo recuperou e superou o que havia se perdido.

Com base nisso, alguns teólogos começaram a falar sobre os conselhos eternos de Deus em linguagem de aliança. Caspar Olevian escreveu a respeito de um *pactum* eterno já em 1585,[4] porém a ideia de uma aliança pré-temporal entre o Pai e o Filho surgiu mais claramente na década de 1630. Muller identificou a ideia introduzida por Armínio em 1603 e adotada por Paul Bayne, em 1618, por Edward Reynolds, em 1632, David Dickson, em 1635. No continente, ela foi defendida por Johannes Cloppenburg em 1643, e na Inglaterra, novamente, por John Owen, em 1647, e, de forma peculiar e bem conhecida, por Johannes Cocceius no ano seguinte.[5] De um modo distinto da aliança anterior à Queda, a aliança pré-temporal não alcançou *status* confessional. Por isso, embora geralmente exposta e defendida, continua a ser antes de tudo uma opinião teológica. Nós a discutimos por causa de suas implicações trinitárias.

Estrutura geral do *pactum salutis*

Conforme a explicação mais comum, trata-se de um acordo feito no âmbito da Trindade, um pacto entre o Pai e o Filho. Embora alguns dos teólogos mais perspicazes reconheçam que o Espírito deve, necessariamente, ser incluído, muitas elaborações dessa aliança se limitaram ao Pai e ao Filho, sem referência ao Espírito.

The sum of saving knowledge [A soma do conhecimento salvador], de David Dickson e James Durham, em uma de suas primeiras declarações, faz referência à "aliança da redenção [...] feita em comum acordo entre Deus Pai e Deus Filho, no conselho da Trindade, antes do início do mundo". Para isso, Deus entregou "uma parte específica da humanidade perdida" — depois de tê-la livremente escolhido — a Deus Filho, "designado para ser o Redentor, com a condição de que se humilhasse [etc.] [...] Essa condição o Filho de Deus [...] aceitou antes do começo do mundo". Temos aqui o problema de dois agentes, duas vontades, duas partes de um acordo contratual. O documento prossegue: "Contudo, em virtude do acordo já mencionado [...] ele continua no processo de aplicar efetivamente os benefícios referidos aos eleitos". Com exceção da forma em que foi escrito, nos termos de uma apólice de seguro, descrevê-la como um "acordo" implica em negociações, envolvendo mais de uma parte, um arranjo comercial. Além disso, não há menção ao Espírito Santo.[6] Em sintonia com isso, "mediante os sacramentos, Deus selará a aliança para confirmar o acordo na condição previamente mencionada".[7] Um axioma fundacional da teologia trinitária — as operações inseparáveis fundamentadas na indivisibilidade da Trindade — foi fragilizado ou rompido.

Muita coisa parecida aparece posteriormente na obra *Esboços de teologia*, de A. A. Hodge. Embora Hodge faça uma rápida referência às três pessoas quando descreve a aliança, não há menção ao Espírito Santo.[8] A exposição da aliança de Berkhof também omite o Espírito, exceto por um breve comentário de que, como recompensa por sua obra consumada, o Filho "enviará o Espírito Santo para a formação de seu corpo espiritual".[9]

Até mesmo John Owen, embora exponha os papéis desempenhados pelas três pessoas respectivamente, fala muito pouco sobre a obra do Espírito. Além disso, ele não se refere explicitamente ao Espírito como parte da aliança.[10]

Seu surgimento se baseia em inúmeras passagens bíblicas

Muller observa que embora Zacarias 6.13 seja entendido com frequência como o texto principal do *pactum*, o século 17 não o utilizou como base para essa ideia. Cada autor usava um conjunto diferente de passagens para fundamentar seus argumentos. Muitas delas eram do AT (p. ex., Sl 2.7; 40.5,6; 89.27; 110.1; Is 42.1ss.; 49.4-6; 50.4-9; 52.13—53.12). No NT, havia Lucas 22.29.[11] O que não se observou, porém, é que esses textos se referiam ao Cristo encarnado, e não ao pacto eterno intratrinitário.

Hugh Martin, um de seus expoentes mais perspicazes, resume a argumentação sobre o *pactum*: "Em nenhuma formulação que reflita a verdade dos principais conteúdos das Escrituras, no que diz respeito à obra do Redentor encarnado, será possível evitar a conclusão de que ele age de acordo com uma aliança com o Pai".[12] Mais uma vez, o Espírito fica em segundo plano.

O *pactum salutis* é um *theologoumenon* ("opinião teológica"), e não um dogma. Não tem o apoio confessional da Confissão de Fé de Westminster (WCF) nem da *Formula Consensus Helvetica* (1675). Em contrapartida, a WCF e o Catecismo Maior de Westminster (WLC) afirmam que há duas alianças: a aliança das obras ou da vida e a aliança da graça (WCF 7.2-3; WLC 30), sendo a primeira delas a aliança das obras. Alguns elementos do *pactum* estão presentes no capítulo da confissão sobre Cristo Mediador (WCF 8.1-5), porém a atenção está voltada para a relação entre Deus Pai e o *Cristo encarnado*. O WLC 31 amplia essa ideia; essa aliança da graça "foi

criada [por Deus] tendo Cristo *como segundo Adão* [grifo do autor], e nele com todos os eleitos como sua semente".

Avaliação

A premissa básica à qual devemos prestar atenção é a indivisibilidade da Trindade: um ser, três pessoas. Com base nisso, em todas as obras da Trindade, as três pessoas operam inseparavelmente: Criação (Gn 1.1-5; Sl 33.6-9), providência (Sl 104.29,30; Cl 1.18; Hb 1.3) e graça (encarnação, batismo de Jesus, a cruz e a ressurreição). A redenção depende da determinação eterna de Deus na qual as três pessoas estão envolvidas (Rm 8.29ss.; Ef 1.4,5; 2Tm 2.19). Jesus diz que o Pai tinha lhe dado pessoas (Jo 6.37) e o enviado (3.16; 5.36,37, 43) e que cumpriu a obra de que fora incumbido (4.34; 17.4; Hb 10.5-10). Em tudo isso, embora não seja mencionado de maneira explícita, o Espírito Santo está incluído implicitamente, e em João sua obra é descrita posteriormente em detalhes.

Hugh Martin, ao defender o *pactum*, descreveu a eleição como um decreto frio, destituído de paixão em contraste com a aliança da redenção, que para ele era mais evidentemente pessoal: "Não basta entender a singularidade dessa [aliança] conforme decretada; temos de entendê-la como uma aliança celebrada de forma especial e definida".[13] Um decreto pode honrar a divindade — contudo, conforme Martin prossegue em seu questionamento, será que pode honrar a Trindade? A aliança revela as ações específicas das pessoas da divindade. Não há desculpa para que se veja nisso a consequência de um simples decreto. Seria negligenciar o amor como motivo da redenção. "Há um aspecto de frieza em um mero decreto".[14]

Por mais que suas intenções sejam louváveis, parece que não está clara a razão pela qual Martin consideraria uma ação da Trindade, de todas as três pessoas envolvidas de maneira inseparável, algo frio e destituído de paixão.

A eleição eterna não é um decreto simples ou vazio: ela ocorre por meio do Pai em Cristo e é a fonte de "toda bênção espiritual [do Espírito Santo]" (Ef 1.3,4). Fazer distinção entre um decreto de eleição e uma aliança trinitária parece extremamente questionável. O argumento de Martin traz consigo implicações trinitárias, uma vez que, para ele, "um simples decreto" tem menos importância do que uma aliança, um acordo contratual necessário para superar sua frieza. Como uma determinação da Trindade indivisível pode exigir um acordo contratual para torná-la pessoal?

Além disso, existem nessa ideia outras implicações preocupantes. Martin fala da "vontade do Pai" e da "vontade do Filho".[15] A Trindade, porém, é simples, e sua vontade é indivisível. Owen reconheceu o problema quando, em sua exposição do *pactum*, escreveu sobre a vontade única em suas manifestações distintas no Pai, Filho e Espírito.[16] Martin não faz essas ressalvas.

Entretanto, há muita coisa de grande valor na exposição de Martin. Sua ênfase no propósito divino por trás da aliança da graça e a prioridade que esse propósito tem para sua execução histórica são fundamentais. A encarnação, a expiação, nossa união com Cristo seriam, sem dúvida, abstrações não fosse pelo fato de que a Trindade planejara a obra de redenção e estabelecera o contexto imprescindível para que ela tivesse sentido. A expiação e nossa união com Cristo estão fundamentadas na unidade da obra de Deus, que, por sua vez, origina-se de seu conselho trinitário eterno. Com relação aos detalhes, a aliança de redenção confirma o fundamento eterno central de toda a obra da redenção em todos os seus elementos — cósmico, eclesial, individual — e todos os seus desdobramentos na história. Assim, o objetivo do *pactum salutis* é louvável. Todavia, se compreendermos a eleição de uma perspectiva trinitária, a distinção do *pactum salutis* seria válida?

Mais importante ainda, as formulações do *pactum salutis*, conforme expressas por Dickson e Hodge, entre outros, são compatíveis com a

ortodoxia trinitária histórica? Há problemas trinitários evidentes no *pactum salutis da maneira que tem sido elaborado com frequência*, por exemplo, na forma que é exposto em *The sum of saving knowledge*. O que mais chama a atenção nesses relatos é que o Espírito Santo não é mencionado! A. A. Hodge descreve o que, na verdade, é uma reunião da comissão divina em que o Espírito pede desculpas por sua ausência, mas essas desculpas sequer são percebidas.[17] Tais elaborações são binitárias.

Além disso, há problemas inevitáveis ao se aplicar a Deus os conceitos da aliança. Há dois tipos de aliança na Bíblia. O primeiro tipo é o de uma imposição unilateral. Aplicado às relações do Pai e do Filho (deixando o Espírito Santo de lado!), isso significaria subordinação. O outro tipo de aliança é um tipo de compensação, um contrato voluntário entre duas ou mais pessoas. Isso requer que as partes sejam agentes autônomos. Aplicado à Trindade, isso significa que as pessoas da Trindade têm, cada uma, vontade própria, resultando em algo próximo do triteísmo. Ambos os elementos estão presentes no *pactum salutis*. Elaborações desse tipo tendem ao subordinacionismo ou ao triteísmo. John Owen reconheceu isso quando fez uma advertência ao analisar o *pactum*, do qual ele foi um dos primeiros expoentes, referindo-se à vontade única de Deus em se tratando da expressão distinta nas três pessoas.[18] Contudo, Bavinck — talvez seu melhor expoente[19] — diz que o Filho, como Mediador, é subordinado ao Pai (o que não é controverso) e que essa relação existia também na eternidade.[20]

Hoeksema é enfático em suas críticas: “É extremamente importante distinguir de forma muito precisa a aliança que Deus estabeleceu com Cristo como Servo do Senhor, representando aqueles a quem o Pai lhe deu, da aliança eterna das três pessoas da Santa Trindade. Como essa distinção não foi feita, a aliança da redenção foi apresentada como relação ou acordo entre o Pai e o Filho e não houve lugar aí para o Espírito Santo, tendo como

resultado a negação prática da Santa Trindade e da coigualdade do Filho com o Pai".[21]

Além disso, todos os textos bíblicos citados em apoio ao *pactum salutis* se referem ao Cristo encarnado em sua obra de Mediador. Com isso, não se aplicam às relações intratrinitárias como tais. Hoeksema afirma novamente: "Quando observamos com atenção todas essas passagens das Escrituras que os antigos especialistas em dogmática citavam como prova do conselho de paz, ou do *pactum salutis*, fica evidente que todas elas, sem exceção, se referem à aliança que Deus estabeleceu com Cristo como Cabeça dos eleitos".[22]

O foco do *pactum salutis* no acordo contratual perde de vista o elemento central da aliança divina. Essas elaborações geralmente negligenciam o ponto central da aliança, que é a promessa da comunhão, participação e união vivas. Isso aparece na promessa reiterada: "Serei o seu Deus, e vocês serão o meu povo" (Gn 17.7,8; Jr 11.14; 24.7; 30.22; 31.1, 33; 32.38; Ap 21.3). No cerne da Trindade há uma superabundância infinita de vida. A geração eterna do Filho e a processão eterna do Espírito Santo indicam que Deus é vida imensurável e fecundidade. Conforme diz Bavinck, a criação seria impossível se o Filho não fosse gerado desde a eternidade. Os três são inerentemente relacionais. Essa relacionalidade subjaz à livre determinação de Deus para criar — um ato soberano de sua vontade, todas as três pessoas envolvidas, uma vontade exercida em harmonia com sua natureza. Ela está implícita também na inauguração de sua aliança. Seu cerne é comunhão, participação e união vivas, vibrantes e pessoais; somos convidados a participar dessa relação, a participar do eterno descanso sabático de Deus. Aqui há uma semelhança com o casamento; assim como o casamento é amparado pela lei, a aliança de Deus também é. Não se pode ignorar esse elemento. Contudo, formular essa aliança em linguagem *puramente* legal é ignorar a relação de comunhão ou de amizade mais íntima em que Deus

reflete sua vida de aliança em sua relação com a criatura.[23] Trata-se de uma relação viva de amizade.

Houve, porém, outra elaboração do *pactum salutis* no século 17. Mencionaremos um caso notável. Fizemos referência ao WLC 31 em sua reposta à pergunta: "Com quem foi celebrada a aliança da graça?", e a resposta é que "foi celebrada com Cristo como segundo Adão, e nele com todos os seus eleitos como sua semente". Isso diz respeito à manifestação histórica da graça de Deus no Cristo encarnado e por meio dele, o segundo Adão, na aliança da graça. Patrick Gillespie (1616-1675), ao reconhecer a continuidade e a distinção entre a aliança da redenção na eternidade e a aliança da graça e seus efeitos temporais, interpretou essa ligação entre Deus e Cristo como segundo Adão da história para a eternidade e a aplicou, com alterações, à aliança da redenção. Fundamentado em base bíblica e linguística extensa, ele argumentou que as partes da aliança eterna "eram Jeová, de um lado, e o Filho único de Deus, de outro".[24] A única dificuldade, segundo Gillespie, era saber como deviam ser entendidas essas partes. Ele o fez mediante quatro declarações, das quais as três primeiras são as mais diretamente relevantes para nossos propósitos.

Em primeiro lugar, ele disse que Deus participa de ambos os lados da aliança, mas não deve ser entendido da mesma maneira. De um lado, Deus é compreendido essencialmente; essa é uma *opus essentiale*, as três pessoas agem de maneira conjunta. De outro lado, o Filho "deve ser considerado *pessoalmente*", uma vez que se trata de ato peculiar ao Filho distinto do Pai e do Filho, porque sem distinção das partes não poderia haver aliança alguma.[25] Nesse sentido, Gillespie tem um claro fundamento trinitário.

Em segundo lugar, a aliança foi celebrada pessoalmente com Cristo, e não com ele na companhia dos eleitos, não com cabeça e corpo "mas com a cabeça escolhida [...] não como pessoa pública, representando muitos, mas como uma pessoa eminente escolhida".[26] *A*qui Gillespie distinguia essa aliança da aliança da graça e, assim, diferia do WLC que, como

observamos, dizia respeito à aliança de graça conforme manifesta na história da redenção e incluía os eleitos em Cristo.

Em terceiro lugar, a aliança "não foi celebrada com *Cristo Deus*; mas com Cristo *Deus-homem*; a pessoa que tratou com Yahweh não era o Filho de Deus, entendido como Deus, como o Filho de Deus natural; mas entendido como Deus-homem, como Mediador".[27] Assim foi porque *Cristo Deus* não poderia constituir uma parte celebrante da aliança, diferente de Deus entendido essencialmente. Além disso, Cristo tinha uma vontade distinta da vontade de Yahweh somente como encarnado, visto que, "como Deus, sua vontade é uma e a mesma que a vontade do Pai", e "onde há uma aliança entre dois, deve haver duas vontades". Somente encarnado Cristo teve uma vontade capaz de se entregar e de obedecer livremente. Essa era a única maneira pela qual ele estava subordinado.[28] Portanto, "concluo [...] que com Cristo *Deus-homem* é que foi celebrada a Aliança da Redenção".[29] Em vez de uma aliança intratrinitária entre o Pai e o Filho, esta é uma aliança entre a Trindade indivisível e Cristo Mediador.

Com isso, Gillespie evitou os problemas que identifiquei com as formulações típicas da aliança da redenção. Ele reconheceu o perigo de postular três (ou duas!) vontades separadas em Deus, bem como o problema de subordinação consentida do Filho eterno.

Ao evitar esses perigos, porém, Gillespie criou outras dificuldades. Ele gerou um problema cristológico ao estabelecer um contraste entre o Cristo encarnado e o Filho eterno. O Filho eterno, em união indivisível com o Pai e o Espírito, fez aliança com o Filho encarnado como duas partes distintas. A cristologia clássica, conforme o segundo e o terceiro Concílios de Constantinopla, defendia a continuidade pessoal de Jesus de Nazaré com o Filho eterno do Pai; o Filho acrescentou uma natureza humana, assumindo-a em união pessoal, porém sua identidade pessoal era e é o Filho de Deus eterno, e a humanidade assumida é a humanidade eterna do Filho. O problema existe porque a decisão eterna da Trindade é formulada em termos

de aliança, e para isso exige duas partes separadas para um acordo. Isso teria sido evitado se a referência fosse a uma determinação do conselho eterno de Deus, indivisível, ainda que hipostaticamente distinto.[30]

Gillespie deixa implícita também uma desistoricização radical. Sua formulação tem certa semelhança com a perspectiva do WLC da aliança histórica da graça — uma aliança entre a Santa Trindade e Cristo, o Mediador — porém localizada na eternidade. A aliança ocorre na eternidade, celebrada com o Cristo encarnado que ainda não se encarnou. Então, "a Aliança da redenção é eterna; porque o Senhor não começa a designar Cristo como Mediador no tempo; tampouco o Filho começa no tempo a ser Aquele que Consente".[31] Trata-se de um pré-eco impressionante, se tal coisa for possível, da identificação feita por Barth do Cristo encarnado no decreto divino pré-temporal ou supratemporal.[32]

Algumas lições desse episódio

Expiação e justificação estão fundamentadas no propósito eterno de Deus. Embora o *pactum salutis* testemunhe disso, a formulação do WLC também o faz, evitando os perigos inerentes ao primeiro.

O uso efetivo do *pactum salutis* trouxe consequências históricas. O presbiterianismo inglês logo se viu infectado pelo arianismo e pelo unitarianismo no meio século seguinte à Restauração. É difícil dizer que as formulações do *pactum salutis* implicando a subordinação do Filho desempenharam, em parte, um papel nesse súbito colapso. O racionalismo iluminista foi claramente uma causa importante. Contudo, uma formulação em que o Filho é subordinado ao Pai dificilmente teria ajudado a evitar esse resultado.

Iain Campbell tentou superar algumas dessa dificuldades e, em grande medida, teve êxito em ser conscientemente trinitariano.[33] J. V. Fesko produziu uma defesa da doutrina, ampla e completa, com a qual estou em

grande medida de acordo e que, sob vários aspectos, satisfaz as reservas que eu tinha desde que, em 1972, li a extraordinária exegese de Thomas Goodwin sobre Efésios 1.[34] Contudo, permanece a importuna suspeita de que a aplicação dos conceitos de aliança à vida eterna da Trindade perde mais do que ganha, ainda que reconheçamos a afirmação analógica envolvida e a exclusão da equivalência exata. Evidentemente, todas as obras divinas são trinitárias. A salvação depende, em última análise, do conselho eterno de Deus, do qual participam as três pessoas. Falar do *conselho trinitário eterno* evita esses problemas, mantendo a indivisibilidade da Trindade, bem como as distinções hipostáticas, alcançando ao mesmo tempo tudo o que se pretendia com o *pactum salutis*.

---

[1] Muller, *PRRD*, 4:17-420.

[2] Heinrich Bullinger, *De testamento seu foedere Dei* (Zürich, 1534).

[3] Dudley Fenner, *Sacra theologia* (Geneva, 1585).

[4] Caspar Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (Geneva, 1585).

[5] Richard A. Muller, "Toward the Pactum Salutis: locating the origins of a concept", MAJT 18 (2007): 11-65.

[6] "The Sum of Saving Knowledge", in: *The Confession of Faith, the Larger and Shorter Catechisms with the Scripture proofs at large, together with the sum of saving knowledge* (Applecross: Publications Committee of the Free Presbyterian Church of Scotland, 1970), p. 324.

[7] Ibidem, p. 325.

[8] A. A. Hodge, *Outlines of theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 372 [publicado em português por PES sob o título *Esboços de teologia*].

[9] Louis Berkhof, *Systematic theology* (London: Banner of Truth, 1958), p. 265-71 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título *Teologia sistemática*]; veja p. 270.

[10] William H. Goold, org., *The works of John Owen* (London: Johnstone and Hunter, 1850-55), 10:163,168,178-9.

[11] Muller, "Toward the *Pactum Salutis*", p. 5-46.

[12] Hugh Martin, *The atonement: in its relations to the covenant, the priesthood, the intercession of our Lord* (Edinburgh: Lyon and Gemmell, 1877), p. 35.

[13] Ibidem, p. 43-4.

[14] Ibidem, p. 44-5.

[15] Ibidem, p. 45.

[16] Goold, *Works of John Owen*, 19:88.

[17] Hodge, *Outlines*, p. 372.

[18] Goold, *Works of John Owen*, 19:86-8.

[19] Veja Laurence R. O'Donnell III, "Not subtle enough: an assessment of modern scholarship on Herman Bavinck's reformulation of the pactum salutis contra 'scholastic subtlety'", *MAJT* 22 (2011): 89-106, que defende Bavinck contra acusações de ontologização do *pactum salutis* ao importar conceitos de aliança para o ser de Deus, tornando o *pactum* uma necessidade do ser. Bavinck evita a maior parte dos perigos que apontamos, porém sua distinção entre decreto, envolvendo a Trindade não divisível, e o conselho ou *pactum*, relacionado às pessoas, tem problemas evidentes. Veja também Cornelis P. Venema, "Covenant and election in the theology of Herman Bavinck", *MAJT* 19 (2008): 69-115.

[20] Bavinck, *RD*, 2:214 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título *Dogmática reformada*].

[21] Herman Hoeksema, *Reformed dogmatics* (Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1966), p. 297.

[22] Ibidem, p. 298.

[23] Martin, conforme dissemos, queria evitar esse perigo.

[24] Patrick Gillespie, *The ark of the covenant opened: or, a treatise of the covenant of redemption between God and Christ, as the fountain of the covenant of grace* (London, 1677), p. 73.

[25] Ibidem, p. 74.

[26] Ibidem.

[27] Ibidem.

[28] Ibidem, p. 76.

[29] Ibidem, p. 78.

[30] Na discussão sobre Cristo como Mediador segundo as duas naturezas, Gillespie considera Cristo "uma pessoa distante e também próxima das duas partes: esta não poderia ser a Pessoa que era Deus apenas ou homem apenas; mas o *Deus-homem* é, de longe, uma Pessoa [...] que participa das naturezas de ambas". Ibidem, 188-9. Embora a intenção seja claramente ortodoxa, a atenção dada às duas naturezas acaba perdendo de vista que o Cristo encarnado é pessoalmente o Filho eterno, que acrescentou a natureza humana à sua própria. Ele não é uma pessoa a meio caminho entre Deus e o homem.

[31] Ibidem, p. 118. Gillespie faz referência a Provérbios 8.23, "estabelecida desde a eternidade", e 1Pedro 1.20, "conhecido antes da fundação do mundo".

[32] Para uma análise positiva de Gillespie, mas que não reconhece esses problemas, veja Carl R. Trueman, "The harvest of Reformation mythology? Patrick Gillespie and the covenant of redemption", in: Maarten Wisse; Marcel Sarot; Willemien Otten, orgs., *Scholasticism reformed: essays in honour of Willem J. Van Asselt* (Leiden: Brill, 2010), p. 196-214.

[33] Iain D. Campbell, "Re-visiting the covenant of redemption", in: Iain D. Campbell; Malcolm Maclean, orgs., *The people's theologian: writings in honour of Donald Macleod* (Fearn, Scotland: Mentor, 2011), p. 173-94.

[34] J. V. Fesko, *The covenant of redemption: origins, development, and reception* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016); J. V. Fesko, *The trinity and the covenant of redemption* (Fearn: Mentor, 2016). A última análise é a mais extensa. Fesko analisa detalhadamente como o *pactum* se relaciona com o Espírito Santo. No entanto, ele confunde minhas reservas em relação ao *pactum salutis* com uma suposta oposição ao fundamento trinitário da redenção quando escreve que "postular um diálogo intratrinitário não requer triteísmo" (p. 186). É claro que não — a razão para minha

reserva era que a maior parte das formulações do *pactum salutis* não são explicitamente trinitárias. Resta saber se isso deveria ser entendido como uma aliança.

PARTE 3



DEBATE CONTEMPORÂNEO

“O erro e a confusão não são prerrogativas de mentes tacanhas, e ser capaz de examinar imparcialmente os pontos de incoerência na obra de um teólogo deveria ser um testemunho do que o estudioso aprendeu com aquele teólogo no que ele tem de mais excepcional e melhor” (Rowan Williams, “The philosophical structures of Palamism”, (*ECR* 9, 1-2 [1977]: 29)

13

KARL BARTH (1886-1968)

A doutrina da Trindade sofreu ataques crescentes a partir do século 17, sob pressão do pensamento iluminista. Isso levou a uma série de réplicas às críticas feitas.[1] Ainda assim, a trajetória do mundo ocidental trouxe, com o tempo, uma reorientação da atenção a Deus para o foco neste mundo. As célebres linhas de Alexander Pope resumem a situação: "Conhece a ti mesmo, não penses que podes sondar Deus, o estudo apropriado à humanidade é o homem".[2] Uma série de novas disciplinas acadêmicas dedicadas ao estudo do homem surgiu no século 19 — psicologia, sociologia e antropologia são as mais proeminentes. Por sua vez, houve um desenvolvimento notável da consciência histórica. Estudiosos da Bíblia buscavam Jesus histórico. A teologia bíblica, pressionada pelo mundo kantiano a prescindir da eternidade e da ontologia, tendeu a restringir e a limitar a referência a declarações bíblicas relativas ao Pai e ao Filho à dimensão histórica. Um exemplo clássico foi a declaração de Oscar Cullmann de que o NT tem uma cristologia meramente funcional.[3] O problema dessa linha de pensamento consiste em que se a referência das declarações bíblicas é exclusivamente a este mundo e está restrita à história humana, então Deus, como tem se revelado, não revela necessariamente Deus como é eternamente em si mesmo.

Além de tudo isso, tornou-se comum o padrão estabelecido por Tomás de Aquino de postergar a discussão da Trindade até a plena consideração da doutrina de Deus. Como consequência, a Trindade passou a ser vista cada vez mais como um acréscimo à doutrina de Deus, como algo para pensadores avançados, e não algo que estava no centro da fé cristã. Charles Hodge, em sua *Teologia sistemática*, escreve 250 páginas sobre a existência, a natureza e os atributos de Deus para, então, focalizar o tema da Trindade. Schleiermacher relega a Trindade a um apêndice do seu livro *The Cristian faith* [A fé cristã]. Os efeitos disso são imensos. Todos os aspectos da teologia estão relacionados entre si. Conforme diz Laats: "Não é impossível que a diminuição do papel de Cristo a um mestre da moral na teologia liberal do século passado [séc. 19] tenha ocorrido devido ao eclipse da doutrina da Trindade".[4]

Então veio Barth, que é o responsável pela gênese do recente despertamento no interesse pela doutrina da Trindade. Conforme disse R. W. Jenson, "foi com Barth que a teologia do século 20 aprendeu que a doutrina da Trindade tem uso explicativo e interpretativo para toda a teologia; foi graças a ele que o vigoroso despertar atual da reflexão trinitária ganhou força".[5] O tradutor da primeira metade do volume de *Church dogmatics* [*Dogmática da igreja*], de Karl Barth, diz que sua análise da Trindade nesse livro é a mais importante desde Agostinho. Embora seja uma declaração exagerada, quase ninguém duvida que a obra de Barth é de importância seminal. Conforme diz Bromiley, Barth entende que Deus é o tema da teologia, e é um erro procurar um conceito amplo para compreender Barth, porque "até mesmo a centralidade de Cristo tem como objetivo apontar (sem se desviar) para a centralidade do Deus trino".[6]

A Trindade na obra *Church Dogmatics* I/1

Escritura e dogma

Barth diz que a Escritura é a base, não para a Trindade, mas para a *doutrina* da Trindade.[7] Embora o dogma não conste como tal na Bíblia, devemos testá-lo para saber se é uma boa interpretação da Bíblia.[8] Sua base está na revelação, pois que estamos lidando com o próprio Deus, e não "com uma entidade distinta dele, como pensaram os modalistas de todas as épocas".[9] Portanto, a revelação não é a base da Trindade, e sim a base da *doutrina* da Trindade.[10] Porquanto a Bíblia é a base da doutrina, os problemas surgidos na doutrina da Trindade durante o desenrolar da história da igreja não são estranhos à Bíblia, mas são ao menos prefigurados ali.[11] Além disso, a Trindade é fundacional. Ela está no controle da dogmática,[12] pois "a doutrina da Trindade é o que basicamente distingue a doutrina cristã de Deus como cristã".[13] Esse é um ponto central esquecido pelo liberalismo do século 19. Aqui Barth se coloca contra Schleiermacher e outros que tinham ideias semelhantes a ele. Von Balthasar argumenta que a colocação da Trindade por Barth nos prolegômenos da dogmática estabelece a soberania plena de Deus e exclui a teologia da consciência de Schleiermacher. Deus não presta contas ao homem, mas, por se revelar como Deus trino, ele é livre.[14] Ao tornar a doutrina da Trindade sua doutrina de Deus, Barth, assim como Calvino, se afasta da tradição ocidental depois de Tomás. Esse papel fundacional da Trindade fica evidente em muitos aspectos da teologia barthiana. De modo especial, nesse volume, a forma tríplice da Palavra de Deus tem nuances distintamente trinitárias. A Palavra de Deus revelada, escrita e pregada tem forma tríplice, porém uma unidade básica, sendo que os três elementos habitam um no outro e permeiam um ao outro de maneira pericorética.

A doutrina da Trindade de Barth em *CD* I/1 é unipessoal?

Barth diz que a doutrina da Trindade é decorrência da proposição "Deus se revela por meio de si mesmo, e a si mesmo se revela".[15] Mais tarde ele

explica essa declaração dizendo que Deus se revela a si mesmo como aquele que é.[16] A revelação é o autodesvelamento de Deus aos seres humanos, que são incapazes de receber a palavra de Deus devido à sua condição pecaminosa. Deus faz aquilo que o homem não é capaz de fazer.[17] Rowan Williams ressalta que a ideia de que o homem é incapaz de ouvir a Palavra é absurda, porque supõe que ele saiba qual é a Palavra da qual se acha alienado. O que Barth quer dizer, observa Williams, é que "isso depende inteiramente da fala criativa de Deus dirigida ao homem, a Palavra pronunciada a partir de sua liberdade, sua decisão".[18] Além disso, Deus está oculto até mesmo na revelação,[19] que é histórica, e não mítica.[20] Assim, há uma unidade entre o Deus que se revela a si mesmo, sua revelação e seu ser revelado — uma união sem barreira alguma separando as três formas do seu ser, sujeito-predicado-objeto. Essa unidade, porém, também assume a forma de uma diferenciação, pois os nomes *Cristo* e *Espírito Santo* não são intercambiáveis.[21] Jüngel observa que a doutrina da Trindade "tinha de expor o fato de que Deus, como sujeito do seu ser, é também sujeito do seu ser conhecido e de seu tornar-se conhecido. Por isso, Barth entende que a doutrina da Trindade está no princípio de sua *Dogmática*".[22]

Ampliando ainda mais o tema, Barth diz que "a revelação de Deus como Senhor" é a origem da doutrina da Trindade.[23] O senhorio de Deus é anterior à sua revelação, porém sua revelação é a origem da doutrina da Trindade. Portanto, seu senhorio é, em certo sentido, anterior à Trindade. Sua soberania é suprema. As consequências desse fato são vastas. Deus "é o mesmo em unidade intacta e ainda assim o mesmo três vezes de diferentes maneiras em distinção intacta", ou "o Pai, o Filho e o Espírito Santo no testemunho bíblico da revelação são o Deus único na unidade da sua essência, e o Deus único no testemunho bíblico da revelação é o Pai, o Filho e o Espírito Santo na distinção de suas pessoas".[24]

Logo depois, surge a questão a respeito da Trindade. Barth enfatiza a unicidade de Deus. Ele revela "a si mesmo". Ele é três vezes Deus. Esse é

um modelo fortemente ocidental, com clara origem em Agostinho. Laats argumenta que se trata de um modelo unipessoal, e as evidências parecem apoiá-lo. Ele acredita que, para Barth, o Pai é o sujeito divino, embora, conforme assinala, para Moltmann seja a essência divina.[25] Para Rowan Williams trata-se da "ordem de uma 'repetição' do sujeito divino *único*".[26] Entretanto, Barth parte aqui de sua análise anterior sobre a Trindade em suas preleções em Göttingen entre abril de 1924 e outubro de 1925. Nessa época, "ele não tinha dificuldades em afirmar a existência de *três* sujeitos divinos",[27] uma vez que nessas preleções ele se opunha ao sabelianismo.[28] Embora defendesse uma clara distinção entre as Trindades econômica e imanente, ele insistia que não poderia haver distinção alguma de conteúdo entre elas, ou então cairia-se novamente no sabelianismo.[29] Com as mudanças na *Church Dogmatics*, ele abandona seu apoio à ideia dos três sujeitos divinos. Sua *bête noir* agora era o triteísmo, por isso cabe aqui mais uma pergunta.

Barth é modalista?

Ao analisar sua exposição no primeiro volume de *Church Dogmatics*, não é de surpreender que alguns tenham acusado Barth de modalismo.[30] Apesar do tom unipessoal da premissa básica do autor, ele se opõe consistentemente ao modalismo. Ele o ataca ao discorrer sobre o *vestigium trinitatis*.[31] Ao examinar a unidade divina, ele exclui "uma mera unidade de tipo ou uma mera unidade coletiva".[32] Ele defende a doutrina da Trindade imanente.[33] Os três momentos (o Pai, Filho e Espírito Santo) não são estranhos ao ser de Deus como Deus, e ele afirma claramente a distinção de Cristo e do Espírito Santo.[34] Ele está perfeitamente consciente do perigo do sabelianismo na teologia neoprotestante, que havia se limitado a uma Trindade econômica da revelação, com o próprio Deus na base como personalidade absoluta. Mas sua preocupação principal consiste em evitar o triteísmo, o que nos leva a indagar até que ponto essa preocupação é uma

decorrência de um exagero igual em outra direção. A Trindade, segundo Barth, não são três objetos. Conforme vimos, ele identifica o senhorio de Deus com a essência divina.[35] A unidade de Deus consiste na triplicidade das pessoas, e não em uma essência ou divindade tríplice. Antes, o Deus único consiste em uma repetição tríplice.[36] Isso *parece* a um só tempo unipessoal e modalista. No entanto, a unidade de Deus não é singularidade ou isolamento, já que inclui distinção ou ordem.[37]

Na discussão barthiana do conceito de *pessoa*, essas questões ocorrem novamente. Barth reflete sobre o reconhecimento de Agostinho de que nem *pessoa* nem outro termo qualquer pode expressar adequadamente a triplicidade divina.[38] Seguindo Agostinho, ele afirma que *pessoa* não é usada para dizer que os três em Deus são pessoas no mesmo sentido em que somos pessoas, mas é simplesmente um auxílio para dizer que há três em Deus. O conceito moderno de pessoa como centro de autoconsciência turva ainda mais as águas, porque Barth vê nisso, se aplicado à Trindade, uma receita para o triteísmo, em que há três seres distintos, cada um deles um *eu*. Melanchthon, entre outros, inclinou-se muito de perto para esse sentido, diz Barth.[39] Se isso fosse verdade em relação a Deus, haveria três *eus*, o que definitivamente não é o que a teologia clássica entendia por *pessoa*.[40] Portanto, "não usamos o termo 'pessoa'". O que, então, Barth usa em seu lugar? Ele prefere o termo alemão *Seinsweise*, que seria traduzido por "modo (ou maneira) de ser". Com isso, ele espera expressar a mesma ideia que *pessoa* no trinitarismo clássico, evitando ao mesmo tempo os problemas que o uso contemporâneo cria. Segundo Barth, essa ideia não é nova, mas sim, um conceito auxiliar usado desde o princípio. A declaração "Deus é um em três maneiras de ser" significa que "o Deus único [...] é o que ele é não apenas em um modo, mas [...] no modo do Pai, no modo do Filho e no modo do Espírito Santo".[41] Mais uma vez, *Seinsweise* pode significar "maneira de ser" ou "modo de ser". O tradutor, Geoffrey Bromiley, traduz quase que uniformemente por "modo de ser". Para o leitor

menos atento, essa ideia traz de imediato à mente o espectro do modalismo. Para Bromiley, essa argumentação é absurda, porque Barth "fica muito próximo das fórmulas ortodoxas", e sua polêmica contra o termo *pessoa* "tem como objetivo defender, e não subverter a posição ortodoxa".[42]

Isso é a mais pura verdade, pois Barth aqui e em outros textos rejeita o modalismo.[43] Ele está sempre atento ao seu perigo e o evita a todo custo. O que ele quer dizer com *Seinsweise* é "o modo de ser de um existente".[44] Ele cita com aprovação a definição de Calvino[45] e a dos escolásticos reformados Wolleb e Burmann, os quais se referem à "substância divina como uma maneira particular de subsistência" ou "o ser de Deus em certa maneira de ser ou de subsistência". Essas maneiras de ser são distintas e não intercambiáveis e não podem ser confundidas. Então, "esse Deus único é Deus três vezes de diferentes maneiras, tão diferente que é somente nessa tríplice diferença que ele é Deus".[46] Essa maneira tríplice de ser é essencial e inalterável. O Pai e o Filho não são redutíveis um ao outro. Se nós negássemos a triplicidade divina, estaríamos nos referindo a um Deus diferente daquele revelado nas Sagradas Escrituras.[47] Esses modos de ser são modos *distintos* de ser, e não devem ser equiparados aos atributos divinos ou relegados aos três departamentos da essência divina.[48] Eles se diferenciam por suas relações distintas de um para com o outro. "Pai, Filho e Espírito são distintos um do outro pelo fato de que sem essa desigualdade de essência ou dignidade, sem aumento ou diminuição de divindade, eles se acham em relações dissimilares de origem entre si".[49] Isso está longe do modalismo.

Contudo, mais importante do que o uso que Barth faz do *Seinsweise*, sem discutir a tradução do termo usada pelo editor, é seu modelo básico para a Trindade. "Deus se revela como Senhor", e "revelador, revelação e reveladez"[50] implicam em unipessoalidade. Sua recusa em usar o termo *pessoa* parece apoiar essa ideia. Ciente do problema do modalismo, Barth não pode ser totalmente isento da acusação de unipessoalidade. Sua clara

intenção é seguir a linha da ortodoxia eclesiástica, e sua extensa exposição do Credo de Constantinopla (C) é prova disso. No entanto, ele está associado ao modelo ocidental e agostiniano, no qual a questão das pessoas é problemática.

Leonard Hodgson argumenta que a recusa de Barth em chamar as pessoas da Trindade de *pessoas* no sentido pleno da palavra "parece-me estar em flagrante contradição com a evidência bíblica". Para Hodgson, a lógica de Barth se explica por seu receio do triteísmo. Em contrapartida, ele é dirigido por reflexões racionalistas, e não bíblicas, o que o leva a conformar as evidências bíblicas a uma concepção *a priori* da unidade. Hodgson conclui: "Devo discordar enfaticamente da apreciação feita por seu tradutor para o inglês que encontra em sua obra a maior contribuição à exposição da doutrina da Trindade na teologia moderna".[51]

Jürgen Moltmann faz críticas incisivas a Barth nesse ponto. Ele crê que Barth segue o idealismo alemão ao interpretar o *monas* divino como o sujeito absoluto e idêntico, no qual Deus é o sujeito do seu próprio ser e de sua própria revelação. Desse modo, com Barth, "a fórmula trinitária da igreja primitiva *uma substancia-tres personae* [é] agora substituída pela fórmula: um sujeito divino em três modos diferentes de ser". Segundo Moltmann, se houver apenas um sujeito divino, então as três pessoas são degradadas a modos de ser daquele sujeito. Trata-se de "um triunfo tardio para o modalismo sabeliano".[52] O problema foi criado pelo próprio Barth, uma vez que deu ao senhorio de Deus precedência sobre a Trindade. A essência de Deus é sua soberania. Assim, "é impossível continuar a falar de 'três Pessoas'", e a única possibilidade que resta é falar de "três modos de ser" em Deus. Além disso, "compreender a tríplice natureza divina como repetição eterna ou tautologia santa não significa sequer pensar em termos trinitários. A doutrina da Trindade não pode ser reduzida ao estabelecimento da mesma coisa três vezes".[53] Com base nessa ideia, o Espírito Santo é simplesmente o elo comum de amor que liga o Pai ao

Filho. Não há necessidade de uma terceira pessoa na Trindade. O Espírito é apenas a unidade do que está separado.[54] O princípio "Deus revela a si mesmo como Senhor" significa, restritamente, que o Pai é a única personalidade divina.[55] É por isso que, segundo Moltmann, Barth "se opõe polemicamente ao 'triteísmo' que jamais existiu".[56]

No entanto, é impossível não apreciar o conservadorismo básico de Barth. Sobre as relações dos três, ele é inteiramente ortodoxo,[57] assim como no que diz respeito às apropriações[58] e também à *perichorēsis*, em que cita João Damasceno quanto ao efeito de que "a vida de Deus parecesse ser um tipo de ciclo ininterrupto dos três modos de ser".[59] A *perichorēsis*, diz ele, é a substância da doutrina da *unitas in trinitate* e *trinitas in unitate*.[60] Ele diz, como implicação direta, que não se pode dar atenção a uma das três pessoas em detrimento das outras duas.[61] Contudo, as distinções são reais. Ele distingue claramente o Pai e o Filho. Há uma subordinação nessa distinção, porque a reconciliação é um segundo ato divino que segue o primeiro. Assim, o Filho segue irreversivelmente ao Pai, e não o contrário. Não se trata de modo algum de uma distinção de ser (essência), mas de modo de ser.[62] Barth tem um comentário longo e apreciativo sobre as cláusulas de C.[63] De passagem, ele chama o Espírito Santo de *ele*. Ele não é idêntico a Jesus Cristo e ao Filho.[64] O Espírito garante a participação do homem na revelação.[65] Ele é a comunhão do Pai e do Filho, claramente um comentário agostiniano.[66] De maneira semelhante, Barth defende com convicção a cláusula *filioque*. O Espírito Santo não é uma criatura, e sim Deus, distinto do Pai e do Filho, embora não possamos definir a distinção entre geração e processão, porque só Deus pode fazê-lo.[67]

Vestigium trinitatis

A atitude negativa de Barth em relação à teologia natural parece eliminar a possibilidade de *vestigium trinitatis* (evidência da Trindade descoberta na criação). Ele formula perguntas sérias a seus defensores. Somente a forma

da Trindade assumida por Deus na revelação é verdadeira, diz ele.[68] Isso é necessário porque a linguagem humana é incapaz de captar a verdade de quem Deus é. Entretanto, não se tem assim fundamento algum para o agnosticismo pessimista, porque a revelação entra em cena. Não podemos alcançar Deus, mas ele se revelou a nós. Portanto, "descobriu-se agora pela primeira vez não que a linguagem era capaz de compreender a revelação, mas que a revelação [...] poderia compreender a linguagem".[69] Consequentemente, as pessoas não tentaram explicar a Trindade pelo mundo à sua volta; ao contrário, "elas tentaram explicar o mundo pela Trindade para que pudessem falar sobre a Trindade neste mundo". Em resumo, acreditava-se que a Trindade pudesse refletir a si mesma nas coisas.[70] Raciocinar a partir da criação para Deus é perigoso e também inútil. Ao fazê-lo, distanciamo-nos da revelação. Aqui, sem dúvida, Barth critica Agostinho e o legado por ele deixado na forma de analogias ou ilustrações psicológicas da Trindade.[71] Deus proporciona o verdadeiro *vestigium trinitatis* — a voz tríplice-una do Pai, Filho e Espírito Santo.[72]

Houve mudança no Barth posterior?

Por volta de 1936, depois do primeiro volume de *Church dogmatics*, Barth faz algumas mudanças significativas em sua teologia. Ele as prenuncia em I/2, reconhecendo que anteriormente tinha dado pouca atenção às raízes históricas da revelação. Daí por diante, tentaria fazer justiça à realidade de João 1.14, a Palavra encarnada.[73] Nesse sentido, Barth dá posteriormente atenção cada vez maior a Calvino e à ortodoxia reformada, bem como à história da teologia de modo geral. McCormack argumenta que a mudança se torna efetiva com a revisão que Barth faz na doutrina da eleição de 1936.[74] Isso difere da mudança da dialética para a analogia proposta por Hans Urs von Balthasar, em 1931, com o livro de Barth sobre Anselmo.[75]

Barth, por sua vez, associa agora o senhorio de Deus ao amor. Deus é aquele que ama em liberdade.[76] Isso abre a porta para uma possibilidade de

que Barth dispõe de mais espaço para as três pessoas, porque o amor a Deus implica em mais de uma entidade pessoal. Contudo, parece ainda haver uma pessoa divina apenas. Ele ainda afirma que “Deus é aquele que [...] é sujeito, predicado e objeto; o revelador, o ato de revelação, o revelado; Pai, Filho e Espírito Santo”. Esse é o mesmo modelo de antes. Mais uma vez, isso identifica o ser de Deus com o ato de Deus. O ser de Deus é um evento — o evento de sua ação.[77] Barth insiste que a definição de uma pessoa — um *eu* que conhece, tem vontade e age — só pode ter sentido na pessoa de Deus declarada em sua revelação daquele que ama e que, como tal, é *a* pessoa. Só Deus é uma pessoa nesse sentido. O homem é uma pessoa somente à medida que se torna uma por ser amada por Deus e por poder amá-lo. Deus é “a pessoa que personifica”. Aqui está a essência do que é o *eu*.[78] Barth enfatiza ainda mais essa ideia ao dizer que “tudo depende da declaração de que Deus é Aquele que ama. Nada, porém, depende da afirmação de que ele é ou que tem personalidade”. Isso porque Deus não é uma coisa, e sim uma pessoa, o sujeito que fala e age, o *eu* original e real. Ao se referir à sua rejeição anterior da palavra *pessoa*, Barth diz que a igreja cristã jamais ensinou que há três pessoas e, portanto, três personalidades no sentido de um sujeito tríplice, o que, segundo ele, seria triteísmo. Deus é sempre o Um. Pode-se atribuir personalidade apenas à Trindade em geral, não aos aspectos individuais em si mesmos. O Deus trino e único não é Deus triplicado, e sim tríplice, “então, a personalidade [...] do Único”.[79] Embora Barth faça mudanças (e algumas são importantes), Laats exagera em seu argumento ao sugerir dois modelos muito diferentes, o primeiro deles unipessoal, e o segundo centrado na relação *eu-tu*, uma vez que os problemas do Barth posterior são surpreendentemente semelhantes aos do Barth do primeiro volume.[80]

Em que medida há três pessoas?

Concordamos com Barth que a doutrina da Trindade não admite que os três sejam centros separados de autoconsciência como a ideia posterior ao século 19 da personalidade humana entende a pessoa. Isso de fato seria triteísmo. Barth está certo de chamar a atenção para esse ponto. No entanto, sua reserva quanto ao uso do termo *pessoa* para o ser único de Deus é problemático. Seu efeito consiste em reduzir os três a pouco mais do que atributos divinos. No mínimo, cria muita ambiguidade. Conforme observou T. A. Smail:

> Até onde se pode compreender [...] Pai e Espírito e Filho e Espírito são distintos um do outro como modos do único Deus [...] Barth não explica muito mais do que isso e, embora esteja claro que ele afirma o Espírito como modo hipostaticamente distinto do ser divino, a maneira que ele compreende essa distinção permanece em certa obscuridade, como sempre acontece na tradição agostiniana que Barth segue muito de perto aqui [...] Seu interesse tipicamente ocidental pela unicidade divina e sua tendência para ver o Espírito como funcionalmente subordinado ao Filho torna isso quase inevitável.[81]

De nossa parte, podemos dizer que o elemento central da doutrina da Trindade deve ser o efeito da encarnação (veja o capítulo 17). Aqui o Filho se uniu eternamente à natureza humana, algo que o Pai e o Espírito Santo não fizeram. Existe algo muito diferente, eternamente diferente, a respeito do Filho quando o consideramos em relação aos outros dois. Ao mesmo tempo, todos os três em habitação mútua contêm, de modo exaustivo, um ao outro e estão contidos no ser único de Deus.

Por outro lado, ao que tudo indica, existem aspectos que trazem equilíbrio ao ensino de Barth. Por exemplo, é conhecida sua afirmação de que a essência divina não existe por si mesma, "porque a divindade, a natureza divina, a essência divina não existe e não é real em si mesma e por si mesma".[82] Com isso Barth quer dizer que o ser único de Deus jamais deve ser considerado em si mesmo, porque Deus é Pai, Filho e Espírito. "Até mesmo a divindade existe apenas no Pai, no Filho e no Espírito Santo e com eles [...] Somente Aquele que é Deus tem a divindade". Não há uma

quarta coisa a acrescentar às três. Não há um remanescente divino depois de considerar individual e conjuntamente os três. O único que existe e é real é "Deus Pai, Filho e Espírito Santo".[83] Além disso, para ele o Pai e o Filho são distintos. Em Deus há tanto proximidade quanto distância em uma unidade insolúvel, nenhuma proximidade sem distância e nenhuma distância sem proximidade, razão de podermos dizer que Deus é amor.[84] Von Balthasar vai além e diz que essa "distância intradivina entre as Pessoas na Trindade" constitui o fundamento mais preciso da distância entre Deus e a criatura.[85] De qualquer maneira, Barth está falando aqui das relações do Pai e do Filho em termos abstratos, que transmitem a impressão de que os dois são de algum modo menos do que pessoais.

Na criação, o poder e a sabedoria de Deus eram inicialmente o poder e a sabedoria de Jesus Cristo. Sua existência como Filho de Deus Pai era, em certo sentido, a analogia divina interior e justificação da criação. Passagens no NT dizem que não apenas Deus Pai, mas também o Filho, Jesus Cristo, é o Criador de todas as coisas.[86] Essa distinção em Deus se reflete na criação do homem como macho e fêmea, porque "esse ser na diferenciação e na relação" em comunhão com Deus é como "uma cópia e imitação de Deus", uma vez que o "homem não é mais solitário do que Deus". O homem reflete a imagem de Deus, "uma cópia e imitação do seu Criador como tal".[87] Em sua encarnação e tudo o que a acompanha, o Filho é distinto do Pai. É ele, e não o Pai nem o Espírito Santo, que se torna carne.[88] É o Filho que vai a uma terra distante e faz expiação como nosso substituto, o Juiz julgado em nosso lugar.[89] Essa distinção irredutível do Filho devido à encarnação prossegue, já que "ele não foi simplesmente um dia 'tocado pela compaixão por nossas enfermidades'; ele continua a sê-lo".[90]

Eternidade e tempo

Outra mudança no Barth posterior é a ênfase na historicização. Isso é irônico em face das inúmeras críticas de conservadores a ele de prescindir

da história. Seu compromisso com a identidade do ser e do ato divino o capacita a absolutizar a encarnação. Portanto, a autorrevelação divina encontra-se de modo completo em Cristo. A eleição divina é *em Cristo* e não deve ser compreendida como decreto de Deus em si mesmo a respeito do homem em si mesmo.[91] A união hipostática é desde a eternidade, de modo que o Filho jamais é considerado por Deus à parte da humanidade assumida na encarnação. Então, o *Logos asarkos*, o Filho eterno considerado à parte da carne, é uma abstração. Por essa razão, ele insiste que as passagens do NT que falam da ligação ontológica entre Cristo e a criação não se referem ao *Logos asarkos*, o Filho de Deus eterno pré-encarnado. Em contrapartida, o *Logos asarkos* é um conceito indispensável para a investigação dogmática, e Barth não o negligencia. Ele o rejeita apenas se conduz a um Cristo diferente daquele que é revelado. Contudo, ele argumenta, o NT não menciona expressamente o Filho ou a Palavra eterna, e sim Jesus Cristo, que existiu antes que o mundo viesse à existência, que na visão eterna de Deus já havia assumido nossa natureza humana. A linguagem de Colossenses 1, Hebreus 1 e João 1 faz referência ao Cristo encarnado. Desde a eternidade, Deus quis ver, conhecer e amar seu Filho unigênito como Mediador — a Palavra encarnada. Essas passagens do NT dizem que a sabedoria criativa e o poder de Deus eram no princípio concretamente a sabedoria e o poder de Jesus Cristo.[92] Assim, "a autorrevelação de Deus como nosso Criador consiste no fato de que em Jesus Cristo ele se entrega a nós para que seja reconhecido como Aquele que fez da nossa causa a sua antes que fosse ou pudesse ser nossa, que não fica indiferente à contradição de sermos como estrangeiros, que se dispôs a suportá-la em si mesmo, e de fato a suportou, desde a eternidade".[93] Desse modo, "não é simplesmente o Logos eterno, mas encarnado, portanto o homem Jesus que é incluído nesse círculo". A participação de Jesus na divindade não significa a dissolução de sua humanidade, mas sua fundação. O Evangelho de João mostra que o Logos divino eterno era esse homem

Jesus e que esse homem Jesus estava no princípio com Deus. Sua participação no divino é a base de sua humanidade. Ele é o Filho de Deus e também homem, e ele é homem assim como é o Filho de Deus.[94]

A cristologia ortodoxa de Barth leva-o a apontar nessa direção.[95] Seu compromisso com o dogma clássico da *anipostasia* é um exemplo nesse sentido. Defendido pelo Segundo Concílio de Constantinopla, em 553, o dogma ensina que a natureza humana assumida pelo Filho na encarnação não tem existência independente fora da união. Ela é, com frequência, infelizmente, chamada de *doutrina da humanidade impessoal*. O dogma gêmeo da *enipostasia* — também proposto no mesmo concílio — afirma que o centro pessoal do Cristo encarnado é o do Filho de Deus, a humanidade personalizada pelo Filho, pois não tem existência distinta à parte dessa união. Por meio desse dogma, Barth pode dizer que Jesus é realmente homem somente como Filho de Deus. Essa é a única forma que sua humanidade assume. O conceito de *enipostasia* "é particularmente inevitável". Portanto, a existência do Filho de Deus tornou-se e é a existência de um homem.[96] Como consequência, na união hipostática o Filho faz com que sua existência divina seja a existência do homem Jesus.[97] É somente como Filho de Deus que Jesus Cristo também existe como homem.[98] Logo, "o que Jesus Cristo faz como Filho de Deus e em virtude de sua essência divina, e o que ele faz como Filho do Homem e no exercício de sua essência humana, ele o faz não apenas na conjunção, mas também na relação mais rígida de um para com o outro. O divino se expressa e se revela totalmente na esfera do humano, e o humano serve e confirma o divino".[99] O divino e o humano são diferentes e assim permanecem tanto quanto Deus e o homem são diferentes, não intercambiáveis, e o divino continua acima, e o humano, abaixo. Entretanto, em Jesus Cristo eles trabalham juntos. Assim, a vontade humana e a divina em Cristo (o duotelismo barthiano é a um só tempo correto e ortodoxo) são vontades coincidentes.[100] Essa compatibilidade capacita a pessoa divina a

ser sujeito em Cristo — dogma da *enipostasia* —[101] e significa que aprendemos de Deus somente a partir de Cristo encarnado.[102]

No entanto, Barth está igualmente comprometido com a realidade da Trindade imanente (ou ontológica). Isso é importante, porque muitos teólogos recentes descartam a Trindade imanente como especulação e assim Deus, se mistura à história humana em um processo cósmico.[103] Barth não faz isso. Ele escreve para Moltmann e insiste com ele para que não elabore sua teologia sobre o princípio abstrato da esperança, e aceite, em vez disso, "a doutrina da Trindade imanente".[104] Deus é objetivamente *imediato* a si mesmo, mas objetivamente *mediado* a nós.[105] Barth se opõe a Melâncton, que reduz a doutrina de Deus aos *beneficia Christi*, os benefícios da salvação que Cristo conquistou para nós.[106] A importante análise que ele faz sobre Deus como base do amor realça sua crença de que Deus é anterior à sua criação, à sua revelação a nós e à reconciliação por ele efetuada.[107] Afinal de contas, Deus ama em liberdade — e ele não seria livre se, de algum modo, seu ser fosse dependente da criação. Conforme diz Molnar, para Barth "Deus existe eternamente como Pai, Filho e Espírito Santo, e assim existiria mesmo se não houvesse criação, reconciliação ou redenção alguma".[108]

O Espírito Santo é uma pessoa?

Antes de deixarmos a análise de Barth, observamos algumas tendências em seu pensamento que apontam para a direção oposta ao modalismo do qual ele tem sido acusado. Seguindo novamente Agostinho, ele considera o Espírito Santo o elo de amor entre o Pai e o Filho. Isso levanta imediatamente o espectro de uma unidade frágil entre o Pai e o Filho, se aí houver necessidade de um terceiro que os una. Observa-se também a fragilidade tipicamente agostiniana de relegar o Espírito a um atributo ou a uma qualidade, e não a uma pessoa. O que se tem em vista, assim, é uma dualidade, e não uma Trindade.

Barth ensina de forma consistente que o Espírito Santo une entidades distintas: “A obra do Espírito Santo [...] consiste em unir e manter unido o que é diferente e, portanto, [...] disruptivo na relação de Jesus Cristo com sua comunidade, isto é, a obra, o ser e a ação divinos, de um lado, e o humano, de outro”. “Sua obra consiste em aproximá-los e mantê-los juntos [...] para coordená-los e torná-los paralelos, uni-los em harmonia e, assim, juntá-los em uma unidade verdadeira”. Desse modo, na ceia do Senhor, o Espírito Santo promove a unidade da igreja com seu Senhor celestial e o recebimento do seu corpo e seu sangue.[109] Antes disso, o Espírito Santo é “o elo de paz” entre o Pai e o Filho.[110] Ele une o divino e o humano no Cristo encarnado,[111] constitui e garante a unidade em que Cristo é um com Deus e com o corpo terreno.[112] Ele faz a mediação entre o homem Jesus e outros homens.[113] Ele produz a existência e a unidade da igreja porque “constitui e garante a unidade do *tottus Christus*”.[114] Ele unifica o homem como corpo e alma,[115] e marido e mulher no casamento.[116]

Tudo isso é decorrência da cláusula *filioque* e da perspectiva trinitária agostiniana de Barth, porque se o Espírito procede do Pai e do Filho, seu papel é de força mediadora entre eles, assim como na Criação e na redenção. Contudo, esse papel serve somente para dar credibilidade à ideia de que a visão de Barth sobre Deus é a de um ser unipessoal, uma vez que o Espírito Santo é reduzido meramente ao amor entre o Pai e o Filho. Ao mesmo tempo, isso implica em uma distância entre o Pai e o Filho, se houver necessidade de uma terceira força para garantir a unidade que, do contrário, não estaria ali. Essa é igualmente a crítica de Moltmann. Ele diz que “o Espírito é meramente o elo comum de amor que liga o Pai ao Filho”, então “não há necessidade de uma terceira pessoa na Trindade [...] O Espírito é apenas a unidade do que está separado. A consideração da Trindade como um sujeito absoluto é uma dualidade”.[117] Para ele, esse aspecto ocidental persistente, herdado de Agostinho, “contradiz a tradição segundo a qual o Espírito é a terceira pessoa da Trindade, não apenas a

correlação de duas outras pessoas". O princípio de Barth segundo o qual "Deus se revela como Senhor" significa, objetivamente, que o Pai é a personalidade divina.[118] Voltamos então ao ponto em que começamos.

Williams concorda quando diz que "Barth parece estar dizendo que, embora nenhuma 'pessoa' da Trindade seja um centro independente de consciência no sentido moderno, ainda assim o Pai e o Filho se aproximam muito mais disso do que o Espírito", e, mais uma vez, "se o Espírito é a comunhão ou amor entre o Pai e o Filho, a implicação é que há dois sujeitos e uma 'operação' ou, talvez, um 'qualidade' envolvidos". Williams conclui que, para Barth, a Trindade é uma sociedade de dois, não de três.[119] Embora admita que Barth seja mais pluralista no volume IV/1 de *Church dogmatics* do que em I/1,[120] "o esquema trinitário de Barth começa a dar sinais de problemas quando o controle do modelo de revelação ou de autointerpretação se mostra difícil de aplicar a uma teologia do Espírito Santo". O que Williams chama de "modelo linear", evidente desde o volume I/1, não ajuda de modo algum. "Não se pode compreender muito bem como os 'modos' se relacionam em amor". A questão fica ainda mais séria quando refletimos sobre a cruz.[121] Se acrescentarmos a comparação que Barth faz da Trindade como unidade com o homem, macho e fêmea, seria estranho considerar as pessoas humanas simplesmente como "modos" de ser.[122]

Oposição contínua ao modalismo — mas com ambiguidade e perguntas não respondidas

Barth continua a se opor ao modalismo em todas as oportunidades para isso. O tema da proximidade e distância ressalta essa ideia.[123] Ele fala de Deus como alguém "até mesmo nas distinções das pessoas divinas do Pai, do Filho e do Espírito Santo" e insiste que a simplicidade divina deve ser entendida no contexto da Trindade e da cristologia.[124] Na verdade, Deus é eternamente Pai, eternamente Filho e eternamente Espírito, devendo-se dar

o devido reconhecimento ao movimento interno da geração pelo Pai, o ser gerado do Filho e a processão do Espírito Santo de ambos.[125] Barth certamente não se considera modalista. Isso fica claro outra vez quando ele se opõe firmemente a qualquer tentativa de entender que a autorrevelação divina nos dá acesso ao próprio Deus. “Porque se, em seu próprio ser como Deus, ele só pode ser de outro mundo, caso possa ser humilhado, humilde e obediente apenas de modo aparente e não em seu próprio ser, qual o valor da verdadeira divindade de Cristo?”[126] Contudo, ele continua a repetir seu refrão anterior de que em Deus existe apenas uma pessoa, não três, “é o Deus único que se repete a si mesmo [...] em três diferentes modos do Deus pessoal”.[127] Há essa ambiguidade persistente no âmago do trinitarismo barthiano que não muda. Se ele não é modalista, só com muita dificuldade escapará da unipessoalidade.

Há outra questão evidente não resolvida. Conforme vimos, a análise que Barth faz do Pai e do Filho através da proximidade e da distância requer que o Espírito Santo esteja unido a eles. Thompson faz referência a outro problema aqui, pois pensar neles isoladamente a partir do Espírito é uma abstração.[128] Isso indica também uma falta de união entre o Pai e o Filho que contraria a doutrina da *perichorēsis* afirmada por Barth em I/1. Smail faz críticas reiteradas nesse mesmo sentido. A defesa da cláusula *filioque* por Barth o leva a ver o Espírito Santo dependente do Filho em uma relação unidirecional. Por isso, diz Smail, Barth não atenta para a complexidade e a reciprocidade que o NT apresenta.[129] Como consequência, ele não atribui peso suficiente à prioridade do Pai como *fons et origo totius divinitatis* (“fonte e origem de toda a divindade”). Barth rejeita essa relação bidirecional com o argumento de que ela se aplica exclusivamente à humanidade de Cristo. Entretanto, conforme diz Smail, “se o que ocorre ao Cristo humano não tem referência com o Filho eterno, toda a doutrina da revelação de Barth é atacada em seu âmago”. Ele deveria ter prestado mais atenção ao batismo de Jesus. A doutrina ocidental da cláusula *filioque*

conduz a uma redução do papel e da pessoa do Espírito em relação ao Filho, na qual a pneumatologia se funde com a cristologia.[130]

Neste capítulo, parece que andamos em círculos, voltando com frequência aos mesmos temas, mas de um ângulo ligeiramente distinto. Nesse sentido, somos fiéis efetivamente a Barth, que adota um método espiral em sua *Church dogmatics*, dando voltas constantes em torno de temas fundamentais.

A Trindade e a eleição

Recentemente, surgiu um debate entre os estudiosos de Barth sobre Deus, isto é, se ele existiria eternamente como Trindade e livremente determinaria suas escolhas ou se teria escolhido ser trino. O que é primordial? Deus escolhe ser Trindade? Ou o Deus trino elege? Decorrem daí várias questões cruciais, uma das quais é se a vontade ou a natureza são primordiais. A ideia se expressa em dois níveis: como interpretação de Barth e como teologia trinitária substantiva.

O volume sobre a doutrina da eleição na *Dogmática da Igreja* suscitou uma controvérsia.[131] O assunto foi levantado primeiramente por Bruce McCormack próximo do final do seu grande livro sobre Barth.[132] Ele desenvolveu posteriormente o tema em seu artigo no *Cambridge Companion to Karl Barth*.[133] O contexto para o debate é o comentário de Barth de que ele revisou sua doutrina da eleição depois de ouvir um *paper* de Pierre Maury no International Calvin Congress [Congresso Internacional sobre Calvino], em 1936. Como consequência disso, ele propôs uma doutrina radicalmente cristocêntrica na qual Cristo é a um só tempo o Deus que elege e o homem eleito. Ele queria evitar a ideia de um decreto divino em si mesmo sobre o homem em si mesmo, com a atenção voltada para a eleição de indivíduos. Em vez disso, Cristo é ao mesmo tempo sujeito e objeto da eleição. Acompanhando sua análise de João 1, o ser da Palavra

“no princípio” e, portanto, ele mesmo estando com Deus e sendo Deus, segue-se que ele está elegendo Deus. Além disso, ele é também homem eleito. Na eleição, o princípio de todos os caminhos e obras de Deus, Deus escolhe ser Deus em Cristo, nesse homem Jesus de Nazaré e de nenhuma outra maneira.[134]

Dessa forma, em vez de se concentrar na escolha divina de certas pessoas e na rejeição de outras, Barth ampliou a doutrina tradicional para que fosse praticamente universal. O decreto da eleição, na eternidade ou no tempo de Deus, inclui a Criação, a encarnação, a cruz, a ressurreição, a criação toda, a aliança e a redenção. Ele implica Deus tomando sobre si a reprovação em Cristo, bem como a eleição do homem por Cristo. Assim, todos são eleitos em Cristo, ao mesmo tempo que Cristo se tornou reprovado em favor deles. A doutrina reconstruída tem nuances claramente universalistas, uma vez que o ponto decisivo está na eternidade, na decisão primordial tomada por Deus, e requer uma forma de substituição entre Cristo e a humanidade de modo geral, em vez de uma distinção incisiva e que não pode ser erradicada entre dois grandes grupos de indivíduos no âmbito da humanidade. Barth, entretanto, se recusou a seguir em direção ao que parece ser o desfecho lógico da salvação universal.[135] Nesse decreto eterno, que abrange toda a narrativa humana, Deus escolheu ser Deus em Jesus Cristo, em sua encarnação, e de nenhum outro modo. Foi esse o ponto que McCormack desenvolveu argumentando que Deus, ao determinar ser Deus em Cristo, determinou ser Trindade, sendo a eleição logicamente anterior.[136]

O argumento de McCormack é que esse decreto da eleição é uma determinação eterna de Deus *ser Deus em Cristo*, no Cristo encarnado e, desse modo, ser Trindade. Deus se constitui como trino e uno na eleição. Para ele, é isso o que Barth quer dizer, o que contrasta fortemente com o entendimento da tradição de que Deus é eternamente Trindade e que seu decreto de eleição é sua escolha livre e soberana. McCormack é crítico

dessa elaboração porque impõe uma ideia abstrata de Deus anterior à sua ação na eleição e na encarnação, juntamente com uma distinção entre o *Logos asarkos* (o Logos separado da carne, na eternidade) e o *Logos ensarkos* (o Logos encarnado na história humana), que não tem, consequentemente, nenhuma influência sobre a identidade de Deus. Para McCormack, a eleição tem prioridade sobre as obras de Deus *ad intra*, as processões eternas. Ele argumenta que a liberdade divina está preservada, pois ele determinou livremente ser trino; não é uma questão de necessidade que o obriga, como seria o caso em outra circunstância.

McCormack foi duramente criticado por Edwin van Driel, Paul Monar e George Hunsinger.[137] Para os críticos, a tese de McComarck pareceu tornar Deus necessariamente dependente de sua criação, uma vez que Deus é Deus de nenhuma outra maneira a não ser pela relação com o homem e com o mundo.[138] Quando isso acontece, remove efetivamente a Trindade imanente e o *Logos asarkos*, abolindo desse modo a liberdade de Deus. Molnar cita Barth contra McCormack de tal maneira que Deus em si mesmo é Trindade, distinta e anterior à sua transformação em Criador e Redentor em relação a nós.[139] De acordo com as propostas de McCormack, os humanos seriam um predicado de Deus, pois o ser divino seria constituído por sua decisão de se encarnar para nossa salvação.[140] Barth, é preciso dizer, rejeita enfaticamente qualquer ideia de que Deus exista apenas em relação ao mundo porque essa ideia solaparia sua independência e destruiria qualquer revelação de si mesmo.[141] Hunsinger acrescenta que, se McCormack estivesse certo, isso significaria que o Filho e o Espírito estariam subordinados ao Pai. Somente o Pai seria o sujeito ativo da eleição, uma vez que a geração e a processão seriam subsequentes à eleição.[142] Além disso, uma divindade abstrata precederia a Trindade.[143] Juntamente com essas críticas, há a negação de que a posição de McCormack é o que Barth queria dizer.[144]

Parece-me que Barth, em muitas ocasiões, enfatiza que Deus é o Pai, o Filho e o Espírito Santo antes de sua revelação e de sua obra de reconciliação e redenção.[145] McCormack, por sua vez, responde que as evidências apresentadas por seus críticos são anteriores à doutrina da eleição modificada por Barth.[146] Contudo, essas evidências aparecem nos volumes posteriores de *Church dogmatics.*[147] Além disso, McCormack diz que ao tornar a vontade de Deus subsequente à sua natureza, conforme a doutrina tradicional, Deus fica limitado, dado que sua escolha de ser Trindade é subsequente à realidade. Ele é, e apenas depois escolhe ser o que é. McCormack entende que essa ideia é estranha a Barth e que por trás dela há fortes objeções teológicas. Em vez disso, ele identifica o ser de Deus com os atos de Jesus na história.[148] Para os oponentes de McCormack, esse raciocínio sobre a Trindade é destrutivo; visto que não haveria nenhum Filho ou Espírito Santo na eternidade, Deus seria dependente do mundo e incapaz de nos salvar.[149]

São essas as alternativas que restam. Para McCormack, a natureza de Deus é determinada por sua vontade. A intenção disso é preservar a liberdade divina, mas parece estabelecer um Deus arbitrário. Ademais, não há lugar para a Trindade imanente nem para o *Logos asarkos*. Para Molnar, Hunsinger e a doutrina tradicional, a natureza divina é anterior ao seu decreto de ser quem ele é. Isso parece limitar a liberdade divina, mas evita os problemas com a tese de McCormack.

A posição clássica é persuasiva. McCormack levantou questionamentos profundos que podem ser respondidos de maneiras que refinem essa posição. Suas propostas, porém, abrem a porta para consequências devastadoras. Parece-me que *Deus é eternamente trino e uno e que ele escolhe ser assim*. É uma questão de relacionamento entre a natureza divina e sua vontade. Essa vontade é um aspecto de sua natureza; ele escolhe de acordo com seu caráter. Ambos são eternos, assim como ele é. Contudo, priorizar a vontade em detrimento da natureza é sugerir que Deus é

arbitrário. Se a natureza divina fosse decorrência de seu decreto — se ele tivesse escolhido constituir-se de uma maneira em distinção de outra — seria difícil eliminar a ideia de arbitrariedade, tudo decorrente de uma escolha que poderia ter sido diferente. Além disso, destruiria a Trindade, uma vez que o status do Filho e do Espírito dependeria de um ato de vontade. Deus em si mesmo seria dependente da criação. Não há razão para abandonar a posição clássica. Com Anselmo[150] e Tomás[151] e a tradição reformada, Deus é necessariamente e eternamente Trindade. Em contrapartida, ele era livre para criar ou não; o fato de ele ter criado foi uma decisão de seu livre arbítrio pelo qual ele determina tudo fora de si mesmo.[152] A criação é contingente; poderia não ter existido, e sua existência de fato depende da vontade de Deus.

Termos essenciais

essência
pessoa
Trindade econômica
Trindade imanente

Para reflexão

1. É evidente que Barth não é modalista. Por que alguns acharam que fosse?
2. Para muitos, Barth deu a mais importante contribuição teológica sobre a Trindade em muitos séculos. Nem todos concordam com tal afirmação. Avalie os argumentos a favor e contrários.
3. Barth ensina que Deus escolheu ser Trindade e que sua escolha tem prioridade sobre sua natureza trinitária? Será preciso fazer uma leitura

cuidadosa e abrangente de Barth para responder a essa pergunta.

Sugestão de leitura

Karl Barth, *CD*, I/1.

Michael T. Dempsey, org., *Trinity and election in contemporary theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).

Paul D. Molnar, *Divine freedom and the doctrine of the immanent Trinity: in dialogue with Karl Barth and contemporary theology* (London: T&T Clark, 2002).

_____. *Faith, freedom, and the Spirit: the economic Trinity in Barth, Torrance, and contemporary theology* (Downers Grove: IVP Academic, 2015).

---

[1] Esses ataques e as respostas ortodoxas foram amplamente documentados por Muller, *PRRD*, vol. 4.

[2] Alexander Pope, *An essay on man*, 2.1

[3] Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament* (London: SCM,1959), p. 326-7 [publicado em português por Hagnos sob o título *Cristologia do Novo Testamento*]; "The reply of professor Cullmann to roman catholic critics", *SJT* 15, 1 (1962): 36-43, em que ele faz ressalvas às suas afirmações anteriores.

[4] Alar Laats, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western theologies: a study with special reference to K. Barth and V. Lossky* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999), p. 160.

[5] R. W. Jenson, "Karl Barth", in: D. F. Ford, org., *The modern theologians* (Oxford: Blackwell, 1989), 1:42, citado por Laats, *Doctrines of the Trinity*, p. 15.

[6] Geoffrey W. Bromiley, *An introduction to the theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), xi.

[7] Barth, *CD*, I/1:295.

[8] Ibidem, I/1:310.

[9] Ibidem, I/1:311.

[10] Ibidem, I/1:312; Laats, *Doctrines of the Trinity*, p. 17,23.

[11] Barth, *CD*, I/1:314.

[12] Ibidem, I/1:300-2.

[13] Ibidem, I/1:301.

[14] Hans Urs von Balthasar, *The theology of Karl Barth: exposition and interpretation*, tradução para o inglês de Edward T. Oakes (San Francisco: Ignatius, 1992), p. 87; David Ford, *Barth and God's story: biblical narrative and the theological method of Karl Barth in the Church dogmatics* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1981), p. 154; Bromiley, *Karl Barth*, p. 10.

[15] Barth, *CD*, I/1:296.

[16] Ibidem, I/1:396.

[17] Ibidem, I/1:320.

[18] Rowan Williams, "Barth on the Triune God", in: S. W. Sykes, org., *Karl Barth: essays in his theological method* (Oxford: Clarendon, 1979), p. 147-8.

[19] Barth, *CD*, I/1:322-3.

[20] Ibidem, I/1:323-9.

[21] Ibidem, I/1:299.

[22] Eberhard Jüngel, *The doctrine of the Trinity: God's being is in his becoming* (Edinburgh: T&T Clark, 1976), p. 42.

[23] Barth, *CD*, I/1:306-7.

[24] Ibidem., I/1:307-8.

[25] Laats, *Doctrines of the Trinity*, p. 37.

[26] Williams, "Barth", p. 166.

[27] Bruce L. McCormack, *Karl Barth's critically realistic dialectical theology: its genesis and development 1909-1936* (Oxford: Clarendon, 1995), p. 355-6.

[28] Ibidem, p. 358.

[29] Ibidem, p. 352-8.

[30] Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: the doctrine of God* (London: SCM, 1991), p. 143 [publicado em português por Vozes sob o título *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*]; Catherine Mowry LaCugna, *God for us: the Trinity and Christian life* (San Francisco: Harper, 1991), p. 252.

[31] Barth, *CD*, I/1:343.

[32] Ibidem, I/1:350.

[33] Ibidem, I/1:358,499,542; II/1:16,208-50.

[34] Ibidem, I/1:451-3.

[35] Ibidem, I/1:349.

[36] Ibidem, I/1:350.

[37] Ibidem, I/1:354-5.

[38] Ibidem, I/1:355-6.

[39] Ibidem, I/1:359.

[40] Ibidem; veja também I/1:350s.

[41] Ibidem, I/1:359

[42] Bromiley, *Karl Barth*, p. 16,21.

[43] Barth, *CD*, I/1:382.

[44] Ibidem, I/1:360.

[45] Calvin, *Institutes*, 1.13.6 [publicado em português por Editora UNESP sob o título *A instituição da religião cristã* e por Cultura Cristã sob o título *As Institutas*].

[46] Barth, *CD*, I/1:360.

[47] Ibidem.

[48] Ibidem, I/1:361.

[49] Ibidem, I/1:363.

[50] Neologismo de Barth criado com base no termo “revelado” para indicar que o Espírito Santo é a consumação da revelação. Cf. John O’Donnell, *Introdução à teologia sistemática*, tradução de Roberto Leal Ferreira (São Paulo: Loyola, 1999), p. 37. (N. do P.)

[51] Leonard Hodgson, *The doctrine of the Trinity: Croall Lectures, 1942-1943* (London: Nisbet, 1943), p. 229.

[52] Moltmann, *Trinity*, p. 139.

[53] Ibidem, p. 140-1.

[54] Ibidem, p. 142.

[55] Ibidem, p. 143.

[56] Ibidem, p. 144.

[57] Barth, *CD*, I/1:363-5.

[58] Ibidem, I/1:373.

[59] Ibidem, I/1:370.

[60] Ibidem, I/1:370-1.

[61] Ibidem, I/1:395

[62] Ibidem, I/1:413.

[63] Ibidem, I/1:414ss.

[64] Ibidem, I/1:451.

[65] Ibidem, I/1:453.

[66] Ibidem, I/1:469-70.

[67] Ibidem, I/1:473ss.

[68] Ibidem, I/1:339.

[69] Ibidem, I/1:340.

[70] Ibidem, I/1:341. Veja também ibidem, II/1:230.

[71] Ibidem, I/1:343-5.

[72] Ibidem, I/1:347.

[73] Ibidem, I/2:50.

[74] “Com a modificação substancial de sua doutrina da eleição, em 1936, a teologia de Barth chegara a um novo estágio de consistência consigo mesma. Daí em diante, sua teologia estaria não apenas alicerçada cristologicamente na teoria, mas também na prática”, McCormack, *Barth*, p. 462.

[75] Von Balthasar, *Barth*.

[76] Barth, *CD*, II/1:275,322.

[77] Ibidem, II/1:262-3.

[78] Ibidem, II/1:284-5.

[79] Ibidem, II/1:296-7.

[80] Laats, *Doctrines of the Trinity*, p. 68.

[81] Thomas A. Smail, “The doctrine of the Holy Spirit”, in: John Thompson, org., *Theology beyond Christendom: essays on the centenary of the birth of Karl Barth 10 May, 1886* (Allison Park: Pickwick Publications, 1986), p. 106.

[82] Barth, *CD*, IV/2:65.

[83] Ibidem.

[84] Ibidem, II/1:462. Veja ibidem, II/2:76f.,116f.,145,175.

[85] Von Balthasar, *Barth*, p. 292.

[86] Barth, *CD*, III/1:55-6.

[87] Ibidem, III/1:185-6.
[88] Ibidem, IV/2:42-3.
[89] Ibidem, IV/1:75,222.
[90] Ibidem, IV/3:394-5. Veja ibidem, IV/2:341-6.
[91] Ibidem, II/2.
[92] Ibidem, III/1:54-6.
[93] Ibidem, III/1:380s.
[94] Ibidem, III/2:64-6.
[95] Barth mostra seu compromisso com a alma humana no Cristo encarnado, a humanidade impessoal (*anipostasia*), o ser do Filho de Deus como sujeito (*enipostasia*) e as duas vontades (duotelismo), que são todos ensinos cristológicos impecavelmente ortodoxos.
[96] Barth, *CD*, IV/2:49-50. Veja também ibidem IV/1:204.
[97] Ibidem, IV/2:51.
[98] Ibidem, IV/2:90-1.
[99] Ibidem, IV/2:115-6.
[100] Ibidem, IV/2:166s.
[101] Ibidem, IV/3:38s.
[102] Ibidem, IV/1:177.
[103] Veja Paul D. Molnar, *Divine freedom and the doctrine of the immanent Trinity: in dialogue with Karl Barth and contemporary theology* (London: T&T Clark, 2002).
[104] Karl Barth, *Letters 1961-1968*, tradução para o inglês de Jürgen Fangemeier e Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 175.
[105] Barth, *CD*, II/1:16
[106] Ibidem, II/1:257-60. Veja também ibidem, II/1:285,663.
[107] Ibidem, IV/2:756-68.
[108] Molnar, *Divine freedom*, p. 63; Barth, *CD*, II/1:260-1.
[109] Barth, *CD*, IV/3:761.
[110] Ibidem, IV/3:760.
[111] Ibidem, III/2:193ss.
[112] Ibidem, IV/3:760-2.
[113] Ibidem, IV/2:343.
[114] Ibidem, IV/3:760.
[115] Ibidem, III/2:354.
[116] Ibidem, IV/2:746ss. Veja também ibid., III/4:184.
[117] Moltmann, *Trinity*, p. 142.
[118] Ibidem, p. 143.
[119] Williams, “Barth”, p. 170-1.
[120] Ibidem, p. 175.
[121] Ibidem, p. 181.
[122] Barth, *CD*, III/2:64, 246-48, 274ss.; ibidem, IV/2:343. Para uma avaliação mais positiva da doutrina do Espírito de Barth, veja Christopher R. J. Holmes, *The Holy Spirit* (Grand Rapids: Zondervan, 2015), p. 133-64.
[123] Barth, *CD*, II/21:462.
[124] Ibidem, II/1:445.
[125] Ibidem, II/1:615.
[126] Ibidem, IV/1:196-7.

[127] Ibidem, IV/1:205.

[128] John Thompson, “On the Trinity”, in: John Thompson, org., *Theology beyond Christendom: essays on the centenary of the birth of Karl Barth 10 May, 1886* (Allison Park, PA: Pickwick Publications, 1986), 30.

[129] Smail, “Holy Spirit”, 106s.

[130] Ibidem, p. 108.

[131] Barth, *CD*, II/2:3-506.

[132] McCormack, *Barth*, p. 459.

[133] Bruce L. McCormack, “Grace and being: the role of God’s gracious election in Karl Barth’s theological ontology”, in: John Webster, org., *The Cambridge companion to Karl Barth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 92-110.

[134] Barth, *CD*, II/2:95-121.

[135] Ibidem, II/2:417-22,475-7. Paul Molnar diz em uma palestra no YouTube que a salvação universal em Barth e em T. F. Torrance não é necessariamente uma consequência de suas respectivas teologias. No entanto, é preciso quase uma hora para que uma mente brilhante defenda essa posição com inúmeros detalhes e um raciocínio complexo, o que por si mesmo já parece indicar um problema.

[136] McCormack, “Grace and being”.

[137] Edwin Chr. van Driel, “Karl Barth on the eternal existence of Jesus Christ”, *SJT* 60, 1 (2007): 45-61; Molnar, *Divine freedom*, p. 61-4; Paul D. Molnar, *Faith, freedom, and the Spirit: the economic Trinity in Barth, Torrance, and contemporary theology* (Downers Grove: IVP Academic, 2015), esp. p. 129-86; George Hunsinger, “Election and the Trinity: twenty-five theses on the theology of Karl Barth”, *MTheol* 24, 2 (2008): 179-98.

[138] Molnar, *Divine freedom*, p. 63,152-4.

[139] Ibidem, x.

[140] Ibidem, p. 63.

[141] Barth, *CD*, II/1:330, citando G. Thomasius e J. A. Dorner.

[142] Michael T. Dempsey, org., *Trinity and election in contemporary theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), p. 110.

[143] Molnar, *Divine freedom*, p. 63.

[144] Para uma crítica detalhada da proposta de McCormack, veja Molnar, *Faith, freedom, and the spirit*.

[145] Dempsey, *Trinity and election*, p. 11-2.

[146] Ibidem, p. 13.

[147] Barth, *CD*, IV/1:201.

[148] Dempsey, *Trinity and election*, p. 15; Bruce L. McCormack, “Divine impassibility or simply divine constancy: implications of Barth’s later christology for debates over impassibility”, in: James F. Keating; Thomas Joseph White, orgs., *Divine impassibility and the mystery of human suffering* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), p. 150-86, aqui p. 178-80.

[149] Dempsey, *Trinity and election*, p. 15-6.

[150] Anselm, *Cur Deus homo?*, 1.10 [disponível em português em: http://www.monergismo.com/textos/cristologia/cur_anselmo.htm]; Anselm, *Monologion*, 33-34 [publicado em português por Abril Cultural em *Santo Anselmo* da coleção Os Pensadores].

[151] Aquinas, *ST*, 1a.19.3 [publicado em português por Edições Loyola sob o título *Suma teológica*]; Aquinas, *Summa contra gentiles*, 1.80 [publicado em português por Edições Loyola sob o título *Suma contra os gentio*s]: “sequitur quod Deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle... Necesse igitur est quod velit suum esse et suam bonitatem”.

[152] Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek theological terms drawn principally from Protestant scholastic theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), p. 331.

14

RAHNER, MOLTMANN E PANNENBERG

Karl Rahner (1904-1984)

Karl Rahner, um dos teólogos católicos romanos mais proeminentes do século 20, teve papel decisivo no debate teológico que se seguiu ao Vaticano II. Pouco depois do término do concílio, em 1967, ele escreveu *A Trindade*. Nesse livro, Rahner descreve o estado atual da questão: "Precisamos estar dispostos a admitir que, se a doutrina da Trindade tivesse de ser descartada como falsa, a maior parte da literatura religiosa não sofreria praticamente mudança alguma".[1] Conforme reconhece Catherine LaCugna, em sua introdução à edição inglesa de 1997, graças a Rahner essa situação não é mais a mesma. Em seu livro, Rahner levanta uma série de perguntas importantes e procura respondê-las. Ele opera no âmbito do paradigma ocidental seguido pelo magistério católico romano, mas o faz de forma crítica.

O axioma de Rahner: a identidade da Trindade econômica e da Trindade imanente

Rahner investiga a relação entre a Trindade e a encarnação. Desde Agostinho, em contraste com a tradição mais antiga, os teólogos do Ocidente partem do pressuposto de que qualquer pessoa da Trindade

poderia ter se encarnado.[2] Isso é reflexo da percepção comum de que Deus, em sentido geral, tornou-se homem. Se assim fosse, insiste Rahner, a encarnação do Filho nada nos diria com precisão acerca do próprio Filho.[3] Rahner, em contraste com essa visão comum, argumenta que a salvação vem da *Palavra* encarnada, e não simplesmente do Deus-homem. É o Filho (não Deus de forma geral) que, de modo definido e particular, tornou-se homem.[4] A separação entre o estudo do Deus único e o estudo da Trindade, que se tornou padrão desde Tomás, ajudou a promover essa falsa concepção, provocando um obscurecimento na consciência coletiva das distinções entre os três.[5] Isso leva Rahner ao âmago do seu argumento, a unidade axiomática da Trindade econômica e da Trindade imanente.[6] A tese básica segundo a qual a Trindade é um mistério da salvação e não simplesmente uma doutrina é que a "*Trindade 'econômica' é a Trindade 'imanente' e a Trindade 'imanente' é a Trindade 'econômica'*".[7] Isso vincula a unidade da Trindade com a história da salvação e a estabelecerá na experiência dessa história registrada na Bíblia. A distinção entre Jesus Cristo, o Filho, e o Espírito Santo em nossa salvação remete a distinções reais.

Rahner elabora essa tese tendo em mente a encarnação. Jesus é o Filho de Deus — portanto, existe ao menos uma missão que não é simplesmente *apropriada* ao Filho, "mas é própria dele". Não se trata apenas de uma obra da Trindade que seja especialmente a parte do Filho, mas da qual as outras duas pessoas participam. Antes, trata-se de algo que pertence unicamente ao Logos, que só se pode afirmar a respeito de uma única pessoa.[8] É algo único, não um exemplo de uma situação ou princípio geral, como se houvesse muitos exemplos mais ou menos relevantes dos quais a encarnação é simplesmente um tipo mais pronunciado ou elevado.[9] Não é possível demonstrar que qualquer pessoa da Trindade poderia ter se encarnado e, além disso, é falso dizer que todos os três poderiam.[10] Se assim fosse, não haveria ligação alguma entre as missões e a vida

intratrinitária e, desse modo, “aquilo que Deus é para nós não diria absolutamente nada sobre aquilo que ele é em si mesmo, como [ser] trino e uno”. Então, “apegamo-nos à verdade de que o Logos é realmente aquele conforme aparece na revelação, que ele *é aquele* que nos revela (não meramente *um* daqueles que poderia ter se revelado a nós) o Deus trino”.[11] Com isso, Rahner não deseja negar que o Pai e o Espírito participem, à sua maneira particular, da encarnação, nem questionar a indivisibilidade da obra da Trindade. O que ele quer dizer é que somente o Filho se tornou efetivamente homem, e que assim deveria ser. Rahner prossegue e aplica os dogmas da *anipostasia* e *enipostasia* à questão, concluindo que o Logos se revela em sua humanidade e por meio dela.[12] Assim, “cada uma das três pessoas divinas se comunica com o homem pela graça gratuita em sua particularidade e sua diversidade pessoais próprias”.[13] A autocomunicação divina tem três aspectos.[14] O sabelianismo econômico é falso.[15] Portanto, podemos buscar acesso à Trindade por meio de Jesus e de seu Espírito à medida que os experimentamos pela fé na história da salvação. Nessas duas pessoas, a Trindade imanente já está dada. A Trindade não é simplesmente uma doutrina — ela está enraizada na experiência. A realidade sobre a qual falam nos é concedida.[16]

Rahner apresenta uma perspectiva da visão ocidental mais positiva do que Barth. Ele também quer seguir a ordem bíblica dos eventos.[17] Para ele, assim como para Barth, o triteísmo é um perigo maior do que o modalismo.[18] Aí está o indício de problemas nos quais ele mesmo incorrerá. Rahner partilha das reservas de Barth sobre o termo *pessoa*, mas admite que não há palavra melhor, por isso a utiliza com as devidas reservas. Contudo, ele não começa com as pessoas — e o faz deliberadamente —, mas com o Deus único.[19] O elemento de consciência inerente ao conceito contemporâneo de *pessoa* não faz parte do ensino clássico ou do dogma do magistério.[20] Existe em Deus apenas um poder, uma vontade e uma atividade externa, e a ideia de três subjetividades deve

ser mantida à distância do conceito de *pessoa* no contexto atual.[21] Quando uma atividade é apropriada a uma pessoa, ela também é atribuída implicitamente às outras duas, mas isso não implica que as relações externas de Deus existam apenas de um modo comum a todas as três pessoas.[22] O entendimento da Trindade imanente ocorre por meio da Trindade econômica.[23] Segue-se que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são idênticos à divindade, mas relativamente distintos um do outro.[24]

A autocomunicação divina e a identidade das três pessoas

Assim, a Trindade econômica revela duas maneiras distintas, porém relacionadas, de autocomunicação divina por meio de Jesus Cristo e do Espírito. Essas duas maneiras são dois "momentos" da autocomunicação divina.[25] Gunton, citado por Molnar, diz que o termo traz consigo conotações de emanação.[26] Segue-se uma discussão longa, e em parte obscura, do que seja essa autocomunicação mediante quatro pares de conceitos: *origem-futuro*, *história-transcendência*, *convite-aceitação* e *conhecimento-amor*. Parece-me que Rahner cai na mesma armadilha que Barth. Quando o termo *pessoa* é rejeitado ou usado com grandes ressalvas, acaba-se em abstrações que são menos do que pessoais. Embora queira evidentemente acolher alguns *insights* orientais e tenha uma postura crítica das inclinações ocidentais, Rahner é incapaz de libertar-se. Conforme diz LaCugna:

> A teologia de Rahner é uma antropologia com base na ideia de que a estrutura da pessoa humana, de algum modo essencial, corresponde ao ser de Deus ou é uma imagem dele. A estrutura quadriforme que Rahner elabora para descrever a economia tem uma duplicidade explícita que lembra as duas atividades do conhecimento e do amor: origem-futuro, história-transcendência, convite-aceitação, conhecimento-amor. No término de sua obra, as críticas de Rahner a Agostinho são como que silenciadas.[27]

Isso fica extremamente claro quando Rahner, por fim, tenta apresentar algumas conclusões sobre a identidade dos três. Ele diz que o termo *pessoa*

não é absolutamente constitutivo do nosso conhecimento do Pai, do Filho e do Espírito Santo. “É uma tentativa de generalizar mais uma vez o que é absolutamente único”.[28] Nisso Rahner tem razão — Agostinho e outros reconheceram a fragilidade da linguagem humana. Lembramos também os embates tortuosos do século 4 em torno da terminologia. Portanto, Rahner prossegue, não podemos falar de três pessoas conforme falamos em outro lugar. As três não são uma “multiplicação de construção de grupo da essência nem uma ‘igualdade’ da personalidade das três pessoas”.[29] Em vez disso, devemos voltar à experiência original da história da salvação. Não há três centros espirituais de atividades ou subjetividades em Deus. Ao contrário, há uma consciência que subsiste de modo tríplice.[30] Qual seria o conceito explanatório que explicaria e interpretaria corretamente o conceito de *pessoa?* Rahner propõe que um Deus subsiste de três maneiras distintas”.[31] Qualquer uma das pessoas seria “Deus que existe em nós e se encontra conosco dessa forma específica de subsistir”. O que subsiste é esse *este-lá*.[32] Rahner admite que há dificuldades com essa definição, mas diz que ela expressa a unidade de Deus de um modo que *pessoa* não pode fazê-lo atualmente.[33] Na verdade, com essa “maneira específica de subsistir” ele quer dizer a mesma coisa que o sentido antigo de *pessoa*, e está de acordo que não devemos abandonar o termo clássico. Ele apenas pretende que sua proposta seja usada como ferramenta explicativa.[34]

Problemas com o trinitarismo de Rahner

Resta saber de que modo três “maneiras distintas de subsistir” podem amar uma à outra. As tentativas de melhorar o termo *pessoa* levam inexoravelmente a uma conclusão menos do que pessoal. Isso, por sua vez, solapa qualquer conexão com pessoas humanas, criadas à imagem de Deus. Será que Rahner, e também você, leitor, é uma “maneira distinta de subsistir”? O que isso significa? Será que a expressão *pessoas divinas* não pode ser usada com uma explicação correspondente das distinções das

pessoas humanas? O esforço de Rahner é sem dúvida um empreendimento heroico para fazer justiça ao problema no âmbito do dogma da igreja.

De outro modo, Rahner evoca com muita força a singularidade do Filho e da encarnação. Sua tese principal sobre a ligação e a identidade da Trindade econômica com a Trindade imanente é fundamental *quando compreendida e aplicada adequadamente*. Se o axioma se propõe a mostrar que a autorrevelação da triunidade divina na obra da Criação, da providência e graça é uma revelação verdadeira de quem ele é eternamente, então ele expressa uma verdade no âmago da fé cristã e aponta para a fidelidade de Deus. Demonstra que existe apenas uma Trindade. Deus é livre e não precisava ter nos criado nem revelar-se a nós. Entretanto, ao fazê-lo, sua fidelidade requer que ele se revele de um modo que reflita quem ele é. A separação entre a Trindade econômica e a Trindade imanente solapa nosso conhecimento de Deus. Nossa salvação depende do que Deus tem revelado de si mesmo na história da salvação — sua veracidade e fidelidade a quem ele é em si mesmo. Sem dúvida, conhecemos Deus à medida que ele se revela na economia, porém a Trindade imanente tem prioridade ontológica, caso contrário a liberdade de Deus fica comprometida e ele se torna dependente de algum modo da criação.

Mas, será isso o que Rahner quer dizer com seu axioma? Ou será que ele o está utilizando como forma de evitar a análise da Trindade imanente? Não seria isso uma absolutização da história e do tempo, resultando em panteísmo, no qual Deus é dependente da sua criação? Para Phan, essa é definitivamente uma das intenções de Rahner.[35] Phan declara: “Segundo Rahner, em vista do fato de que a autocomunicação divina ocorre de dois modos, que experimentamos *a posteriori* na história e que nos é comunicada pela revelação, é possível e necessário ‘tirar conclusões’ sobre a Trindade imanente com base na Trindade econômica, pois, caso contrário, a autocomunicação divina não seria uma *auto*comunicação”.[36] Chamamos a atenção aqui para as críticas de Colin Gunton à cristologia de Rahner, na

qual ele se aproxima da pessoa de Cristo mediante uma antropologia transcendente.[37] Sua cristologia é do tipo "a partir de baixo", com base na vida humana de Jesus, em suas qualidades humanas supremas. O resultado, conforme Gunton conclui, é um Cristo que não é exatamente Deus nem é exatamente homem. Aqui Rahner sugere que ou a humanidade do Logos é "precisamente o que vem a ser quando o Logos se expressa no não divino" ou a natureza humana deve ser explicada, em última análise, "pela autocomunicação do autoesvaziamento do próprio Logos".[38] Isso parece ser o obscurecimento do Logos, da humanidade do Logos e da humanidade em geral. A tendência geral é o modalismo e o panteísmo. Isso está de acordo com o ímpeto da teologia de Rahner. Molnar diz que Rahner parte da premissa de que o conhecimento de Deus vem por meio da nossa experiência, e não da livre automanifestação dele.[39] Nossa experiência de nossos próprios limites e de transcendência é, portanto, inseparável do nosso conhecimento de Deus.[40] Daí vem a dependência de Rahner nas polaridades quadriformes mencionadas antes (*origem-futuro*, *história-transcendência*, *convite-aceitação*, *conhecimento-amor*). O resultado é a fusão da experiência humana universal com a revelação e, assim, uma tendência muito forte de tornar Deus parte da criação. Rahner, de fato, diz que Deus havia desejado tornar-se não-Deus e, dessa forma, permanecer homem para sempre, de modo que "toda a teologia seja eternamente uma antropologia", e o homem é o "mistério enunciado de Deus".[41] O produto final do axioma, conforme Rahner e, em especial, aqueles influenciados pelo emprego desse axioma, é que falar da Trindade imanente é uma miragem e que tudo se reduz à história e à experiência humana. É isso o que se observa particularmente em outras obras de Rahner.[42] Nas palavras de Molnar, "enquanto se pensar que nossas experiências autotranscendentes proporcionam um ponto de partida para o conhecimento do Deus verdadeiro, os teólogos cristãos sempre terão dificuldade de distinguir efetivamente Deus de suas ideias sobre Deus".[43] O esquema quádruplo da

autocomunicação divina em *A Trindade* implica na ideia de que a experiência humana universal nos dá acesso à Trindade. Isso ocorre sempre que as abstrações são usadas de modo prioritário em relação à identidade divina de Pai, Filho e Espírito Santo. O resultado fica próximo do panteísmo — e Gordon Kaufmann, Robert Jenson, Jürgen Moltmann, bem como diversas feministas, como Catherine LaCugna e Elizabeth Johnson, percorrem em graus variados a rota delineada por Rahner. De fato, o axioma de Rahner ganha então o seguinte sentido: uma vez que a Trindade econômica é a Trindade imanente, a Trindade econômica é tudo o que há. Conforme salienta Molnar, isso é muito diferente da rota usada por Barth. A perspectiva de Rahner erra ao negligenciar ou rejeitar a Trindade imanente. Para Barth, Deus é anterior à criação, algo que ele determinou livremente trazer à existência. Desse modo, nossa experiência é determinada pela livre revelação soberana de Deus. Para Rahner, uma vez que a experiência humana é o parâmetro, situado na história, a Trindade imanente se contrai na Trindade econômica que, por sua vez, está fundamentada na experiência humana dos limites e da transcendência. A história é absolutizada, e a experiência humana geral é a base para uma compreensão de Deus.[44] Trata-se de um modalismo monista ou de uma doutrina social da Trindade que se move na direção do triteísmo. Isso mescla o Criador e a criatura em um mesmo processo cósmico. Deus é tão dependente do mundo quanto o mundo é de Deus. O resultado disso é o panteísmo ou o panenteísmo. É o que se observa em Catherine LaCugna, uma das muitas pessoas influenciadas por Rahner, a quem Molnar também cita quando LaCugna argumenta — e isso é fundamental para sua tese em *Deus por nós* — que "economia e teologia são dois aspectos de *uma* realidade: o mistério da comunhão divino-humana"[45] e também que "a doutrina da Trindade não é, em última análise, um ensino sobre 'Deus', e sim um ensino sobre *a vida de Deus conosco e nossa vida uns com os outros*".[46]

Jürgen Moltmann (1926-)

Princípios básicos da teologia de Moltmann

Em *O Deus crucificado*, publicado originalmente em 1973, Moltmann se debruça sobre a interpretação dialética da cruz e da ressurreição de Jesus. Ele estabelece sua interpretação na estrutura da doutrina da Trindade. No âmago do seu argumento está a declaração de que "a teologia da cruz deve ser a doutrina da Trindade, e a doutrina da Trindade deve ser a teologia da cruz".[47] A cruz foi um evento entre Jesus e o Pai, e para compreendê-la temos de nos aproximar dela sob uma perspectiva trinitária. "O Filho sofre morrendo, o Pai sofre a morte do Filho [...] A Orfandade do Filho corresponde à condição do Pai de não ter o Filho e [...] Deus [...] sofre a morte de sua paternidade na morte do Filho".[48] Esse evento apresenta a comunhão entre Jesus e o Pai de modo separado, e a separação em comunhão. O Pai e o Filho são profundamente separados, e o Evangelista João vê a própria existência de Deus nesse evento de amor. O que procede desse evento é o Espírito, que justifica o ímpio e o inclui na morte de Deus.[49] Em resumo, Deus é conhecido em sua identificação com o ímpio e com o abandonado à medida que ele, na morte, sofre em amor. O impacto da dialética de Hegel é inequívoco. A cruz é um evento dialético no qual Deus se identifica com o que o contradiz para vencer a contradição por meio do amor sofredor. "Portanto, a Trindade é um processo histórico dialético".[50]

Moltmann correlaciona o tempo todo Deus e o mundo. Com fortes ecos de Hegel, ele segue e desenvolve mais ainda o axioma de Rahner. Deus experimenta uma história com o mundo, que afeta o mundo e é afetada por este.[51] Isso fica claro na abordagem que Moltmann faz da cruz, mas que domina toda a sua teologia. Sua escatologia está intimamente relacionada com essa ideia, em especial a partir de uma de suas primeiras obras, a *Teologia da esperança*,[52] e segue presente depois disso. Essa é uma direção

para o futuro, para o reino de Deus. Ela implica, ao mesmo tempo, em um processo contínuo de mudança. Essa esperança voltada para o futuro se baseia na ressurreição de Jesus Cristo e assume a forma de promessa, contradizendo e contrariando nossa experiência presente de sofrimento e de abandono. De novo, o impacto de Hegel é evidente na superação da antítese do sofrimento pela síntese da promessa.

Enquanto isso, Deus se identifica com o mundo em seu sofrimento. A cruz é o evento do amor divino. Ela demonstra a própria natureza divina como um amor sofredor. Nas palavras de Bauckham, “a cruz não resolve o problema do sofrimento, mas o confronta com o sofrimento voluntário e solidário do amor”.[53] Não se trata simplesmente de uma escolha que Deus faz; é uma necessidade que ele tem, porque seu ser é amor, e o amor deve sofrer.[54] A história trinitária de Deus está entrelaçada com a história do mundo, e é totalmente inseparável dela, então é uma história de sofrimento em comunhão com ela.[55]

Por sua vez, Moltmann revela uma tendência notável a uma teologia política. Porque Deus é amor que sofre, e sofre em solidariedade com o oprimido, Moltmann tem uma predileção pelos movimentos políticos que ele acredita expressarem essa preocupação. Nos anos 1960, o marxismo tinha para Moltmann um apelo por causa de “sua visão de uma nova sociedade de liberdade”. Ultimamente, Moltmann tem enfatizado os direitos humanos, fundamentados na dignidade dos seres humanos em sua criação e no destino escatológico da humanidade como imagem de Deus.[56]

Relacionamento recíproco com o mundo

Para Moltmann, Deus tem uma relação recíproca com o mundo em que “seu amor pelo mundo não afeta apenas o mundo, mas é afetado por ele”. A história trinitária do mundo é uma história real tanto para Deus como para o mundo.[57] Essa é uma consequência evidente do caminho trilhado por Rahner. Conforme diz Moltmann, “Deus ‘precisa’ do mundo e do homem.

Se Deus é amor, então ele não deseja nem pode ficar sem aquele que é seu amado".[58] O Criador tem de dar espaço para a criação, espaço no qual ela possa existir. Ele precisa dar tempo para a criação e permitir que ela seja livre.[59] Deus cria o mundo *ex nihilo*, mas com essa expressão Moltmann não se refere à crença cristã clássica de que Deus trouxe o universo à existência, não havendo outro ser que existisse antes dele, e sim, que Deus concede um espaço primordial mediante de sua autolimitação, um nada ao qual ele se expõe, um abandono divino que ele preenche com sua presença, e é desse nada que ele cria o mundo.[60] Usando a linguagem de Isaac Luria, Moltmann descreve isso como "algo que se torna possível por um processo de diminuição em Deus".[61] Assim, a história de Deus é a história do mundo. Deus e criação estão unidos em um processo em que ambos estão reciprocamente relacionados, em uma correlação total. Isso é o que está por trás de *O Deus crucificado.* A cruz é central para a Trindade. Ela determina a vida de Deus. Os eventos históricos determinam o ser de Deus. A Trindade econômica não revela simplesmente a Trindade imanente, mas a determina de forma retroativa.[62]

Panenteísmo

Assim, Deus está sujeito à necessidade. Unido à criação, esta é um transbordamento necessário do seu ser. O resultado é o panenteísmo inequívoco. Seguindo o anglicano C. E. Rolt, do início do século 20, Moltmann argumenta:

> Por seu entendimento do amor próprio de Deus como seu autossacrifício, a interpretação trinitária de Rolt do amor próprio eterno de Deus conduz a uma doutrina da Trindade que está aberta ao mundo. O amor tem de se doar, porque somente no ato de entrega ele verdadeiramente possui e encontra a felicidade. Por isso, Deus precisa doar-se; ele não pode possuir a si mesmo à parte do seu ato de servir. Deus tem de doar-se completamente. Somente assim ele é Deus. Ele tem de passar pelo tempo, pois somente assim ele é eterno. Ele tem de passar por todo o processo de servo na terra. Somente dessa maneira ele é Senhor do céu. Ele tem de ser homem e nada mais do que homem; somente assim ele é Deus completamente. Portanto, a divindade de Deus não está

> separada de sua humanidade, e sua humanidade não está separada de sua divindade: "Era necessário que Deus fosse Homem, pois somente assim ele poderia ser verdadeiramente Deus".[63]

Molnar argumenta que esse panteísmo esse emanacionismo são essenciais para a doutrina da criação e da Trindade de Moltmann.[64] A tese de Moltmann é a de que a criação é um transbordamento do amor que é o próprio ser de Deus. A geração eterna do Filho e a criação do mundo são ambos atos necessários. São também atos simultâneos. Moltmann cita com aprovação Mestre Eckhart ao dizer que o Pai gera o Filho na alma da mesma forma que o faz na eternidade.[65] Conforme diz Molnar, porém, Eckhart foi condenado por suas opiniões em 1329. Ele disse que Deus criou o mundo ao mesmo tempo que gerou o Filho. Essa perspectiva foi rejeitada com base no fato de que tornar a criação eterna com o Filho era uma negação da doutrina cristã da criação *ex nihilo*.[66] Molnar está correto ao dizer, em oposição a Moltmann, que a afirmação deste de que Deus *deve* criar para que seja verdadeiro consigo mesmo significa que não há distinção alguma entre o amor autossuficiente de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo e seu livre arbítrio de criar um mundo diferente de si mesmo. Em vez disso, para Moltmann a criação é inerente ao amor necessário do Pai pelo Filho.[67] Por sua vez, o sofrimento do Espírito Santo é idêntico ao sofrimento do mundo, enquanto o Espírito Santo é idêntico ao espírito cósmico. Deus e criação não são idênticos. Tudo não é Deus. Deus, porém, é tudo.[68] Ou então "uma doutrina ecológica da criação implica em um novo tipo de pensamento sobre Deus. O centro desse pensamento não é mais a distinção entre Deus e o mundo. O centro é o reconhecimento da presença de Deus *no* mundo e a presença do mundo *em* Deus".[69] Portanto, não há necessidade de uma doutrina da Trindade imanente, pois com essa perspectiva emanacionista da criação, Deus precisa das criaturas e não existe sem elas.[70] Desse modo, "todas as coisas criadas são individuações da comunidade da criação e manifestações do Espírito divino".[71] Quando analisamos "a evolução do cosmo e da vida a partir da contingência dos

eventos, o panteísmo dinâmico parece muito mais plausível [do que o ateísmo, que faz distinção entre Deus e o mundo]".[72] O conceito trinitário de criação que Moltmann defende "integra os elementos de verdade no monoteísmo e no panteísmo". O conceito procura integrar Deus e a natureza "na mesma imagem".[73]

Passibilidade divina

A ênfase de Moltmann desde o início no Deus crucificado, na qual a doutrina da Trindade é a interpretação teológica da história de Jesus, sendo a cruz um evento entre o Pai e o Filho, revela e exige ao mesmo tempo uma doutrina da passibilidade divina (sua capacidade de sofrer). Isso contraria explicitamente a doutrina clássica da impassibilidade divina (a doutrina de que Deus não pode sofrer). Para Moltmann, o sofrimento não é estranho a Deus; na verdade, define quem ele é. "Um Deus que não pode sofrer também não pode amar. Um Deus que não pode amar é um Deus morto".[74] Porquanto ele é amor, e não há amor sem sofrimento, assim também é, por excelência, o amor que sofre. Naturalmente, isso ocorre na história, que é ao mesmo tempo história trinitária. Visto que o sofrimento é parte de Deus, e é o princípio que abrange o ser de Deus, ele não pode superá-lo.[75] Ele não tem poder para mudá-lo, já que seu poder consiste no sofrimento em amor.

Thomas Weinandy examinou minuciosamente essa ideia espúria e prejudicial, aceita sem questionamento durante uma geração ou mais, de que o próprio Deus sofre. A forma como Weinandy trata o assunto é genial. Cautelosamente, passo a passo, com precisão meticulosa e erudição diligente, ele demole o consenso teológico segundo o qual, na expressão memorável de Bonhoeffer, "somente um Deus que sofre pode ajudar"[76] em face das atrocidades e da devastação do sofrimento humano. Weinandy faz isso por meio da investigação abrangente da tradição cristã clássica e da argumentação bíblica e teológica igualmente segura. Deus, que é soberano sobre a criação, age no interior da criação para se revelar como ser acima da

criação. Somente um Deus que *não pode* sofrer pode nos ajudar. Pois é mediante a encarnação, em que o Filho vive *como homem*, que ele experimenta o sofrimento humano *como homem* e lida com sua causa básica — o pecado — mediante sua morte e sua ressurreição. Não seria de ajuda alguma para nós se Deus sofresse divinamente como Deus. Por um lado, ele não seria capaz de nos ajudar, porque estaria à mercê de forças hostis em sua criação. Por outro lado, ele não teria capacidade alguma de compreender ou de lidar com o sofrimento *humano*. Exatamente porque ele não sofre nem pode sofrer como Deus, ele é capaz (pela encarnação) de sofrer *de um modo humano* e, depois de ter feito expiação pelo pecado (causa do sofrimento humano), executar sua remoção final. Invertendo a proposição de Bonhoeffer, somente o Deus que como Deus não pode sofrer pode ajudar e, assim, colocar o amor em ação.[77]

Correlação de Deus com a experiência humana

A correlação entre Deus e o mundo proposta por Moltmann, seu panenteísmo, caminha de mãos dadas com o abandono da distinção tradicional entre a Trindade imanente e a Trindade econômica. Aqui ele segue Rahner e faz o pensamento do teólogo avançar uma ou duas etapas.[78] Posto que Deus está interligado com a criação, ele muda. Suas relações com o mundo mudam à medida que ele sofre, e as relações dentro de si também passam por mudanças. Então, só podemos adotar uma forma narrativa como uma história em que Deus muda as relações trinitárias em si mesmo e, ao mesmo tempo, suas relações com o mundo. De fato, nossa experiência de amor e, portanto, de nós mesmos, é a mesma experiência que temos de Deus.[79]

Moltmann está próximo, a essa altura, de identificar a criação com a Trindade. De fato, ele identifica nossa experiência com a experiência da Trindade da seguinte forma:

> [Uma pessoa] percebe que a história do mundo é a história do sofrimento divino. Nos momentos de revelação mais profunda de Deus sempre há sofrimento [...] Se uma pessoa sente um dia a paixão infinita do amor de Deus que encontra expressão aqui, então ela compreende o mistério do Deus trino. Deus sofre conosco — Deus sofre a partir de nós —, Deus sofre por nós: é essa experiência de Deus que revela o Deus trino. Ela precisa ser compreendida, e só pode ser compreendida em termos trinitários. Consequentemente, a discussão fundamental da teologia sobre o acesso à doutrina da Trindade ocorre atualmente no contexto da questão sobre a capacidade ou incapacidade de Deus de sofrer.[80]

Para Molnar, isso é um desdobramento direto do emanacionismo e do panenteísmo de Moltmann.[81] Bauckham diz que a raiz da ideia está em Hegel, e Moltmann comete o mesmo erro de fazer a história do mundo o processo pelo qual Deus percebe a si mesmo.[82]

Reciprocidade e mutualidade entre as pessoas da Trindade

Bauckham assinala que o entendimento que Moltmann tem de Deus "depende, pode-se dizer, de um conceito de relacionalidade dinâmica". A Trindade consiste em "três sujeitos divinos em um relacionamento de amor mútuo".[83] Moltmann, no decorrer de sua carreira, desenvolveu uma doutrina social da Trindade em forte contraste com Barth e com a tradição ocidental. Em vez de um sujeito divino único em três modos — ou maneiras — de ser, para Moltmann as três pessoas divinas são três sujeitos em relação uns com os outros.

Não há uma ordem fixa entre os três, porque sua relação (termo usado consistentemente na tradução em inglês) é a do amor mútuo e recíproco em liberdade. Não há de modo algum nenhuma subordinação. As três pessoas existem em "comunhão trinitária".[84] Isso está de acordo com a rejeição total de senhorio e autoridade para Moltmann. Conforme Bauckham observa: "seu desacordo com Barth é fundamental".[85] Ao passo que Barth coloca o senhorio no âmago da doutrina de Deus, Moltmann quer bani-lo inteiramente de vista. Desse modo, a unidade de Deus é "uma unidade de pessoas em relacionamento", aberta para incluir o mundo dentro de si, com

o objetivo final de unir todas as coisas em Deus, “um panenteísmo trinitário e escatológico”.[86] Em contraste com o monoteísmo, em que se crê no senhorio de Deus todo-poderoso, o trinitarismo “se baseia em relações de liberdade e de igualdade”. Moltmann cita um pensador que o influenciou profundamente, o marxista Ernst Bloch: “Onde o grande Senhor do universo reina, não há espaço para a liberdade”.[87] Essa perspectiva de um conjunto de relações mútuas e recíprocas entre os três sujeitos divinos em uma comunhão trinitária suscita a questão incisiva do triteísmo, que analisaremos em breve, e abre também a porta para uma compreensão feminista da Trindade.

Tão importante é o conceito de relacionalidade para Moltmann que Molnar chega à conclusão de que, para Moltmann, “a relacionalidade é o sujeito, e Deus é o predicado, em vez do contrário”.[88] Logo, em oposição direta a Barth, “Deus revela seu Filho [...] Deus não revela ‘a si mesmo’. Ele revela ‘seu Filho’. O Filho não é idêntico a Deus. Ele é um sujeito próprio”.[89] Deus não é um sujeito idêntico único, conforme Barth ensinava. Deus tem relações trinitárias abertas de comunhão. Há uma *perichorēsis* eterna de Pai, Filho e Espírito Santo. Ela corresponde “a uma comunhão humana de pessoas sem privilégios e sem subordinações”.[90] Portanto, o Espírito é “um sujeito independente” juntamente com “os sujeitos divinos do Pai e do Filho”.[91]

Especulação desenfreada

Bauckham acusa Moltmann de especulação desenfreada e de irresponsabilidade hermenêutica em sua última obra.[92] Ele se refere constantemente aos textos bíblicos sem nenhuma exegese que respalde o uso que faz deles. Basta um exemplo. Ao afirmar sua visão favorita do abandono de Cristo na cruz, ele cita Hebreus 2.9: “quando diz *χωρὶς θεοῦ* — longe de Deus ou, talvez melhor, sem Deus ‘ele experimentou a morte por todos nós’”.[93] Em nota de rodapé, ele faz referência a O. Michel, que é

favorável a essa leitura em detrimento da leitura normalmente aceita *χάριτι θεοῦ* (“pela graça de Deus”), com base na alegação de que a última foi uma substituição e correção.[94] Embora a leitura preferida de Moltmann conte com vários pais da igreja a seu favor, o testemunho dos manuscritos para *χάριτι θεοῦ* é muito superior, entre eles o 𝔓46, ℵ, B, C e D. A variante foi provavelmente inserida para assegurar que *θεὸς* fosse excluído de coisas sujeitas a homem na citação do salmo 8 em Hebreus 2.5-8.[95] Moltmann simplesmente evita a questão e apresenta sua posição como se fosse inatacável.

Vale destacar também a ideia[96] “pseudobiológica” de Moltmann sobre Deus Pai como “pai maternal”. Com base em uma afirmação gratuita e sem fundamentação, Moltmann diz que se o Filho procede do Pai, isso significa não apenas uma geração, mas nascimento e, portanto, “ele [o Pai] é também um pai maternal. Ele não é mais definido por termos unissexuais e patriarcais, mas [...] bissexualmente ou transexualmente. Ele também é compreendido como Pai maternal do único Filho por ele gerado e, ao mesmo tempo, como a Mãe paternal de seu único Filho gerado”.[97] Isso é uma confusão terrível. Em respaldo a essa especulação evidentemente não bíblica, Moltmann cita o Concílio de Toledo (675), que se referiu ao Filho como “gerado ou nascido do ventre do Pai”.[98] Aqui ele eleva uma rara alusão metafórica de um concílio não ecumênico, um *theologoumenon*, ao nível de doutrina. Além do mais, sem considerar o aspecto óbvio de que a Bíblia não retrata Deus como ser sexual e que as referências ao Pai não devem ser entendidas pela perspectiva sexual, Jesus não orou a um Pai transexual.

Moltmann também recorre muitas vezes ao conceito de *perichorēsis*. Contudo, enquanto João Damasceno usa o termo para se referir à habitação interna mútua das três pessoas em Deus, que impossibilita o conhecimento natural, na visão de Moltmann isso se torna um princípio que se aplica de modo geral. Diz ele que “todas as relações análogas a Deus refletem a

habitação primordial e recíproca e a mútua interpenetração da *perichorēsis* trinitária", concluindo que "é esse conceito trinitário de vida como interpenetração ou *perichorēsis* que determinará, portanto, a doutrina ecológica da criação".[99] Uma vez mais, a base dessa ideia é a pura especulação.

Triteísmo?

Molnar cita vários estudiosos que acusam Moltmann de triteísmo, entre eles George Hunsinger, que responde à declaração de Moltmann de que nunca houve um triteísta cristão dizendo que "só se pode concluir que Moltmann está na disputa para ser o primeiro [...] *A Trindade e o reino* é a coisa mais próxima do triteísmo que qualquer um de nós provavelmente jamais verá".[100] "Mas o foco nas três pessoas não é algo mais fiel à tradição do que a atenção dedicada a um indivíduo supremo?", pergunta Bauckham.[101] Sim, é mais próxima, mas no Oriente ela se apresenta com uma atenção equilibrada sobre o Deus único, a simplicidade, a indivisibilidade e com uma defesa da Trindade imanente — ao passo que Moltmann correlaciona Deus e a criação fazendo ruir a Trindade imanente.

Para Moltmann, a Trindade não é um sujeito, mas uma comunhão de três sujeitos. Moltmann a compara a uma família humana, uma analogia com que se entretinham os capadócios, conforme vimos, mas que depois rejeitaram para sempre por motivos bons e necessários. Ela conduzia ao triteísmo. Não é de admirar que Moltmann simpatize com a ideia, já que ela faz referência a três sujeitos independentes. "A imagem da família é uma das prediletas para a unidade da Trindade: três Pessoas — uma família. A analogia não é apenas arbitrária", já que aponta para a ideia de que não devemos apenas buscar a imagem de Deus na individualidade humana, mas "devemos buscá-la com igual seriedade na vida social humana".[102] A expressão disso ocorre particularmente na cruz, onde "o Pai e o Filho se acham de tal modo separados que sua relação se rompe".[103]

Se quisermos ser gentis com Moltmann, podemos dizer que embora ele se desvie desconfortavelmente para muito próximo do triteísmo, é positivo que ele chame a atenção para o fato de que Deus é Deus em três maneiras distintas de forma irredutível. Como consequência, "nenhum conceito singular e unívoco de pessoa se aplica ao Pai, ao Filho e ao Espírito", e "não podemos aplicar o conceito de pessoa ao Pai, ao Filho e ao Espírito com exatidão da mesma maneira".[104] O Pai, o Filho e o Espírito Santo são eternamente distintos. Cada um é diferente do outro, e assim será sempre. Contudo, Deus é um ser indivisível. Conforme diz muito sabiamente Bauckham: "Certamente não devemos reduzir esses três a três maneiras pelas quais um sujeito divino singular e idêntico se repete ou se relaciona consigo mesmo: a formulação desse ponto é o mérito do argumento de Moltmann a favor do trinitarismo social".[105] Portanto, conforme diz Bauckham, reconhecemos que a encarnação é própria do Filho, e não do Pai ou do Espírito, já a inspiração e a habitação interna do mundo são próprias do Espírito, e não do Pai e do Filho. De fato, eliminar essas diferenças é desviar-se em direção ao modalismo.

No entanto, há também um perigo oposto e surpreendente em Moltmann: o perigo do modalismo. Ele diz que assim como Cristo sofreu no tempo, também o Pai deve ter sofrido na eternidade — *c'est son métier*. O patripassianismo, a ideia de que o Pai sofreu na cruz, era uma heresia antiga. Barth e Rahner rejeitam essa ideia, porém Moltmann a adota.[106] Desse modo, os sofrimentos do Filho e do Espírito são os sofrimentos do Pai.

Molnar, como de costume, está em terreno sólido quando insiste que nossa abordagem da doutrina da Trindade não deve dar primazia ao ser único de Deus nem às três pessoas, como fez Moltmann. Em vez disso, convém partirmos do fato de que o Deus trino é simultaneamente um e três, os quais são igualmente fundamentais.[107] Defenderemos a última posição posteriormente quando lidarmos com os problemas básicos enfrentados

pelo Oriente e pelo Ocidente. A principal preocupação de Molnar, desprezada por Moltmann, é que quando a doutrina da Trindade imanente fica obscurecida ou é rejeitada, segue-se um colapso inevitável em alguma forma de panteísmo ou panenteísmo. Aqui, mais uma vez, Moltmann proporciona uma lição clássica objetiva.

"Por favor, me perdoe, mas seu Deus me parece um tanto pobre"[108]

Moltmann tem um problema evidente e profundo com autoridade — com autoridade humana na arena política e, principalmente, com a autoridade divina. A obediência a Deus é escravizante, porque a dependência total é detestável. "A ideia do soberano supremo do universo requer por toda parte servidão abjeta, porque aponta para a total dependência em todas as esferas da vida".[109] E, nas palavras de Bloch, "Onde reina o grande Senhor do universo, não há lugar para liberdade".[110]

Isso é de uma contradição preocupante com toda a tradição cristã, para não falar das Escrituras. Moltmann idealizou Deus como uma comunhão de pessoas livres e recíprocas, em codependência com o mundo que estava compelido a criar, o qual é correlato a ele mesmo. Nesse processo cósmico, ele é um participante amoroso e sofredor, incapaz de eliminar o sofrimento, porém solidário com sua criação. O ser humano está em comunhão recíproca, mútua e livre com o Criador que sofre com ele — mutuamente vítimas de uma tragédia cósmica, movendo-se em direção a uma esperança escatológica. Não existe aí espaço algum para subordinação ou autoridade. Moltmann, porém, deveria ter prestado atenção na sábia Coleta para Paz, na ordem da Oração Matinal no *Livro de Oração Comum*, de 1662: "Ó Deus, tu que és o autor da paz e amante da concórdia, no conhecimento de quem há vida eterna, *cujo serviço é a liberdade perfeita*; defende-nos, teus humildes servos, contra todas as investidas de nossos inimigos; que nós, confiando certamente em tua defesa, não temamos o poder de quaisquer adversários, pelo *poder* de Jesus Cristo, nosso Senhor. Amém" (grifo do

Autor). A obediência a Cristo e o serviço a ele são liberdade. Além disso, este mundo é de tal ordem que precisamos do poder de Deus para nos governar e nos proteger. Moltmann poderia também ter pensado no apóstolo Paulo, que com frequência descreve a si mesmo como *doulos* ("servo") de Cristo, o qual, por sua vez, tomou voluntariamente a forma de escravo (*en morphē doulou*) para ser nosso Salvador (Fp 2.5-7).

Nas palavras de Moltmann, referindo-se provavelmente a Rolt, "a onipotência única que Deus possui é o poder supremo do amor sofredor".[111] Mais uma vez, citando agora Studdert Kennedy ("Woodbine Willie", assim chamado porque nas trincheiras de Flandres ele fumava Wills Woodbine, famosa marca de cigarro), ele nega explicitamente que Deus Pai seja todo-poderoso.[112]

Deus cria quando se distancia, abrindo espaço para a criação, "rebaixando-se até sua própria impotência".[113] Remove-se, assim, o poder de Deus. O sistema político cristão de Moltmann tinha um vácuo de poder gigantesco em seu cerne.[114] Sinto muito, mas não é assim que o mundo funciona, porque não foi assim que Deus nos fez. Todas as sociedades humanas precisam de liderança para florescer — liderança firme, porém sábia e amorosa, e por trás dela o poder e a autoridade para liderar. Moltmann é extremamente ingênuo quando diz que "não é a monarquia de um único soberano que corresponde ao Deus trino; é a comunidade de homens e mulheres, sem privilégios e sem subjugação".[115]

Poderíamos especular: que efeito teve sobre Moltmann o fato de ter crescido na Alemanha de Hitler com suas consequências terríveis? A verdade é evidentemente um problema para pessoas como Derrida, Barthes, Foucault, Lyotard e outros pós-modernistas franceses, porque a verdade era o joguete do poder manipulador na França ocupada e estava aberta a grande ambiguidade depois disso. O regime de Vichy estava salvando a França do desastre ou não passava de traição desleal? Quem pertencia à resistência e quem era colaborador do regime nazista? Como saber se alguém que

parecia ser colaborador estava ajudando secretamente a resistência quando a própria resistência estava profundamente dividida? A rejeição da verdade objetiva traz consigo questões históricas sérias. Pode-se fazer essa pergunta sobre Moltmann? A abominação quase patológica que ele demonstra pelo poder fica evidente por toda parte. De fato, ele não evita se referir a tiranias monstruosas (cuja existência não negamos em momento algum), as quais, diz ele, são consequência da crença no senhorio de Deus. Contudo, ele não faz referência alguma ao desenvolvimento da monarquia constitucional na Grã-Bretanha e nos países escandinavos, tampouco menciona o surgimento da liberdade de uma forma federal nos Estados Unidos. Tudo isso ocorreu em países onde havia uma crença muito forte na autoridade divina. O registro deplorável da Europa continental nessas questões, e na Alemanha em particular, não deveria ter permissão para determinar uma teologia. Nem por um momento podemos igualmente ceder à admiração absurda de Moltmann pelo socialismo marxista, cujo histórico ele compara com o da democracia liberal![116] Movido por uma inépcia política que lhe cegava, escrevendo antes do colapso do comunismo, ele acredita ser fundamentalmente necessário que os dois sistemas convirjam.[117] Porquanto Moltmann coloca ênfase *pessoal* na teologia política, é preciso que indaguemos se deveríamos dar tanta credibilidade a suas especulações teológicas quanto a suas especulações políticas.

Impacto sobre a teologia feminista

A esposa de Moltmann, Elisabeth Moltmann-Wendel (m. 2016), foi uma importante teóloga feminista. Não é de admirar que o trinitarismo de Moltmann seja uma base frutífera para reconstruções e reimaginações feministas da doutrina de Deus. Moltmann se opõe contundentemente ao patriarcado e, conforme vimos, a todas as formas de autoridade. Seu conceito de Trindade está ligado a essa ideia.

Para Moltmann, as pessoas da Trindade são sujeitos independentes que se relacionam de maneira mútua e recíproca. Não há elementos de subordinação entre elas, não apenas em sua participação na divindade (aceita de maneira uniforme no dogma trinitário), mas também nas relações (Moltmann prefere *relacionamentos*) das três pessoas. Nas relações mútuas, pericoréticas, das pessoas, não há ordem. As três pessoas são sujeitos independentes. Suas relações estão abertas à mudança. Deus e o mundo são parceiros mútuos na história trinitária do mundo. Essas relações livres e mútuas sem qualquer ordem de precedência constituem a base da relação livre, mútua e recíproca entre homens e mulheres. Não há possibilidade alguma de uma ordem patriarcal remanescente.

No mínimo, o trinitarismo de Moltmann encoraja a reversão das estruturas e atitudes patriarcais. Sua visão de Deus como amor sofredor, que sofre com o mundo, é a de um observador frágil que nada pode fazer para mudar a situação. Ele simplesmente sofre. Deus é um Deus efeminado; na verdade, uma divindade transexual; um Pai maternal e uma mãe paternal. Por sua vez, a sociedade cristã de Moltmann é uma sociedade efeminada de pessoas em relacionamento, uma sociedade destituída de poder. Pode-se dizer que se trata de uma teologia castrada. É uma mistura de ensino cristão e elementos do paganismo. O que mais se possa dizer é que, sem dúvida, é um trinitarismo politicamente correto.

Wolfhart Pannenberg (1928-2015)

Pannenberg, ao longo de toda a sua obra, revela uma erudição ampla e prodigiosa, bem como um cuidado imenso. Ao contrário de Moltmann, não há nele aquela especulação desenfreada e sem fundamento. No fim das contas, porém, o território que ocupa é muito semelhante. Se não chega aos extremos de Moltmann, caminha na mesma direção.

Jesus, história e ressurreição

Para Pannenberg, a cristologia está fundamentada na história universal. A divindade de Jesus é estabelecida de forma retroativa pela ressurreição. Em sua obra inicial, *Jesus — Deus e homem* (1964), ele chega a argumentar que a existência de Deus deve ser estabelecida unicamente pela ressurreição escatológica. Uma passagem densa e sugestiva resume a ideia:

> Que um elemento do ser e vir a ser de Deus no outro, distinto de si mesmo, na realidade seja um com sua eternidade, exige que quaisquer novos lampejos em vista, de tempos em tempos na vida divina, possam ser compreendidos ao mesmo tempo como tendo sido sempre verdade na eternidade de Deus. Isso pode ser expresso na forma do conceito segundo o qual a "intenção" da encarnação fora determinada desde toda a eternidade no decreto divino. Contudo, a verdade dessa afirmação depende da realidade temporal dessa coisa; nesse caso, portanto, da encarnação. *O que é verdadeiro na eternidade de Deus é decidido com validade retroativa somente a partir da perspectiva do que ocorre temporalmente com a importância do que é supremo*. Assim, a unidade de Jesus com Deus — e, desse modo, a verdade da encarnação — também é decidida apenas retroativamente com base na perspectiva da ressurreição de Jesus para toda a existência de Jesus [...] e, dessa forma, também para a eternidade de Deus. Sem a ressurreição de Jesus, não seria verdadeiro que desde o princípio de sua jornada terrena Deus fosse um com esse homem. Isso é verdadeiro desde toda a eternidade *por causa* da ressurreição de Jesus. Até sua ressurreição, a unidade de Jesus com Deus estava oculta não apenas de outros homens, mas sobretudo [...] do próprio Jesus também. Estava oculta porque a decisão definitiva a seu respeito ainda não havia sido tomada.[118]

Boa parte dessa obra se ocupa em argumentar que a ressurreição de Jesus deve ser estabelecida com base na história geral, portanto através da metodologia da pesquisa histórica.

Em sua *Teologia sistemática*, Pannenberg nega que o Filho de Deus seja anteriormente o Filho de Deus em si mesmo. Para ele, a eterna divindade de Jesus Cristo é um reflexo de sua humanidade. O evento pascal não *revela* simplesmente quem Jesus era em sua relação com Deus, mas *determina* o sentido de sua história anterior à Páscoa. A ressurreição determina a identidade de Jesus, em vez de simplesmente revelá-la.[119] Pannenberg quer dizer com isso que o Filho tinha de se encarnar para tornar efetiva sua

filiação eterna.[120] Então, é a mensagem de Jesus, e não sua pessoa, que é central. Com ecos inequívocos de Harnack, Pannenberg diz: “No debate sobre a figura de Jesus, é de importância decisiva que não coloquemos sua pessoa no centro. Antes, o centro é Deus, a proximidade de seu governo e seu amor paternal”.[121] O discurso de Jesus e sua mensagem precisavam de confirmação pela ressurreição, pois durante seu ministério terreno ele não teve essa confirmação.[122] Embora Pannenberg reconheça a divindade eterna do Filho e que ela precedeu a encarnação,[123] ainda assim a identidade de Jesus depende da ressurreição.[124] As declarações referentes à divindade eterna são possíveis apenas à luz da ressurreição.[125]

Crítica da tradição

No primeiro dos três volumes de sua *Teologia sistemática*, Pannenberg discorre longamente sobre a teologia trinitária na história da igreja antes de voltar-se para suas propostas construtivas. Ele critica em particular Agostinho. Qualquer derivação da pluralidade das pessoas trinitárias da essência de um Deus — quer seja entendido como espírito ou como amor — resulta no problema do modalismo ou do subordinacionismo, argumenta ele.[126] Em vez disso, temos de começar pela forma que Pai, Filho e Espírito entram em cena e se relacionam um com o outro no evento da revelação. Devemos começar com a revelação de Deus em Jesus Cristo.[127] Barth percebeu isso com muita clareza. Aqui, Pannenberg reitera seu tema anterior de que a história é a base da doutrina de Deus e da cristologia. Embora recomende Barth aqui, seu método é radicalmente diferente.

Pannenberg critica também os capadócios por fazer do Pai a fonte da divindade. Embora nada no NT contribua de modo explícito para a formulação da Trindade, há menção da divindade do Filho e do Espírito Santo. Contudo, não está claro de que modo isso se relaciona com o Pai. Há problemas se o Pai for o único sujeito da divindade, porque o Filho e o Espírito são então subordinados. Convém começar com a relação de Jesus

com o Pai, um tema proeminente nos Evangelhos, que é o pressuposto para a entendimento do Espírito como uma terceira figura.[128] Com base nisso revela-se a autodistinção recíproca do Pai, do Filho e do Espírito como forma concreta das relações trinitárias.[129]

Pannenberg se afasta também da dogmática protestante mais antiga, para a qual as declarações nas quais Jesus se diferencia do Pai referem-se à sua natureza humana. Isso, segundo Pannenberg, foi uma "evasão". De acordo com os cânones da cristologia clássica, essas passagens se referem à pessoa de Cristo, o Filho encarnado, e não apenas à sua natureza humana. Essa resposta "evasiva" negligencia o fato de que Jesus revela ser o Filho de Deus precisamente na distinção que faz de si mesmo em relação a Deus.[130] Ao sujeitar-se à vontade de Deus, ele revelou ser o Filho de Deus. Esse é o modo que ele glorifica o Pai. Como aquele que corresponde à paternidade divina, Jesus é o Filho. "Portanto, a distinção pessoal em relação ao Pai é indispensável para o Filho eterno em sua relação com o Pai".[131]

Relações mútuas e recíprocas

Essa distinção pessoal tem como consequência e plena mutualidade reciprocidade. Atanásio disse que o Pai não seria o Pai sem o Filho. Portanto, de algum modo a divindade do Pai depende de sua relação com o Filho, embora não no mesmo sentido que a divindade do Filho depende da divindade do Pai. Embora o Pai não seja gerado pelo Filho ou enviado por ele, uma vez que "essas relações são irreversíveis",[132] "o Pai tornou sua divindade dependente do êxito da missão do Filho".[133] Essa dependência do Pai em relação ao Filho é a base da verdadeira reciprocidade entre eles.[134] No entanto, conforme diz Molnar, isso não pode ser *livre* reciprocidade, uma vez que depende do que acontece na história, resultando em que "Deus não é mais o sujeito livre de suas próprias relações internas e externas".[135]

A transmissão do governo e do poder do Pai para o Filho define as relações intratrinitárias entre os dois, assim como a devolução de ambos pelo Filho ao Pai (cf. 1Co 15.28). Esses atos interpenetram um ao outro. Assim sendo, o reino do Filho não termina quando ele devolve o senhorio ao Pai. Antes, seu senhorio é consumado nesse ato. Pannenberg diz que vemos uma mutualidade nessa entrega e devolução que não vemos na geração.[136] Por causa dessa ênfase dinâmica na mutualidade das relações, Pannenberg descarta a cláusula *filioque*. Ela não faz justiça à comunhão do Pai e do Filho com o Espírito.[137] Tanto o Oriente quanto o Ocidente têm um problema, pois entendem as relações trinitárias como relações de origem. Com base nisso, "não se pode fazer justiça à reciprocidade nas relações",[138] e até mesmo a *perichorēsis* teria um impacto limitado.

Assim como Moltmann, a ideia de reciprocidade mútua entre as pessoas de Pannenberg o move na direção do triteísmo, tal como todas as doutrinas sociais da Trindade, de algum modo, acabam incorrendo. Como as relações são do tipo de autodistinção mútua, "elas devem ser compreendidas [...] como realizações vivas de centros de ação separados". Aqui, ele cita Moltmann para apoiar seu argumento, além de Staniloae e Robert Jenson.[139] Em oposição a Rahner, ele afirma que "uma consciência divina subsiste em um modo tríplice",[140] e que "cada uma das três pessoas se relaciona com as demais como outras e se distingue delas".[141] Estas não podem ser reduzidas a relações de origem:

> As relações entre as três pessoas definidas como autodistinção mútua não podem ser reduzidas a relações de origem no sentido tradicional. O Pai não simplesmente gera o Filho. Ele também entrega seu reino ao Filho e o recebe de volta dele. O Filho não é simplesmente gerado pelo Pai. Também é obediente a ele e, desse modo, o glorifica como Deus único. O Espírito não é apenas soprado. Ele também enche o Filho e o glorifica em sua obediência ao Pai, glorificando assim o próprio Pai. Ao fazê-lo, ele conduz a toda verdade (João 16.13) e sonda as coisas profundas da divindade (1Co 2.10,11).[142]

Uma “relação de vínculo ricamente estruturada” constitui as diferentes distinções das pessoas.[143]

Com base nisso, “surge a questão se não deveríamos definir o vínculo relacional da pericorese mais precisamente, e também mostrar de que modo ela se relaciona com a unidade da vida divina”.[144] A estrutura diferente das pessoas aparece de forma mais clara, diz Pannenberg, se levarmos em conta toda a complexidade das relações entre o Pai, o Filho e o Espírito “e se o fizermos precisamente em relação às diferentes formas de sua autodistinção mútua”.[145] Somente a respeito do Filho pode-se dizer que a outra pessoa de quem ele se distingue — o Pai — é para ele o único Deus e que sua divindade está fundamentada no fato de ele se sujeitar à divindade do Pai. De sua parte, o Espírito revela sua divindade ao nos ensinar a reconhecer e a confessar o Filho como *kyrios* (“Senhor”). “Desse modo, a forma da autodistinção do Espírito em relação ao Filho e ao Pai é diferente daquela entre o Filho em relação ao Pai. Mais uma vez, a autodistinção do Pai em relação ao Filho e ao Espírito com respeito à divindade de ambos se reveste também de outra forma”.[146] O Pai não reconhece o Deus único no Filho em distinção de si mesmo, mas entrega seu senhorio ao Filho.[147] Novamente Pannenberg cita Atanásio, segundo o qual (em contraste com a visão tradicional) o Filho é uma condição da divindade do Pai — a visão tradicional reconhece a divindade do Pai incondicionalmente e atribui divindade ao Filho e ao Espírito apenas de modo derivado. Portanto, a divindade do Pai depende do Filho, e assim todas as três pessoas se relacionam reciprocamente de forma plena, embora de diferentes maneiras.[148] Pannenberg crê que assim ele evitou o erro dos capadócios. Com sua ênfase no Pai como fonte da divindade, eles por vezes chegaram perto (contra suas melhores intenções) de atribuir inferioridade ontológica ao Filho e ao Espírito, uma vez que eles não acrescentaram expressamente que o Pai é a fonte da divindade somente da perspectiva do Filho.[149] Do

lado ocidental, Agostinho reduziu as relações mútuas a uma participação idêntica de cada um na unidade não diferenciada da essência divina.[150]

Em contrapartida, conforme Pannenberg enfatiza, a mutualidade das pessoas não significa que a monarquia do Pai é destruída. Ao contrário, ela é estabelecida pela obra do Filho e do Espírito. A monarquia ou o reino do Pai não existe sem elas, mas somente por meio delas.[151] "O Filho não é subordinado ao Pai no sentido de inferioridade ontológica, mas sujeita-se ao Pai. Nesse sentido, ele é na eternidade o *locus* da monarquia do Pai; ele é um com o Pai por meio do Espírito Santo. A monarquia do Pai não é o pressuposto, mas o resultado da operação comum das três pessoas".[152] Aqui Pannenberg se afasta de Moltmann — a unidade pericorética das três pessoas requer a monarquia do Pai como fonte da divindade. A monarquia do Pai não pode competir com a vida da Trindade.[153] No NT a palavra *Deus* quase sem exceção significa Pai.[154] É importante observar que Pannenberg não partilha da profunda aversão de Moltmann ao poder e à autoridade. Isso o poupa do triteísmo. Embora se mova em direção ao mesmo destino, ele é capaz de corrigir alguns dos piores excessos de Moltmann.[155] Portanto, "não é necessário que renunciemos à verdade básica de que o Pai, o Filho e o Espírito trabalham juntos na criação, na reconciliação e na redenção porque aceitamos a possibilidade de distinguir as pessoas nessas obras".[156] E apesar dessa dependência exagerada da história, Pannenberg está preparado para reconhecer uma distinção entre a Trindade econômica e a Trindade imanente, embora esta não deva ser entendida sem a sua revelação e obra no mundo e na economia da salvação.[157]

Trindade econômica e Trindade imanente

É preciso que indaguemos, porém, até que ponto a distinção entre a Trindade econômica e a Trindade imanente funciona efetivamente para Pannenberg. Ele demonstra as mesmas tendências de Moltmann. Ele torna Deus dependente da história e, portanto, da criação. Ao criar o mundo e

enviar seu Filho e o Espírito para atuarem nele, Deus se tornou dependente do curso da história.[158] Ele acrescenta em tom de aprovação: "A dependência da divindade do Pai sobre o desenrolar dos eventos no mundo da criação foi elaborada primeiramente por Jüngel e depois por Moltmann, que a exemplificou com a crucificação de Jesus".[159] Ele se equivoca em certa medida em relação ao efeito que os eventos da história têm sobre Deus. Pannenberg refuta a ideia de que há um tornar-se divino na história, uma vez que a Trindade imanente é necessária para que a Trindade econômica tenha sentido;[160] de outra forma, distinguir a Trindade eterna de todas as mudanças temporais torna a teologia trinitária unilateral e a afasta de sua base bíblica.[161] De fato, a ressurreição não só é a base para o conhecimento de que Jesus é o Filho de Deus, mas, na verdade, *determina* isso pela confirmação retrospectiva.[162] Mais uma vez, a consumação escatológica é o *locus* da decisão de que o Deus trinitário é sempre o Deus verdadeiro de eternidade a eternidade.[163] A Trindade imanente pertence ao futuro, determinado pelo presente, e não pela eternidade e, assim, pelo tempo transcendente.

Pessoas e essência na doutrina social de Pannenberg

A doutrina social de Pannenberg é clara. Hoje não podemos adotar a derivação tradicional das pessoas a partir do Pai (os capadócios e o Oriente) ou da essência divina (Agostinho e o Ocidente) porque implicam ou no subordinacionismo ou no sabelianismo. A unidade de Pai, Filho e Espírito encontra expressão na autodistinção mútua e na obra conjunta. Isso expressa a unidade da essência divina. A essência divina é a "epítome das relações pessoais entre o Pai, o Filho e o Espírito".[164] A essência divina, então, está associada às relações, mas não tem precedência, porque "como formas do Deus eterno, Pai, Filho e Espírito não podem derivar de nenhuma outra coisa. Eles não têm uma gênese a partir de algo diferente de si mesmos. A unidade da essência só pode ser encontrada em suas relações

concretas de vida".[165] Ao passo que para os capadócios o Pai é primordial para a Trindade e para Agostinho a essência divina é fundamental, Pannenberg sustenta que as três pessoas são fundamentais. Ele tem uma compreensão menos precária do que Moltmann sobre a unidade divina (reprova Moltmann por seu ataque devastador ao monoteísmo),[166] mas ainda é uma unidade de três pessoas que trabalham juntas. Em vez de um perigo subordinacionista, como no caso dos capadócios, e de um perigo modalista, como no caso de Agostinho e do Ocidente, a Trindade social de Pannenberg apresenta um perigo triteísta. Isso fica claro e preocupante quando ele fala do Filho na encarnação distinguindo-se da divindade do Pai, o que resulta em seu "afastamento da vida intratrinitária de Deus".[167] De fato, o Filho é um dos três "mais claramente distinto da divina essência", porquanto não representa a divindade em geral porque partilha da divindade eterna "somente pela relação com o Pai e por ser cheio do Espírito do Pai".[168]

Essa tendência evidentemente triteísta decorre da Trindade social de Pannenberg com suas mútuas relações, sua combinação de Deus e a criação e sua livre identificação da essência divina com o amor. Conforme afirma Molnar, às vezes parece que o amor é o sujeito, e a liberdade de Deus para amar é o predicado.[169] É bom que Pannenberg diga que o senhorio divino se baseia na eternidade, na qual "na comunhão eterna do Filho com o Pai, o Filho se sujeita ao Pai como Rei da eternidade. O senhorio divino não se estabelece primeiramente na relação de Deus com o mundo. Sua base está na vida trinitária".[170] Mas então ele une isso com a sujeição das criaturas ao Criador.[171] Assim, ao discutir o amor em Deus, ele diz: "Esse poder [amor] pode então dar existência à vida de criatura porque já está em operação na reciprocidade da vida trinitária de Deus, já que na eternidade cada uma das três pessoas permite que a outra seja o que é".[172] Ele parece dizer que o amor é a essência divina.[173] O amor tem poder sobre as pessoas, incluindo as pessoas da Trindade.[174] O conceito trinitário de *pessoa* é como o

conceito humano — uma vez que as pessoas são constituídas *ex-taticamente* (em relação umas às outras).[175] As diferenças consistem em que cada uma das pessoas divinas é constituída em relação exclusiva com as outras duas e que sua identidade é definida exclusivamente pela relação com as demais.[176] Logo, ambas as distinções pessoais e também a unidade do Pai, do Filho e do Espírito estão fundamentadas na realidade concreta do amor divino.[177] É difícil ver como, desse modo, Deus é um ser e não três.

Desse modo, na doutrina social de Pannenberg, concebida de forma dinâmica, há três sujeitos unidos pelo amor. A exemplo de Moltmann, Pannenberg está próximo do triteísmo. Mais uma vez, a criação parece necessária a Deus. Sua interpretação da divindade do Filho é questionável. Sua polêmica em torno das relações de origem simplesmente as substitui pelas relações de distinção, elevando-as à primazia.[178]

Termos essenciais

anipostasia
doutrina social da Trindade
emanacionismo
enipostasia
geração eterna
modalismo
monoteísmo
ontológico
panenteísmo
panteísmo
pessoa
relações
sabelianismo

theologoumenon
Trindade econômica
Trindade imanente
triteísmo

Para refletir

Avalie o axioma de Rahner. De que maneira ele impactou o pensamento trinitário recente?

Sugestão de leitura

Richard Bauckham, *The theology of Jürgen Moltmann* (Edinburgh: T&T Clark, 1995).

Paul D. Molnar, *Divine freedom and the doctrine of the immanent Trinity: in dialogue with Karl Barth and contemporary theology* (London: T&T Clark, 2002).

---

[1] Karl Rahner, *The Trinity*, tradução para o inglês de Joseph Donceel (New York: Crossroad, 1997), p. 10-1.
[2] Veja, porém, nossa análise sobre Anselmo (cap. 11), que argumenta em sentido contrário.
[3] Rahner, *Trinity*, p. 11.
[4] Ibidem, p. 12.
[5] Ibidem, p. 15-21.
[6] Ibidem, 21s.
[7] Ibidem, p. 22.
[8] Ibidem, p. 23
[9] Ibidem, p. 24-8.
[10] Ibidem, p. 28-30.
[11] Ibidem, p. 30.

[12] Ibidem, p. 31-3.
[13] Ibidem, p. 34-5.
[14] Ibidem, p. 36.
[15] Ibidem, p. 38.
[16] Ibidem, p. 39.
[17] Ibidem, p. 40-2.
[18] Ibidem, p. 43.
[19] Ibidem, p. 44. Veja também Ibidem, p. 56-7.
[20] Ibidem, p. 75.
[21] Ibidem, p. 75-6.
[22] Ibidem, p. 76-7.
[23] Ibidem, p. 65-6.
[24] Ibidem, p. 72.
[25] Ibidem, p. 83-5.
[26] Paul D. Molnar, *Divine freedom and the doctrine of the immanent Trinity: in dialogue with Karl Barth and contemporary theology* (London: T&T Clark, 2002), p. 85.
[27] Catherine Mowry LaCugna, *God for us: the Trinity and Christian life* (San Francisco: Harper, 1991), p. 109.
[28] Rahner, *Trinity*, p. 104.
[29] Ibidem, p. 105.
[30] Ibidem, p. 106-7.
[31] Ibidem, p. 109.
[32] Ibidem, p. 110.
[33] Ibidem, p. 111.
[34] Ibidem, p. 115.
[35] Peter C. Phan, "Mystery of grace and salvation: Karl Rahner's theology of the Trinity", in: Peter C. Phan, org., *The Cambridge companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 192-207, esp. p. 197-201,205.
[36] Ibidem, p. 205.
[37] Colin E. Gunton, *Yesterday & today: a study of continuities in Christology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 11-5.
[38] Rahner, *Trinity*, p. 31.
[39] Molnar, *Divine freedom*, p. 85-6.
[40] Ibidem, p. 85-92.
[41] Karl Rahner, *Theological investigations*, tradução para o inglês de Kevin Smyth (Baltimore: Helicon, 1966), vol. 4, *More recent writings*, p. 116.
[42] Karl Rahner, *Foundations of Christian faith: an introduction to the idea of Christianity*, tradução para o inglês de William V. Dych (New York: Seabury, 1978), p. 44-55; ibidem, p. 41-65.
[43] Molnar, *Divine freedom*, p. 85.
[44] Ibidem, p. 1-25. Molnar apresenta uma exposição completa e contundente da importância da doutrina da Trindade imanente juntamente com uma exposição devastadora das fragilidades da abordagem de Rahner e dos que desenvolvem seu axioma em direção ao panteísmo e ao panenteísmo. É leitura essencial para quem esteja interessado em investigar a teologia trinitária contemporânea.
[45] LaCugna, *God for us*, p. 222.
[46] Ibidem, p. 228.

[47] Jürgen Moltmann, *The crucified God: the Cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology* (Minneapolis: Fortress, 1993), p. 241 [publicado em português por Academia Cristã sob o título *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*].

[48] Ibidem, p. 243.

[49] Ibidem, p. 244.

[50] Richard Bauckham, *The theology of Jürgen Moltmann* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), p. 155.

[51] Ibidem, p. 6, 173-4.

[52] Jürgen Moltmann, *Theology of hope: on the ground and the implications of a Christian eschatology*, tradução para o inglês de J. Leitch (London: SCM, 1967) [publicado em português por Teológica e Loyola sob o título *Teologia da esperança*].

[53] Bauckham, *Moltmann*, p. 12.

[54] Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: the doctrine of God* (London: SCM, 1991), 32s. [publicado em português por Vozes sob o título *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*]; Jürgen Moltmann, *God in creation: a new theology of creation and the Spirit of God* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), 108s.; Molnar, *Divine freedom*, p. 200.

[55] Bauckham, *Moltmann*, p. 13.

[56] Ibidem, p. 18-9.

[57] Ibidem, p. 15.

[58] Moltmann, *Trinity*, p. 58.

[59] Ibidem, p. 59.

[60] Moltmann, *God in creation*, p. 89-91.

[61] Moltmann, *Trinity*, p. 109.

[62] Ibidem, p. 160-1; Roger Olson, "Trinity and eschatology: the historical being of God in Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg", *SJT* 36, 2 (1983): 217-8.

[63] Moltmann, *Trinity*, p. 33.

[64] Molnar, *Divine freedom*, p. 220.

[65] Moltmann, *Trinity*, p. 236.

[66] Molnar, *Divine freedom*, 210s.

[67] Ibidem, p. 213-4.

[68] Moltmann, *God in creation*, p. 102-3.

[69] Ibidem, p. 13.

[70] Molnar, *Divine freedom*, p. 231.

[71] Moltmann, *God in creation*, p. 100.

[72] Ibidem, p. 212.

[73] Ibidem, p. 98.

[74] Moltmann, *Trinity*, p. 38.

[75] Molnar, *Divine freedom*, p. 203.

[76] Dietrich Bonhoeffer, *Letters and papers from prison* (London: SCM, 1967), p. 197 [publicado em português por Sinodal sob o título *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*].

[77] Thomas G. Weinandy, *Does God suffer?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), passim.

[78] Bauckham, *Moltmann*, p. 16,155-6; Molnar, *Divine freedom*, p. 198-9; Moltmann, *Trinity*, p. 151s.

[79] Ibidem, p. 159.

[80] Moltmann, *Trinity*, p. 4-5.

[81] Molnar, *Divine freedom*, p. 218.
[82] Bauckham, *Moltmann*, p. 25.
[83] Ibidem, p. 15.
[84] Ibidem, p. 16,162.
[85] Ibidem, p. 173. Veja também ibidem, p. 176; Molnar, *Divine freedom*, p. 199.
[86] Bauckham, *Moltmann*, p. 17.
[87] Moltmann, *Trinity*, p. 203.
[88] Molnar, *Divine freedom*, p. 227.
[89] Moltmann, *Trinity*, p. 86.
[90] Ibidem, p. 156-7.
[91] Moltmann, *God in creation*, p. 97.
[92] Bauckham, *Moltmann*, p. 167.
[93] Moltmann, *Trinity*, p. 78.
[94] Ibidem, p. 233.
[95] Bruce M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Societies, 1971), p. 664.
[96] Bauckham, *Moltmann*, p. 169.
[97] Moltmann, *Trinity*, p. 164.
[98] Ibidem, p. 165.
[99] Moltmann, *God in creation*, p. 16-7.
[100] Molnar, *Divine freedom*, p. 201-2.
[101] Bauckham, *Moltmann*, p. 25.
[102] Moltmann, *Trinity*, p. 199.
[103] Ibidem, p. 82.
[104] Moltmann, *God in creation*, p. 97.
[105] Bauckham, *Moltmann*, p. 179.
[106] Moltmann, *Crucified God*, 241ss.; Moltmann, *Trinity*, 32s.
[107] Molnar, *Divine freedom*, p. 232-3.
[108] Karl Barth, em carta a Moltmann datada de 17 de novembro de 1964, faz referência à teologia da esperança do último, in: Karl Barth, *Letters 1961-1968*, tradução para o inglês de Jürgen Fangemeier; Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 176.
[109] Moltmann, *Trinity*, p. 192.
[110] Ibidem, p. 203.
[111] Ibidem, p. 31.
[112] Ibidem, p. 35.
[113] Ibidem, p. 110.
[114] Ibidem, p. 198.
[115] Ibidem.
[116] Ibidem, p. 199.
[117] Ibidem, p. 200.
[118] Wolfhart Pannenberg, *Jesus: God and man*, tradução para o inglês de Lewis L. Wilkins (Philadelphia: Westminster, 1968), p. 321 (grifo do autor).
[119] Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology*, tradução para o inglês de Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 2:345-6 [publicado em português por Paulus sob o título *Teologia sistemática*]; Molnar, *Divine freedom*, p. 153-4.
[120] Pannenberg, *Systematic theology*, p. 2:325,367.

[121] Ibidem, 2:355.
[122] Ibidem, 2:337.
[123] Ibidem, 2:367.
[124] Ibidem, 2:345.
[125] Ibidem, 2:371.
[126] Ibidem, 1:298.
[127] Ibidem, 1:299-300.
[128] Ibidem, 1:301-5.
[129] Ibidem, 1:308s.
[130] Ibidem, 1:309-10.
[131] Ibidem, 1:310.
[132] Ibidem, 1:312.
[133] Ibidem, 2:391.
[134] Ibidem, 1:312.
[135] Molnar, *Divine freedom*, p. 152.
[136] Pannenberg, *Systematic theology*, 1:312-3.
[137] Ibidem, 1:318.
[138] Ibidem, 1:319.
[139] Ibidem.
[140] Ibidem.
[141] Ibidem, 1:320.
[142] Ibidem.
[143] Ibidem.
[144] Ibidem, 1:320-1.
[145] Ibidem, 1:321.
[146] Ibidem, 1:321-2.
[147] Ibidem, 1:322.
[148] Ibidem.
[149] Ibidem, 1:322-3.
[150] Ibidem, 1:324.
[151] Ibidem.
[152] Ibidem, 1:324-5.
[153] Ibidem, 1:325.
[154] Ibidem, 1:326.
[155] Veja Olson, “Trinity and Eschatology”, p. 213-7.
[156] Pannenberg, *Systematic theology*, 1:326.
[157] Ibidem, 1:327.
[158] Ibidem, 1:329, 296.
[159] Ibidem, 1:329.
[160] Ibidem, 1:331.
[161] Ibidem, 1:333.
[162] Ibidem, 1:331; Pannenberg, *Jesus: God and man*, p. 321.
[163] Pannenberg, *Systematic theology*, 1:331.
[164] Ibidem, 1:334.
[165] Ibidem, 1:335.
[166] Ibidem, 1:335-6.

[167] Ibidem, 1:421.

[168] Ibidem, 1:429.

[169] Molnar, *Divine freedom*, p. 153.

[170] Pannenberg, *Systematic theology*, 1:421.

[171] Ibidem.

[172] Ibidem, 1:427.

[173] Ibidem, 1:428.

[174] Ibidem, 1:430.

[175] Veja John D. Zizioulas, *Being as communion: studies in personhood and the church* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985); John D. Zizioulas, "Human capacity and human incapacity: a theological exploration of personhood", *SJT* 28, 5 (1975): 401-47.

[176] Pannenberg, *Systematic theology*, 1:431.

[177] Ibidem, 1:432.

[178] Observem-se as diferentes interpretações de Pannenberg por Veli-Matti Kärkkäinen e George Hunsinger, embora ambos sigam uma linha semelhante à de Moltmann. VeliMatti Kärkkäinen, "The Trinitarian doctrines of Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg in the context of contemporary discussion", in: Peter C. Phan, org., *The Cambridge companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 223-42; George Hunsinger, "Karl Barth's doctrine of the Trinity, and some protestant doctrines after Barth", in: Gilles Emery; Matthew Levering, orgs., *The Oxford handbook of the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 294-313.

15

SOB OLHOS ORIENTAIS: BULGAKOV, LOSSKY E STANILOAE

Voltamos ao Oriente. Com o aumento das comunicações no mundo contemporâneo, filósofos e teólogos importantes do Oriente passaram a se aproximar de certas linhas de pensamento na tradição ocidental. Trata-se de uma tendência particularmente forte na Rússia, de modo especial depois da revolução bolchevique de 1917, na qual muitos intelectuais de destaque foram obrigados a se exilar e acabaram se estabelecendo na Europa ocidental. Com isso surgiu uma tensão criativa entre sua tradição ortodoxa e a cultura ocidental juntamente com o ateísmo que a última havia produzido. Mais uma vez, em anos recentes tem havido uma explosão de interesse no cristianismo ocidental pela teologia e pela adoração da igreja ortodoxa. Vamos nos limitar a um conjunto de três teólogos orientais importantes. O primeiro deles, Sergiĭ Bulgakov, foi um grande expoente do misticismo amoroso russo que se baseava em alguns pensadores ocidentais da Idade Média, entre eles Ricardo de São Vítor, e que tinha afinidades com os interesses de Jürgen Moltmann e teólogas feministas contemporâneas. Bulgakov, um espírito independente, não é visto em luz inteiramente favorável pelos guardiões da teologia ortodoxa. Nosso segundo vulto, Vladimir Lossky, outro emigrante russo em Paris,[1] apropria-se da tradição de Gregório Palamas e desfruta de grande influência no Ocidente. Ele é um

dos principais representantes entre os que baseiam sua teologia de maneira consciente nos pais, tendo encontrado aceitação mais imediata na igreja da Rússia. O terceiro nome que analisaremos é o do romeno Dumitru Staniloae.

Sergiĭ Bulgakov (1871-1944)

Bulgakov foi professor de economia política da Universidade de Moscou quando se converteu do marxismo ao cristianismo. Em 1918, entrou para o sacerdócio da Igreja Ortodoxa russa. Exilado pelos bolcheviques em 1923, lecionou economia na Universidade Russa de Praga antes de se tornar reitor do então recém fundado Instituto Teológico Russo (Instituto São Sérgio), em Paris. Sob sua liderança, o instituto se tornou o principal centro de estudos teológicos da Rússia no século 20. Paris era o núcleo para onde afluíam os intelectuais russos exilados, e esse deslocamento geográfico forçado fez com que Bulgakov entrasse em contato direto com a erudição em voga no Ocidente. Sua obra, porém, é o ápice de um longo processo no qual os filósofos e teólogos russos se inspiravam em certas correntes do misticismo ocidental. Sua obra se baseia tanto no Oriente quanto no Ocidente, mas não é plenamente aceita em suas principais proposições por nenhuma das duas tradições.

Contexto do pensamento de Bulgakov

As linhas de pensamento que levaram à teologia trinitária de Bulgakov remetem no contexto mais imediato ao pensador personalista seminal russo Vladimir Soloviev (1853-1900) e, depois dele, ao casal Dmitry Merezhkovsky e Zinaida Hippius com a forte inclinação existencial deles, ao filósofo místico Nikolai Berdiaev (1874-1948) e aos teólogos Pavel Florensky (1882-1937) e Lev Karsavin (1882-1952), o último dos quais aplicou a teoria quenótica à Trindade.[2] Todos esses pensadores começam

sua discussão sobre a Trindade com base em uma análise da personalidade. Eles entendem as pessoas não como entidades individuais, mas como seres em comunhão com outros. A partir disso, veem a Trindade como uma comunhão de amor. É claro que isso não é novidade. Há antecedentes no Ocidente com Ricardo de São Vítor (veja o capítulo 11). Ricardo é claramente a fonte desse movimento, e para Bulgakov em particular, porque ele também considerava a Trindade constituída por três pessoas divinas em uma comunhão de amor. Não é à toa que o Instituto São Sérgio fica apenas a poucos metros da abadia de São Vítor. Vimos como esse tema veio à tona no Ocidente em uma data muito posterior. Para Jürgen Moltmann, a Trindade é uma comunhão de amor com três pessoas. De várias formas, ele, Catherine LaCugna, Walter Kasper e outros ocidentais inspiraram-se em Bulgakov e sua fonte comum no misticismo de amor do Ocidente. Tanto russos quanto ocidentais realizam uma grande mudança de paradigma de um centro em Deus (o que Barth enfatizava e o que a tradição em geral havia seguido) para uma base na experiência humana, o que Meerson descreve como "premissas antropocêntricas da filosofia moderna".[3] Portanto, a pessoa humana é o meio para se compreender a Trindade. Assim é, acredita-se, porque há uma congruência entre seres humanos e Deus, conforme demonstrado pela encarnação.

Soloviev[4] disse que a mente humana pode chegar ao conhecimento do absoluto, que é o amor e a bondade suprema. Isso é possível pela dedução lógica. Deus é amor que se autodiferencia. O absoluto e a criação coincidem como opostos em Jesus Cristo, porque Cristo é o princípio mediador entre Deus e a criação. Aqui, a humanidade de Deus confere sentido a tudo o que existe. O divino e o humano interagem em comunhão incessante. Isso não quer dizer que Soloviev identifique o pensamento humano com o absoluto, conforme o faz Hegel — há paralelos, mas não uma identidade. O que Soloviev faz é colocar a pessoa no centro de sua filosofia e tornar a pessoalidade o elo entre Deus e o ser humano. A pessoa

constitui o ser. Ser não é uma categoria absoluta, mas a pessoa é ser e constitui o ser.[5]

Não é de surpreender que para alguns Soloviev seja panteísta. Ele rejeitou a acusação, e tudo indica que ele seja mais panenteísta, uma vez que para ele Deus contém tudo em si mesmo e a criação está enraizada na vida da Trindade. Ele deduz a triunidade de Deus da ideia de bondade e amor absolutos com base na experiência humana do amor e pelo raciocínio lógico. De fato, a Trindade é verdade tanto no plano da razão especulativa quanto da revelação, e os pais que a negaram ser uma verdade da razão talvez não tenham tido uma compreensão filosófica muito sólida. A doutrina é "plenamente inteligível com base na lógica" e é simplesmente a coroa da sabedoria religiosa pré-cristã, tendo sido defendida tanto por Filo e Plotino quanto por Orígenes e Gregório, o Teólogo.[6] Com base nesse entendimento, Soloviev conclui que esse Deus contém todas as coisas em si mesmo. Ele elaborou Deus à imagem do homem e, em seguida, afirmou que *esse* Deus contém tudo o que existe. Essa ideia está de acordo com a indistinção entre Criador e criatura vista muito mais tarde naqueles ocidentais que seguem o axioma de Rahner e estabelecem a correlação entre Deus e a criação. Bulgakov reconhece que "a doutrina de *Sophia* sustentada por Soloviev é sem dúvida alguma sincretista", pois combina a tradição ortodoxa com elementos do antigo gnosticismo com um misticismo poético próprio.[7] Para Soloviev, o amor constitui a unidade divina, é o que ele chama de *sabedoria*, *sophia*. A criação e a história humana desvelam o amor eterno da Trindade de três formas: verdade, bondade e beleza. Embora Deus contenha a criação toda, é principalmente a pessoa humana que tem um encontro com Deus. A humanidade divina em Jesus Cristo revela a conformidade entre a pessoa divina e a humana. Deus como pessoa é exemplo do ser humano como pessoa. Porquanto o amor é pessoal, a personalidade absoluta assume a forma do amor de Deus. Então, o amor humano (especialmente o amor erótico, dirigido a outro sujeito humano

diferente em todos os aspectos, um ser do sexo oposto) está fundamentado na Trindade e traz consigo a imagem da Trindade.[8] Bulgakov adotará e adaptará cada um desses temas da perspectiva de um teólogo. A influência de Soloviev é muito clara, com o que o próprio Bulgakov concorda: “A perspectiva religiosa de Soloviev teve uma influência inescapável no pensamento das gerações subsequentes, quer aqueles que se submeteram a ela o tenham feito de forma consciente, ou não. Pessoalmente, embora não compartilhe de suas tendências gnósticas, Soloviev foi para mim meu ‘guia’ filosófico a Cristo na época em que mudei minha perspectiva do mundo”. De fato, “todos os pensadores russos vivos do nosso tempo foram influenciados direta ou indiretamente, de forma positiva ou negativa, pela sofiologia”.[9]

Antropocentrismo

O problema com a teologia patrística, conforme Bulgakov a compreende, é seu impessoalismo. O termo grego *hypostasis* referia-se não apenas a pessoas, mas também a coisas. Em vez disso, ele se aproxima da Trindade por meio das relações interpessoais.[10] Seguem-se, desse modo, as linhas mapeadas por Soloviev a partir da experiência humana. Paradoxalmente, conforme assinala Meerson, nisso Bulgakov também segue o arqui-inimigo da religião Ludwig Feuerbach (1804-1872). Feuerbach dissera em 1841: “Contudo, essa distinção entre o que Deus é em si mesmo e o que ele é para mim [...] é uma distinção infundada e insustentável. Não posso saber se Deus é algo mais em si mesmo ou por si mesmo do que é para mim; o que ele é para mim é para mim tudo o que ele é”.[11] A partir disso, Feuerbach argumentou que Deus é a projeção humana de amor puro. De fato, amor é Deus. Bulgakov, por outro lado, toma essa ênfase no amor e a adapta à sua teologia trinitária. No entanto, trata-se de um foco com base no homem e que começa a partir do homem. Ele estabelece uma correlação entre o ser humano e Deus. A experiência humana na criação é o meio para o

conhecimento de Deus. Bulgakov se viu impelido à sua ênfase na *sophia* por uma experiência mística que teve quando visitou pela primeira vez a catedral de Hagia Sophia na antiga Constantinopla.[12] Por trás desses pressupostos deparamos com a crença ortodoxa de que Deus criou o homem à sua imagem com uma compatibilidade consigo. Assim sendo, a encarnação é possível.[13] No entanto, trata-se de um contorno diferente. Em vez de um centro em Deus, que nos alcançou pela encarnação, Bulgakov se move na direção contrária, da experiência humana para Deus.

Personalismo, amor e *perichorēsis*

Para Bulgakov, Deus e o homem são compatíveis, porquanto são pessoas. Assim, nossa primeira tarefa consiste em compreender o que são as pessoas humanas. Em seguida, poderemos inquirir acerca da personalidade divina. No fundo, as pessoas humanas se relacionam umas com as outras. Essa relação encontra expressão no amor, por meio do qual as pessoas saem de si em direção ao outro. O *self*, o *eu*, não existe por si mesmo, mas para outros. Ele tem consciência de si mesmo (*hypostasis*) e de sua natureza (*ousia*). Contudo, o eu humano é limitado, porque se desenvolve, torna-se e está em processo. Essas limitações não se aplicam à personalidade divina.

A consciência do eu é conciliar (*sobornyi*). A existência é relacional, e o amor é a essência da relacionalidade. Portanto, Deus é amor, e cada pessoa se entrega em amor às outras. A Trindade é "o eterno ato de autoentrega e de *kenōsis* no amor divino das três pessoas divinas".[14] Essa é uma relação do tipo *eu-tu-ele*, "uma estrutura conciliar de personalidade", ou "uma *sobornost* [relações conciliares] tripessoal".[15] Meerson aponta corretamente para as semelhanças com Ricardo de São Vítor. É essa relação *eu-tu-ele* que dá origem ao pensamento de Bulgakov sobre a Trindade. A consciência pessoal não é algo isolado, e sim tri-hipostática. Ao mesmo tempo, Bulgakov exclui criteriosamente o perigo triteísta. Não há nenhum *eles* em

Deus. A Trindade não é uma sociedade, e sim “um eterno ato de posicionar-se mediante o amor” em um movimento incessante de *perichorēsis*.[16]

Sophia

Para entender o trinitarismo de Bulgakov, é fundamental compreender sua sofiologia, por meio da qual o mundo divino e o mundo criado estão unidos. Seguindo os passos de Soloviev, Bulgakov elabora sua teologia em torno do conceito de *sophia* (“sabedoria”). Conforme diz Bobrinskoy, “o conceito percorre suas principais obras teológicas como um padrão sempre presente”.[17] Ele quer evitar uma visão impessoal do ser de Deus. Isso fica evidente sobretudo no “absurdo ontológico, na heresia, que caracteriza todas as variedades dos conceitos impessoais da Santa Trindade (a começar com o de Santo Agostinho)”.[18] Por trás dessa falha deparamos com o fato de que “a doutrina da consubstancialidade da Santa Trindade, bem como o conceito real de substância ou natureza, foi bem menos desenvolvido [do que o das três *hypostases*] e, aparentemente, quase que negligenciado”.[19] De fato, os termos *substância* e *consubstancialidade* não são bíblicos, e sim adaptados da filosofia de Aristóteles.[20] A interpretação de substância tanto no Oriente quanto no Ocidente é de “pura abstração filosófica e usada para atingir uma solução lógica para o dogma trinitário”. No que nos diz respeito, continua a ser um livro selado.[21] Nem tudo, porém, está perdido. A Bíblia reflete sobre isso quando aplica à doutrina da substância de Deus e da Glória de Deus a revelação bíblica da Sabedoria ou *Sophia*. Bulgakov recorre a Provérbios, Jó e ao Eclesiastes.[22] O NT também tem muito a dizer sobre a Sabedoria.[23] Existe na teologia bíblica, lado a lado com uma revelação do ser pessoal de Deus, uma doutrina da Sabedoria divina em Deus ou com Deus. Contudo, também no AT há outro personagem surpreendente: a *shekiná*, a Glória de Deus, no meio da qual Deus se manifesta.[24]

“O que isso significa em relação a Deus?”, Bulgakov pergunta. Ele conclui que a glória de Deus é um princípio divino que, “embora se diferencie do ser *pessoal* de Deus, mesmo assim se acha inseparavelmente unido a ele: não é Deus, mas Divindade”.[25] Essas substâncias divinas devem pertencer à Santa Trindade, pois não há motivos para limitá-las a uma pessoa em particular.[26]

Isso nos leva imediatamente a outra pergunta referente à relação precisa entre a concepção dogmática da substância divina, conforme tem sido compreendida tradicionalmente (*ousia* ou *physis*), e as revelações figurativas relativas à Sabedoria (*sophia*) e à glória. Haveria alguma razão para distingui-las?[27] Além disso, Sabedoria e Glória diferem uma da outra? Sim, há uma distinção à medida que Sabedoria se refere ao conteúdo, e *Glória*, à manifestação, mas elas são inseparáveis. Existe apenas uma divindade expressa de uma só vez na Sabedoria e na Glória.[28] Se *ousia* difere de ambas, torna-se então vazia, abstrata e metafísica. O monoteísmo postula a identidade desses dois princípios — *ousia* e *sophia*. “*Ousia* representa precisamente Sabedoria e Glória”.[29] Portanto, *ousia*, *sabedoria* e *glória* podem ser usadas aleatoriamente. Assim, não há motivo para distinguir Sabedoria do ser de Deus. Logo, seguindo o dogma trinitário, *ousia-sophia* distingue-se de *hypostases* (“pessoas”), mas não pode existir à parte delas e está eternamente hipostatizada nelas.[30]

Bulgakov continua sua argumentação e faz a pergunta para a qual seu argumento o está conduzindo: o que *é* Deus? Ele responde:

> Deus é amor — não amor no sentido de uma qualidade ou de uma propriedade peculiar a Deus — mas como a própria substância e vigor de sua vida. A união tri-hipostática da divindade é um amor mútuo, no qual cada uma das Hipóstases, por meio de um ato atemporal de autoentrega em amor, revela-se em ambas as demais. Contudo, as Hipóstases divinas por si sós não constituem os únicos centros pessoais desse amor, porque Ousia-Sophia pertencem igualmente ao reino do amor divino.[31]

Os aspectos do amor na Trindade variam em cada uma das pessoas, e “além daquilo que é pessoal pode haver um amor que não seja”. Assim, podemos falar de amor na relação mútua das três *hipóstases e* na relação de Deus com sua divindade, “porém, de igual modo, no amor da divindade por Deus. Então, se Deus ama Sophia, Sophia também ama a Deus”.[32] Deus é uma substância, um fundamento e um princípio de amor e de vida. No entanto, podemos indagar, *exatamente quantos há* em Deus? Bulgakov reconhece as três *hypostases*. Ele discorre longamente sobre o ser único de Deus e prefere *sophia* em detrimento de *ousia*. Todavia, menciona também a Divindade e a distingue de Deus e das três pessoas. Isso é preocupante porque se parece com um panteão que está surgindo. Bulgakov está ciente do problema causado por sua linguagem. Isso não leva ao conceito de uma quarta *hypostasis*? Certamente não, ele protesta, pois esse princípio — a *sophia* — é não hipostático, embora capaz de ser hipostatizado em uma *hypostasis* específica. Tampouco leva a outro Deus. Deus possui a Divindade, ou ele é a Divindade, é *Ousia*, é *Sophia*. Tampouco as três pessoas possuem uma substância comum individualmente, como na propriedade coletiva, pois isso conduziria ao triteísmo. Há uma única sabedoria, uma glória, não três.[33] Bulgakov insiste na realidade ontológica plena da *Ousia-Sophia*, “uma realidade ontológica análoga àquela de um corpo informado por uma alma racional em sua relação com o espírito encarnado nela”.[34] Não se trata de mera qualidade. Ele quer evitar a redução da essência da Divindade “a uma existência vaga de uma abstração lógica”.[35] Isso, ao menos, mostra a consciência de Bulgakov do problema e seu desejo de ser trinitário. Mas, ao mesmo tempo, ele quer defender ideias impossíveis de serem conciliadas. *Sophia* é sua solução para uma perspectiva impessoal do ser (*ousia*) de Deus. Contudo, em resposta a essa questão acerca de uma quarta pessoa, ele recua dizendo que *sophia* é não hipostática, impessoal. Se Bulgakov estiver correto aqui, então sua defesa de *sophia* desmorona e sua crítica original da tradição fica comprometida.

De que maneira, então, a *sophia* divina se relaciona com as pessoas da Santa Trindade? Uma e a mesma *sophia* é possuída de uma maneira diferente pelas pessoas. “Devemos aprender a pensar na *Sophia* divina como tríplice e una ao mesmo tempo”.[36] Portanto, a *sophia* não está limitada à pessoa do Filho. A Sabedoria pertence ao Pai, o princípio primeiro, o sujeito divino. Com relação ao Pai, a *sophia* tem conotação de *ousia*, uma vez que o Pai é revelado em outras pessoas unicamente pelo poder do amor abnegado.[37] Desse modo, a *sophia* revela a Trindade toda e cada uma das pessoas individualmente. À medida que o Filho e o Espírito Santo revelam o Pai, a dupla figura da Sabedoria-Glória revela a Divindade. Só o Pai possui sabedoria-glória; as duas *hypostases* reveladoras a manifestam em si mesmas.[38] Aqui observamos a ordem oriental, na qual o Pai tem a primazia. A *sophia* divide, então, a Trindade com uma distinção radical entre o Pai, de um lado, e o Filho e o Espírito, de outro? Não, diz Bulgakov, uma vez que “a *ousia* é una e indivisível na Santa Trindade e [...] a Santa Trindade em si mesma, por um ato trino, a possui em comum em sua vida única”.[39] Desse modo, a *sophia* pertence às três pessoas tanto em sua triunidade quanto em seu ser individual, bem como a cada pessoa de um modo peculiar a si mesma. A Trindade toda é *sophia*, assim como as três pessoas o são em sua individualidade.[40] Ele reitera que *sophia* não é uma *hypostasis*, e sim uma qualidade que pertence a uma *hypostasis*. O Pai, o Filho, o Espírito Santo, ou a Santa Trindade são *ousia* ou *sophia*. Mas a afirmação não pode ser invertida. A declaração “*Ousia-Sophia* é o Pai, o Filho etc.” seria inverídica ou traria consigo a heresia do impessoalismo.[41]

Lossky critica fortemente Bulgakov. Ele se refere ao perigo, inerente na insistência oriental sobre o Pai como fonte da Divindade e princípio da unidade dos três, de estabelecer as pessoas antes da natureza. Isso fica evidente se a natureza tivesse o caráter de uma revelação comum das pessoas, que é o que faz a sofiologia de Bulgakov. Segundo Lossky, o ensino de Bulgakov revela as ciladas em que o pensador russo está prestes a

tropeçar, porque “o padre Bulgakov considerava Deus uma ‘pessoa em três hipóstases’, que se revela na *οὐσία*-Sabedoria”.[42] No entanto, “a tradição ortodoxa está longe desse exagero oriental tanto quanto de sua antítese ocidental”.[43] Conforme diz Lossky, o erro fundamental de Bulgakov consiste em identificar a energia da sabedoria (*sophia*) com a essência (*ousia*) de Deus, tornando um atributo de Deus o princípio por excelência da Divindade. Deus não se deixa determinar por nenhum de seus atributos. Todas as determinações são inferiores a ele, prossegue Lossky, logicamente posteriores ao seu ser em si mesmo, em sua essência. Além disso, o Espírito Santo jamais pode ser assimilado no amor mútuo entre o Pai e o Filho.[44] Lossky tem razão. Vimos como Bulgakov argumenta que o Espírito une o Pai e o Filho, implicando desse modo que estão divididos. Seja qual for a qualidade abstrata proposta como básica para qualquer compreensão do ser de Deus, ainda que se proponha a combater a impessoalidade, a Trindade fica comprometida. Essas propostas se baseiam, em última análise, no racionalismo, e não na revelação. Aqui, Barth apresenta uma crítica eficaz, pois, ao começar com Deus, evita-se a tentação de extrapolar as qualidades abstratas ou os atributos pessoais de volta para Deus.

Humanidade divina (Deus-humanidade)

Um tema central em Bulgakov, seguindo o pensamento de Soloviev, é a *humanidade divina*. Isso se refere à compatibilidade de Deus e do homem, que tem sua expressão mais clara na encarnação, mas que abrange toda a Criação e a redenção. Essa é a *sophia* divina que encontra expressão na Palavra e no Espírito Santo.

O panenteísmo de Bulgakov fica evidente em sua análise da criação. Deus criou *ex nihilo* (“do nada”). Portanto, não há outro princípio da criação fora de Deus ou à parte dele. Não pode haver outra fonte do mundo senão Deus.[45] Para Bulgakov, isso não significa que não havia nada além de Deus, e sim, que ele criou o “nada” (ser no estado de tornar-se). O estado de

criatura existe em uma fusão de ser e de "nada", ser e não ser. A capacidade de existir do mundo ele a obtém de Deus.[46] A criação não é algo novo para Deus, porque, se fosse, haveria "certa incompletude em Deus sem a criação". Então, é evidente que Deus cria o mundo "de si mesmo". Não há nada novo para Deus.[47] Bulgakov recorre a alguns pais em busca de apoio, o mundo divino como protótipo do estado de criatura, e sustenta ainda, com base em Provérbios 8, que a Sabedoria é um protótipo da criação, não como qualidade, mas ontologicamente "como o sempre presente poder de Deus, a essência divina, como a própria Divindade".[48] Assim sendo, "Deus em suas três Pessoas criou o mundo sobre o *fundamento* da Sabedoria comum à Trindade toda".[49] As diferentes pessoas da Trindade participaram de forma diferente da criação. O Pai somente age de forma hipostática, ao passo que o Filho e o Espírito "entregam-se à vontade do Pai como sua palavra e ação" e participam não hipostaticamente, mas "sofianicamente, revelando-se na Sabedoria".[50]

Bulgakov acrescenta então cautelosamente que isso não é panteísmo. A criação existe pelo poder de Deus, ela está fora de Deus, pertence a Deus e encontra o fundamento de sua realidade em Deus, mas não é o mesmo que Deus.[51] Em vez disso, é panenteísmo — "Deus atribui a um princípio que origina em si mesmo uma existência diferente de sua própria. Isso não é panteísmo, e sim panenteísmo". O mundo criado é a *sophia* em estado de criatura, um princípio de ser relativo, em processo de tornar-se e em composição com o não ser de "nada". É isso o que significa quando dizemos que o mundo é criado por Deus do nada.[52] Existe, portanto, uma necessidade de um princípio mediador entre Deus e o mundo — uma vez que o mundo é distinto de Deus, embora participe de seu ser. A *hypostasis* do Logos não pode prover isso, já que esse princípio deve ser buscado não no ser de Deus, mas em sua natureza — *sophia* em todos os seus aspectos, tanto divinos quanto de criatura. "*Sophia* une Deus com o mundo como princípio comum único, o fundamento divino da existência de criatura".[53]

Com isso, Bulgakov chega à encarnação. O homem como imagem de Deus estabelece tanto a divindade do homem quanto a humanidade de Deus. Bulgakov se refere a Atos 17.28 (“somos de fato geração [de Deus]”), à visão da glória de Deus de Ezequiel na forma de “uma figura semelhante a um ser humano celestial” (cf. Ez 1.26), e ao Filho do Homem em Daniel 7.9-13. Com base nessas passagens, ele conclui que a encarnação está “intimamente associada a essa humanidade celestial ou eterna. Existe algo no homem que está diretamente associado à essência de Deus. Não se trata de uma qualidade natural, mas de sua humanidade integral, que é a imagem de Deus”.[54]

Essa compatibilidade entre Deus e o homem é entendida em um paralelo surpreendente entre o Filho e o Espírito Santo e em uma relação diádica correspondente no homem. Na humanidade divina eterna podemos distinguir o Logos como Deus-homem e o Espírito Santo como sua humanidade divina. Existe, então, uma diferença entre o Logos e Deus-homem, de um lado, e o Espírito Santo e a humanidade divina, de outro. “Contudo, o Filho e o Espírito Santo juntos constituem a humanidade divina, como revelação do Pai na Santa Trindade”. A imagem de Deus no homem não está totalmente desvelada sem a inter-relação desses dois princípios. O homem como marido e esposa é reflexo disso: duas exemplificações diferentes da natureza humana manifestam em sua unidade a plenitude da humanidade e da imagem de Deus preservadas nela; sua união é selada pela díade do Filho e do Espírito Santo, que revela o Pai. A restauração do homem ocorre somente na humanidade divina, na encarnação da Palavra e no derramamento do Espírito Santo.[55]

Bulgakov desenvolve em alguma medida esses dois temas correlatos. “À luz da Queda, a encarnação [...] foi obviamente uma expiação. Seu propósito, porém, se estende para além disso, em direção à divinização completa da criação e da união de coisas no céu e coisas na terra sob a direção de Cristo”.[56] A criação do homem subjaz à encarnação. Há algumas

características inalienáveis no homem pelas quais a possibilidade da encarnação é compreensível.[57] Bulgakov prossegue ao afirmar: “Devemos inferir que, uma vez que a pessoa da Palavra entendeu ser possível viver na natureza humana bem como em sua própria, então ela é em si mesma, de algum modo, uma pessoa humana também”. Para servir de pessoa à humanidade, a pessoa divina da Palavra deve ser ela mesma humana “ou, mais exatamente, co-humana”. Sua união com a natureza humana corresponde à relação original entre elas. O homem, por sua vez, deve ser capaz de receber e de dar espaço a uma pessoa divina no lugar da humana. Assim, “o modo de ser original do homem é teândrico”.[58] “A encarnação, portanto, parece postular, ao menos em seu lado hipostático, alguma analogia original entre a personalidade divina e a humana, o que ainda não é o bastante para demolir toda a diferença essencial entre elas”. O espírito pessoal do homem tem sua origem divina, não criada, no “Espírito de Deus” (cf. Gn 2.7). É um lampejo do divino. O homem é feito partícipe da natureza divina e capaz da divinização.[59] O homem é teândrico — a Palavra é o Deus-homem eterno (cf. Rm 5.15; 1Co 15.47-49). “Assim, é possível para a pessoa do Deus-homem celestial, a Palavra, tornar-se a pessoa de uma natureza humana criada, e desse modo realizar a humanidade divina original”.[60] Era natural que a Palavra tomasse o lugar da personalidade humana da natureza humana de Cristo.

Assim sendo, a união das duas naturezas em Cristo depende de sua relação mútua como duas formas variantes da Sabedoria divina e criada. O dogma da cristologia tem fundamentos sofiológicos.[61] Há uma *kenōsis* (“autoesvaziamento”) por meio de Cristo (cf. Fp 2.7), mas diferente das teorias protestantes, nosso Senhor jamais deixou de ser Deus. A *kenōsis* ocorreu por meio da humanidade divina, “aquela unidade de humanidade eterna e criada que é a Sophia, a Sabedoria de Deus”.[62] Embora assim unidas, as duas naturezas continuam distintas na eternidade.[63]

O Pentecostes, por sua vez, tem uma ligação direta com a humanidade divina também.[64] Embora o conteúdo da *sophia* seja a Palavra, sua vida é o Espírito.[65] O fato novo que ocorreu em Pentecostes não foram os dons do Espírito de Deus, mas Deus, o Espírito, vindo em pessoa. Aqui, a terceira pessoa da Trindade, o Espírito pessoal da Sabedoria, desce para habitar no mundo.[66] A descida pessoal do Espírito completa o elo entre Deus e a criação iniciado na encarnação. Ele é descrito como outro Consolador — Cristo nunca é separado do Espírito Santo. Então, a humanidade divina é obra não de uma pessoa apenas, mas de duas.[67] O Espírito, porém, não está *unido* à natureza humana como o Filho está, mas ele a *penetra* — sempre avaliando sua ação de acordo com a fragilidade da criatura.[68] "Isso, portanto, é Pentecostes; fruto da encarnação, a penetração da criatura pela Sabedoria, a união da *Sophia* divina e criada no poder do Espírito — humanidade divina". Sua importância plena será conhecida somente na *parúsia* de Cristo e na transfiguração do mundo.[69] Virá então uma nova revelação do Pentecostes e a revelação *pessoal* da terceira *hypostasis*, que atualmente nos falta. Essa será a plena revelação da *Sophia* divina.[70]

A *Kenōsis* de Deus

Porque a Trindade é amor, as três pessoas anulam-se mutuamente. "A revelação de si mesmo por meio de outro, o conhecimento de si mesmo como o outro [...] uma relação tal que em que cada um existe somente para o outro e no outro, identificando-se com ele: essa vida no outro é amor. O amor como reciprocidade e autonegação mútua é a relação substancial do sujeito trino".[71] Deus é amor sacrificial. As relações das pessoas divinas exemplificam isso. Com base nisso, Bulgakov conclui que a cruz é fundamental para o ser de Deus. O autossacrifício da cruz, a identificação total do Filho com a humanidade, o sofrimento compartilhado do Pai ao abandonar o Filho, o sofrimento do Espírito ao deixar o Filho — tudo demonstra a *kenōsis* da Trindade. Muito antes de Moltmann, Bulgakov

escreve sobre o Deus crucificado. Ele também opera com o axioma rahneriano plenamente desenvolvido antes de Rahner.[72] Além disso, a criação para ele é quenótica, "um ato de amor sacrifical". A criação é instável, então precisa de redenção, mesmo sem levar em conta o pecado humano. Assim, criação e redenção são ontologicamente idênticos, e ambos expressam o esvaziamento sacrifical da Trindade.[73]

Transcendendo a tradição?

Bulgakov está convencido de que seu modelo de amor pericorético autossacrificial é capaz de vencer as divisões na igreja associadas à controvérsia da cláusula *filioque*. Para que isso ocorra, ele entende que é preciso algo novo. Os recursos patrísticos foram exauridos.[74] O paradigma personalista tem condições de resolver esse problema. Tanto as posições orientais quanto ocidentais sobre a cláusula são unilaterais. Ele classifica a disputa como uma "déformation et une partialité de la pensée dogmatique" ["deformação e parcialidade do pensamento dogmático"], uma "logomaquia", "dogmaticamente obscura", "inteiramente negativa", "realizada no vazio gélido das abstrações escolásticas".[75] Ele não consegue detectar nenhum impacto decorrente da questão na vida das igrejas, o que certamente teria se verificado se envolvesse heresia.[76] Não afetou a adoração do Espírito Santo em nenhuma igreja. O primeiro movimento do Espírito é do Pai *sobre* o Filho. O Espírito repousa sobre o Filho. O segundo movimento do Espírito, então, como amor hipostático do Filho pelo Pai, é do Filho para o Pai. Os dois lados reconhecem uma relação entre o Filho e o Espírito. Conforme diz Bulgakov, "o Filho, pela sua geração, recebe o Espírito Santo do Pai e, embora seja pessoalmente distinto, continua eternamente inseparável do Espírito Santo; o Filho, portanto, é gerado *ex Patre Spirituque*. Da mesma maneira, o Espírito procede do Pai e repousa sobre o Filho; isso é o que corresponde tanto ao *per Filium* quanto ao *ex Patre filioque*. Em todas as relações interpessoais no âmbito da Trindade, há

sempre um *e* e um *por intermédio de*".[77] Ele diz que essa cláusula não apenas não é razão para o cisma, mas uma variedade de *theologoumena* deveria ser tolerada na igreja. Entretanto, ele critica aqui a linguagem causal, que João Damasceno não conseguiu evitar.[78] As propostas de Bulgakov não tiveram ampla aceitação no Oriente. Bobrinskoy se refere às suas próprias críticas e às de Boris Bolotov acerca da controvérsia da cláusula *filioque* e aponta para a defesa de Lossky da posição oriental.[79]

Avaliação

A sofiologia de Bulgakov é dinâmica, cintilante, brilhante, com um *insight* muito profundo. Bobrinskoy se refere às "grandes riquezas" ocultas ali.[80] Bulgakov demonstra, de forma tipicamente oriental, uma falta de interesse evidente pela crítica agnóstica e cética do Iluminismo que tanto atormentou o cristianismo ocidental. Contudo, além de se revelar um território fértil para uma geração posterior de panenteístas, como Moltmann, são várias as críticas que surgiram, juntamente com aquelas feitas por Lossky. Bulgakov tem fragilidades bastante semelhantes às de Moltmann. Ele segue a abordagem de Deus de Soloviev por meio da experiência humana. Isso leva diretamente ao panenteísmo. Resta a ele explicar em que sentido isso difere do panteísmo. Além disso, sua preocupação com a *Sophia* — apesar de protestos — sujeita efetivamente o ser de Deus a um atributo. Sua perspectiva reducionista da Sabedoria elimina a liberdade de Deus. Apesar de sua preocupação correta com a preservação da liberdade de Deus na criação, ele postula um estado de inexistência que a precede e coexiste com ela. Além disso, a cruz faz parte integral do ser de Deus, pois a encarnação e tudo o que ela acarreta é uma decorrência da *Sophia* divina. O resultado final é uma confusão entre Deus e a criatura. Lossky aponta para a confusão correspondente de Bulgakov entre a igreja e o cosmo quando ele diz que a filosofia religiosa de Soloviev, o utopianismo escatológico de Fedorov, e a sofiologia de Bulgakov, "que é uma eclesiologia que se desencaminhou",

tem o resultado preciso de que “nesses pensadores a ideia de igreja é confundida com a do Cosmo, e a ideia de Cosmo é descristianizada”.[81] Não é de surpreender que, em 1937, Bulgakov tenha sido censurado pelo patriarcado de Moscou, acusado de intelectualismo, gnosticismo, imaginação superativa, criando uma quarta *hypostasis* (sabedoria) e introduzindo elementos masculinos e femininos nos membros da Trindade.

Vladimir Lossky (1903-1958)

Lossky é provavelmente a principal influência ortodoxa no Ocidente. Vivendo no exílio, na França, conseguiu projetar a teologia oriental para um público ocidental. Ele julgava estar elaborando sobre a tradição dos pais, e não sobre uma linha de pensamento especificamente russa. Também foi polêmico. Opunha-se à escola da sofiologia de Bulgakov e à cláusula *filioque*, entendendo que o Ocidente tinha uma teologia distorcida como consequência disso. De fato, conforme assinala Del Colle, “é difícil em muitas passagens da obra de Lossky extrair sua exposição construtiva dos pais gregos de sua polêmica implícita e explícita contra a teologia latina”.[82]

Apofatismo

No âmago da teologia de Lossky encontramos o axioma de que Deus é incognoscível em sua essência e transcende sua revelação.[83] Assim, a teologia é efetivamente identificada com a contemplação. Não são as declarações positivas que devem mediar nossa relação com Deus, e sim as negativas. Fundamentando sua perspectiva na *Aeropagitica*, de Dionísio, o Areopagita, Lossky diz:

> Dionísio distingue dois caminhos teológicos possíveis. O primeiro deles — o da teologia catafática ou positiva — ocorre por meio de afirmações; o outro — o da teologia apofática ou negativa — ocorre por meio de negações. O primeiro nos conduz a algum conhecimento de Deus, mas de maneira imperfeita. O caminho perfeito — a única maneira que é apropriada em relação a

> Deus, que é incognoscível por sua própria natureza — é o segundo, que nos conduz finalmente à ignorância total. Todo conhecimento tem como objeto aquilo que é. Mas Deus está além de tudo o que é inferior a ele, ou seja, tudo o que é. Se, ao ver Deus, pode-se saber o que se vê, segue-se que não se viu Deus em si mesmo, mas algo inteligível, algo que é inferior a ele. É mediante o desconhecimento (*ἀγνωσία*) que se pode conhecer Aquele que está acima de todo objeto possível de conhecimento. Ao proceder por meio de negações, eleva-se dos graus inferiores do ser aos mais elevados, dispensando progressivamente tudo o que possa ser conhecido, a fim de se aproximar do Desconhecido nas trevas da total ignorância. Porque assim mesmo como a luz, e especialmente a abundância de luz, torna as trevas invisíveis, assim também o conhecimento das coisas criadas, e especialmente o excesso de conhecimento, destrói a ignorância que é a única maneira que se pode alcançar Deus em si mesmo.[84]

Portanto, Deus transcende todas as afirmações e negações. Não se pode ter conceito algum em relação a Deus, apenas sinais.[85] Essa aproximação apofática à *theologia* significa que o conhecimento de Deus não é conhecimento conforme o entendemos normalmente, e sim, ignorância total. Não é de forma alguma conhecimento intelectual, mas êxtase místico. Como insiste Lossky, teologia e misticismo caminham juntos.[86]

A mesma supremacia das Pessoas na Trindade e sua natureza (essência)

Na Trindade, nenhuma das três pessoas nem a unidade é anterior à outra, porque Deus é "absolutamente um de acordo com sua natureza, absolutamente três de acordo com suas pessoas", "uma antinomia primordial de identidade absoluta e de diversidade não menos absoluta".[87] A identidade essencial dos três e sua diversidade hipostática são igualmente fundamentais.

A essência e as energias

De acordo com Lossky, a igreja oriental identifica em Deus uma natureza ou essência, três *hypostases* ou pessoas e as energias. Não participamos da essência de Deus nem das três *hypostases*. Não podemos nos tornar a

hypostasis do Filho. Contudo, o apóstolo Pedro diz que fomos criados para partilhar da natureza divina (2Pedro 1.4). “Assim, somos levados a reconhecer em Deus uma distinção inefável, além daquela entre sua essência e suas pessoas, segundo as quais ele é, em diferentes aspectos, a um só tempo totalmente inacessível e acessível”. Essa é a distinção entre sua essência ou natureza e as energias ou operações divinas. As últimas são forças inseparáveis da essência divina “em que ele sai de si mesmo, manifesta-se, comunica-se e se entrega”. Desse modo, a natureza divina se comunica conosco por meio de sua energia.[88] Isso corresponde à distinção entre a Trindade (Trindade imanente) e a economia. Lossky recorre a Basílio, entre outros,[89] em busca de apoio. Vimos no capítulo 7 que Basílio fez algumas declarações que poderiam criar problemas depois — essa é uma delas. As energias transbordam da natureza divina, “porque Deus é mais do que sua essência” e “Deus existe em sua essência e fora dela”.[90] Elas são “uma manifestação externa da Trindade”.[91] Deixar de fazer essa distinção e, assim, não diferenciar o ser de Deus de sua obra resultará em confusão entre o ser de Deus e seus atos, de modo que tanto a processão das pessoas quanto a criação do mundo serão ambas atos da natureza ou da essência divina. “O Filho e o Espírito são, por assim dizer, processões pessoais, as processões naturais de energias. As energias são inseparáveis da natureza, e a natureza é inseparável das três Pessoas”.[92] A raiz lógica do ensino de Lossky aqui é Palamas. Fizemos críticas incisivas a Palamas no capítulo 11.

Deus é inacessível em sua essência, o que fica claro na defesa do apofatismo por Lossky. Contudo, ele está presente em suas energias “‘como em um espelho’, permanecendo invisível naquilo que ele é; ‘da mesma forma que somos capazes de ver nosso rosto invisível para nós em um espelho”, segundo uma declaração de São Gregório Palamas.[93] Deus se revela totalmente em suas energias. No entanto, sua natureza (essência) não está de modo algum dividida, porque a distinção entre essência e energias

significa simplesmente dois modos da existência divina. As energias são “as processões *naturais* do próprio Deus”, semelhantes à distinção entre o sol e seus raios.[94] Por enquanto, deixaremos de lado a questão da divisão de Deus em dois em Lossky. No entanto, é preciso observar um ponto central nessa distinção. Para Lossky, parece que, por um lado, Deus é totalmente incognoscível e precisamos nos dedicar a um processo de negação mística pelo qual chegamos à escuridão da ignorância total. Por outro lado, em suas energias, Deus tem se revelado plenamente.[95] O efeito final disso é que Deus é reduzido a nada. Por um lado, ele é incognoscível e não pode em nenhum detalhe prático específico determinar o curso da nossa vida. Por outro, uma vez que Deus se revelou totalmente, podemos ser senhores dessa revelação e assim determinar por nós mesmos os detalhes do que podemos e devemos ser e fazer. O total agnosticismo de Lossky em relação ao que Deus *é* parece piedoso, mas, na realidade, é exatamente o inverso.

A distinção entre essência e energias, diz Lossky, nos capacita a avaliar de que modo a Trindade pode ser essencialmente incomunicável e, ainda assim, vir habitar em nós. Essa presença não é causal, resultado da ação onipotente de Deus. Nisso, Lossky exclui a visão da graça onipotente de Deus sustentada por Tomás e Calvino. Tampouco, prossegue Lossky, a presença de Deus ocorre de acordo com sua essência, pois isso é incognoscível e incomunicável. Antes, “trata-se de um modo conforme a Trindade habita em nós por meio daquilo em si mesmo que é comunicável [...] pelas energias que são comuns às três hipóstases, ou, em outras palavras, pela graça” que o Espírito Santo comunica a nós. Aquele que tem o Espírito também tem o Filho e o Pai.[96] A união com Deus, à qual ele nos chama, expressa nas palavras de Pedro em 2Pedro 1.4, é união com Deus em suas energias, não em sua essência ou pessoas. “Na divinização somos pela graça (isto é, nas energias divinas), tudo o que Deus é pela natureza, com exceção apenas da identidade da natureza [...] Permanecemos criaturas

ao mesmo tempo que nos tornamos Deus pela graça, assim como Cristo permaneceu Deus ao se tornar homem pela encarnação".[97]

A economia

Cristo é a segunda pessoa da Trindade. Na união hipostática, as duas naturezas penetram uma na outra. Essa penetração, porém, é unilateral, vindo do lado divino. Todavia, ela capacita a natureza humana a ser penetrada pelas energias divinas a partir do momento da encarnação, assim como o ferro é penetrado pelo fogo, tornando-se fogo enquanto permanece ferro.[98]

A dispensação divina tem dois lados. Do lado negativo, ela consiste na salvação e na redenção do pecado. Do lado positivo, ela consiste na divinização, objetivo final de Deus para a humanidade.[99] Os dois elementos são necessários. O lado positivo tem de ser ensinado por causa da obra do Espírito Santo. O Espírito Santo é inseparável do Filho, e assim também são suas respectivas operações. Lossky critica duramente o Ocidente por seu foco exclusivo na redenção, na obra jurídica de Cristo, sua morte e ressurreição. Com isso, a obra do Espírito acaba negligenciada. Essa tendência remete a Anselmo. Em contraste, a Bíblia apresenta uma série de metáforas que expressam nossa redenção plena — há metáforas bucólicas, em que o Senhor aparece como o Bom Pastor; há metáforas jurídicas, que são o foco do Ocidente; militares, que denotam a vitória sobre Satanás; médicas, ou de cura da enfermidade e da corrupção; e as diplomáticas, o estratagema divino pelo qual o diabo é enganado. O Ocidente, porém, elabora sua teologia apenas sobre uma delas. Falta-lhe o objetivo final da divinização e, desse modo, diminui-se a obra do Espírito à custa da obra do Filho.[100]

Não obstante, a encarnação é certamente o fundamento ontológico de toda a salvação. Nela há uma dupla *kenōsis* ("autoesvaziamento"). Em primeiro lugar, o Filho submeteu sua vontade à vontade do Pai. Essa é

efetivamente a vontade de toda a Trindade, porque a vontade do Pai é a fonte da vontade, a vontade do Filho é expressa em obediência, e a vontade do Espírito se expressa na realização. A submissão do Filho levou à encarnação. Em segundo lugar, há a *kenōsis* da humanidade divinizada de Cristo, pela qual ele se submeteu à condição decaída da humanidade, o que implicou em sofrimento e morte.[101] A primeira *kenōsis* é a base da segunda. As duas têm como finalidade suprema a união da humanidade com Deus.[102]

De igual importância, porém, é a economia do Espírito Santo. O objetivo da obra de Cristo é a divinização da natureza humana,[103] efetuada pelo Espírito ao nos conceder internamente sua graça. Com isso, a Santa Trindade habita em nós. Nisso, o Espírito não suprime a personalidade humana, mas a confirma.[104] "Na igreja, o Espírito Santo transmite às hipóstases humanas a plenitude da divindade de um modo único, 'pessoal', próprio a cada homem como pessoa criada à imagem de Deus".[105] O Espírito Santo tem um papel duplo na economia: em primeiro lugar, em relação à igreja (Jo 20.19-23), e, em segundo lugar, em relação às pessoas humanas (At 2.1-5).[106] O Espírito jamais é considerado pelo Oriente como elo de amor entre o Pai e o Filho, como é a característica do trinitarismo ocidental depois de Agostinho. Tampouco é o elo que une Cristo e a igreja.[107] Isso tornaria o Espírito secundário em relação às outras duas pessoas, e sua obra seria meramente auxiliar à obra do Filho. Além disso, o amor é propriedade da natureza divina, um atributo comum a todas as três pessoas, e não algo peculiar à pessoa do Espírito Santo.

A *kenōsis* do Filho e do Espírito é evidente no fato de que nenhuma das três pessoas se revela. Em vez disso, cada uma manifesta a outra. O Pai não se dá a conhecer, mas permite que o Filho o revele. O Filho não chama a atenção para si mesmo, mas nos conduz ao Pai. O Espírito dá testemunho do Filho e não de si mesmo. Cada um dos três "age em junção" com os outros dois,[108] porque "não afirmam a si mesmos, mas dão testemunho uns dos outros".[109] Laats chama essa perspectiva de "ascética" de Lossky.[110]

Ela resulta na renúncia da existência para si mesmo, libertando o indivíduo de sua própria natureza. Foi isso que os ascetas e os místicos buscaram. Segundo Lossky, isso é característica de Deus e, por sua vez, em nosso plano, diz respeito à divinização.

A Trindade imanente

Lossky, seguindo os concílios orientais do século 14, faz uma distinção importante entre a existência tri-hipostática em si mesma (as relações das pessoas da Trindade em si mesma) e a existência tri-hipostática "fora da essência" (na economia). Em sua existência hipostática, o Espírito Santo procede exclusivamente do Pai. Em ordem de manifestação, porém, o Espírito procede do Pai por intermédio do Filho.[111] Aqui fica evidente a diferença entre a Trindade imanente e a Trindade econômica. Lossky parece modificar isso em outros textos, mas somente na aparência, não na realidade, porque mediante a encarnação temos um "lampejo" — não mais do que isso — das relações interiores da Trindade.[112] Essa diferença espelha a lacuna entre a essência e as energias. Embora haja uma continuidade com o Filho, na Trindade e em sua encarnação, a essência de Deus permanece desconhecida em sua origem.

Essa inefabilidade também afeta as pessoas. As pessoas divinas estão em comunhão. Sua perfeição repousa na *kenōsis*. Cada uma revela as demais e abre a si mesma para as outras;[113] nenhuma delas afirma a si mesma.[114] É impossível, porém, definir positivamente o que é uma pessoa. O apofatismo também se aplica aqui. Lossky admite que não encontrou essa doutrina na teologia patrística. Aliás, não se pode conceituá-la.[115] As pessoas divinas são únicas, irredutivelmente distintas,[116] "inefavelmente distintas".[117] São "três consciências, mas um único Sujeito".[118]

O Pai como fonte e a cláusula *filioque*

Para Lossky, como para o Oriente *in toto*, o Pai é o *principium*, origem e fonte da divindade. Portanto, Lossky argumenta contra a crença do Ocidente, a origem das *hypostases* não é impessoal, uma vez que se baseia na *pessoa* do Pai, e não na essência divina.[119] Assim, toda energia divina vem do Pai. Na manifestação, na economia, há uma ordem (*taxis*), em que toda energia vem do Pai, é expressa no Filho ou por intermédio do Filho e avança no Espírito Santo. Tal ordem deve ser claramente diferenciada da processão hipostática (as relações intratrinitárias) do Pai apenas.[120] Isso traz à tona a questão da fidelidade de Deus, uma vez que sua revelação na economia não reflete quem ele é eternamente. Introduz-se desse modo o espectro do *deus absconditus* de Barth (um "Deus oculto") que espreita nas trevas por trás de sua revelação para nos ameaçar.

Lossky culpa o Ocidente por uma essência divina impessoal, reduzindo o papel do Pai como fonte do Filho e do Espírito. Fundamentar a unidade da Trindade na natureza ou essência comum, tal como se faz no Ocidente, significa que a essência "obscurece as pessoas e as transforma em relações dentro da unidade da essência".[121] Como consequência, "as características hipostáticas [...] se veem mais ou menos tragadas pela natureza ou pela essência". As pessoas são então identificadas com as relações entre elas e, assim, são reduzidas a relações, como em Tomás.[122] O Ocidente é racionalista, e sua doutrina resulta, na verdade, em nada mais do que uma mônada. "No que diz respeito à Trindade, estamos na presença do Um ou dos Três, mas nunca dos Dois". Um Deus pessoal não pode ser uma mônada, tampouco pode ser uma díade, que é uma oposição de dois termos e não pode expressar uma diversidade absoluta.[123] As três pessoas, ao contrário, são absolutamente distintas. Ao se referir ao Filho como Sabedoria, e ao Espírito Santo como vontade (ou amor), o Ocidente introduz qualidades externas na Trindade, ao passo que a Trindade é anterior a todas as qualidades em que Deus se manifesta.[124] As energias não podem caracterizar as pessoas divinas. Não se pode transformar as relações

das pessoas na manifestação trinitária na Trindade em si mesma. De fato, não se pode conhecer a Trindade em si mesma.

Crítica

Apofaticismo

No âmago da teologia de Lossky há um agnosticismo total. Já observamos que a incognoscibilidade absoluta de Deus como ele *é*, juntamente com a total acessibilidade a ele por meio de suas energias está longe de ser a elaboração piedosa que parece ser. Essa ideia afirma que ou Deus não é nada, já que não podemos conhecê-lo, ou ele é totalmente cognoscível, e nesse caso podemos ser senhores de sua revelação. Em ambos os casos, Deus é reduzido a nada e nós somos tudo.

Essência/Energias

Aqui aplicam-se novamente as críticas que fizemos antes a Palamas. Lossky introduz uma divisão em Deus, em vez de uma distinção. O dogma trinitário clássico dizia que Deus é um ser ou *ousia*, três pessoas ou *hypostases*. Não há nenhum terceiro elemento interposto, como as energias. Além disso, o NT ensina que podemos conhecer Deus. Não podemos conhecê-lo em sua plenitude, mas podemos conhecê-lo verdadeiramente. Isso porque ele *se* revelou a nós e, pelo Espírito Santo com sua Palavra, podemos conhecê-lo.[125]

É evidente, conforme assinala Illtyd Trethowan, que Lossky introduz uma distinção em Deus que não diz respeito às pessoas. O resultado final, conclui Trethowan, é "desastroso; pois isso parece destruir a unidade divina".[126] Lossky tem consciência dessa acusação, uma vez que foi feita também a Palamas por seus oponentes no século 14. Ele se defende dela.[127] Contudo, parece que essa ideia de energias depende de a essência de Deus estar além do conhecimento, em uma imensa ignorância, uma ignorância de

trevas absolutas. Esse postulado, porém, não pode fazer sentido, porque parte do pressuposto de que sabemos o suficiente sobre a essência divina para julgá-la incognoscível!

A distinção também introduz a ideia que Laats descreve como “níveis da Trindade”. São três níveis: primeiro, o que é imanente em Deus — as três pessoas da essência divina; segundo, a Trindade que se manifesta — as três pessoas nas energias, o transbordar eterno da essência; e o terceiro, a economia — as três pessoas em ação na criação através das energias. Destes, o segundo e o terceiro níveis são congruentes, porém o primeiro não é.[128] Nenhum desses níveis tripartites estão presentes no dogma trinitário clássico do Oriente, segundo o qual a essência e as pessoas são mutuamente completas.

Além disso, há também a distinção intrigante de Lossky entre a essência de Deus e aquilo que está “fora da essência”. Deus é maior do que sua essência ou seu ser! Ele opera “fora de sua essência”. Isso parece significar que a essência de Deus é de algum modo limitada. Se assim for, em que isso contribui com a imanência e a transcendência divinas? De qualquer modo, como pode Lossky, ou qualquer pessoa, fazer essa afirmação se é impossível conhecer algo a respeito da essência divina? Aqui parece que o argumento a favor da inefabilidade plena da essência de Deus desaba sobre si mesmo.

Laats chama a atenção para outro problema. Na esteira do abismo entre essência e energias, Deus é livre na criação, porque não é obra de sua natureza. Entretanto, uma vez que as energias são o transbordamento de sua natureza, parece que no tocante a elas Deus não é livre para ser ou não ser em relação ao que é não Deus.[129] Isso nos leva de volta à nossa crítica anterior do problema de um *deus absconditus*, uma seperação radical entre Deus conforme ele é e Deus conforme se revelou.

A doutrina da essência divina de Lossky, que, afinal de contas, foi o que suscitou o ensino sobre energias e é fundamental para sua teologia, na

verdade contradiz a doutrina histórica da Trindade. A essência está acima das pessoas e da própria Trindade, como Lossky a apresenta. Ela é supraessencial. No entanto, Lossky também pode dizer que Deus é maior do que sua essência. Ele deseja defender duas coisas contraditórias ao mesmo tempo.[130] Trethowan observa: "Estabelecer uma distinção real no próprio Deus que não seja a das Pessoas certamente não é apenas impróprio, mas também desastroso, porque parece destruir a unidade divina".[131] Dorothea Wendebourg expressou a mesma ideia em um comentário: se a distinção entre essência e energias for real, como dizem os ortodoxos, as pessoas deixam de ter funções soteriológicas.[132] A doutrina trinitária de Lossky traz consigo problemas graves.

Dumitru Staniloae (1903-1993)

Staniloae ensinou no Instituto Teológico de Bucareste, na Romênia, de 1947 até se aposentar, em 1973. Durante esse período, o regime o prendeu por cinco anos — em grande parte desse tempo ele ficou em um campo de concentração. Ele observaria anos depois: "Carregar a cruz dessa forma é a condição normal do cristão, portanto não há necessidade de falar a esse respeito".[133] Laats diz que, diferentemente de Lossky, Palamas não é uma influência importante para Staniloae.[134] É evidente, porém, que ele foi influenciado pelas mesmas figuras históricas que Lossky — Dionísio Areopagita, os capadócios, João Damasceno, Máximo, o Confessor e Palamas, todos os quais ele cita reiteradas vezes, especialmente o Areopagita. Em contrapartida, ele é mais moderado, com mais nuances, menos estridente e mais equilibrado do que Lossky.

O conhecimento de Deus

Staniloae é extremamente cauteloso na análise que faz da visão oriental da incognoscibilidade de Deus, que é fundamental para o Oriente. Ele

concorda que Deus não pode ser conhecido em sua essência pelo conhecimento catafático — isto é, o conhecimento racional — nem pelo conhecimento superior apofático, que é o conhecimento inefável. Contudo, não se deve renunciar ao conhecimento racional, o qual deve ser aprofundado por meio do conhecimento apofático. Mais uma vez, o conhecimento apofático tem de ser expresso em termos racionais, porém é diferente da *via negativa* da teologia ocidental. A última se baseia na razão e é uma teologia intelectual negativa, ao passo que o apofatismo do Oriente é conhecimento direto pela experiência. Da perspectiva oriental, as duas abordagens não são mutuamente exclusivas, mas complementares. Diferem em grau, e não em espécie. O que é peculiar ao conhecimento apofático é que Deus é experimentado como *pessoa*.[135] Nas palavras de Staniloae:

> A purificação das paixões e o discernimento aguçado da própria pecaminosidade e insuficiência são condições necessárias para esse conhecimento, o que demonstra que ele não é um conhecimento negativo e intelectual, conforme tem sido entendido no Ocidente, isto é, a simples negação de certas afirmações racionais sobre Deus. Ele diz respeito a um conhecimento que vem pela experiência. Na verdade, os pais orientais preferem o termo "união" a "conhecimento" ao lidar com essa abordagem de Deus.[136]

Deus não é idêntico a quaisquer de suas qualidades — infinitude, eternidade, simplicidade — porque ele as transcende infinitamente. Elas estão "em torno do ser de Deus". Como Deus é pessoa, há entre ele e nós há uma relação de amor que preserva tanto Deus quanto nós mesmos como pessoas. Assim, nosso conhecimento de Deus nos leva a buscá-lo plenamente, ao passo que nosso amor por ele estimula em nós um amor ainda maior. Entretanto, nesse apofaticismo predominam suas duas formas: o que é experimentado, mas não pode ser definido, e o que não pode sequer ser experimentado.[137] Uma vez que pessoa alguma pode ser definida se estiver viva, quão menos poderá a realidade pessoal suprema ser captada pelas ideias humanas. Se alguém julga conhecer a Deus por suas próprias ideias, está espiritualmente morto.[138] Para os pais, porém, tanto as

afirmações intelectuais quanto as negações têm base em nossa experiência das operações de Deus no mundo. Portanto, uma distinção rígida demais entre o conhecimento intelectual e o apofático será inadequada. Segundo disse Dionísio, o Areopagita, Deus transcende as negações ainda mais que as afirmações, porque ele é a realidade supremamente positiva. Para Dionísio, até mesmo o termo *trevas*, citado por Lossky, não é apropriado para Deus. Ele não pode ser conhecido, mas aquele que crê pode experimentá-lo de maneira sensível e consciente.[139]

O objetivo de tudo isso consiste em preservar o sentido do mistério, que inclui a razão, porém é mais profundo do que ela. Enfatiza-se a incompreensibilidade de Deus, que transcende toda a razão ou experiência humana.[140] De fato, ele transcende a própria existência. Assim sendo, Deus não é *um ser* ou *uma essência*. Ele é supraessencial, de uma ordem totalmente distinta de todo ser criado.[141] Ele não pode ser definido, porque é supremamente apofático, autoexistente.[142] Deus revelou de si apenas o que diz respeito à maneira de se colocar em relação ao mundo.[143]

De que forma a encarnação corresponde a esse paradigma? Apesar da exposição mais cautelosa e equilibrada, será que essa bifurcação oriental no conhecimento de Deus não implica em uma compreensão nestoriana de Cristo? Se Deus em sua essência não é cognoscível, e tudo o que é possível aos seres humanos é um conhecimento daquelas coisas que estão "à sua volta", suas energias e seus atributos não criados,[144] como pode a humanidade de Cristo ter união pessoal real com a segunda pessoa da Trindade? Parece-me que a conclusão inescapável é a de que não pode haver nenhuma *união* hipostática em Cristo nesse pensamento. As duas naturezas estavam — e ainda estão — irremediavelmente distantes.

Além disso, há também uma segunda questão que acompanha a primeira. T. F. Torrance afirmou que Calvino superou o dilema do final da Idade Média relacionado ao conhecimento de Deus abstrato e intuitivo com sua teologia da Palavra e do Espírito. Para entender o que diz Torrance, é

preciso lembrar que a igreja católica romana, ao identificar o conhecimento de Deus com visão, restringiu o conhecimento de Deus nesta vida à concordância com o ensinamento da igreja, pois aqui e agora não podemos ver Deus. De outro lado, Calvino identificou o conhecimento de Deus mais com o ato de ouvir do que com o de ver. É verdade que não podemos ver Deus, mas podemos ouvi-lo. Ele fala conosco em sua Palavra pregada e lida. O Espírito Santo acompanha a Palavra e de maneira graciosa nos concede o conhecimento intuitivo direto de Deus à medida que o ouvimos em fé. O Oriente jamais tratou desse ensino fundamental de Calvino.[145]

Staniloae, a exemplo de outros na tradição palamita, fica sem o conhecimento verdadeiro de Deus. Não podemos conhecer as pessoas da Trindade, pois são apofáticas. Em alguma medida, podemos experimentar as manifestações dinâmicas de Deus, que estão "em torno do seu ser" e não são idênticas a ele. Contudo, ao mesmo tempo, Deus "revela-se completamente a nós" e nos leva a experimentá-lo a cada operação.[146] Essa dialética reduz Deus a um nada incognoscível *in se* e, ao mesmo tempo, eleva-nos a uma posição por meio da qual podemos conhecer inteiramente suas manifestações.

Amor e pericorese intratrinitários

No cristianismo oriental, o sentido de salvação é determinado pelo amor intratrinitário de Deus.[147] Cada indivíduo conhece a si mesmo e se realiza perfeita e eternamente devido à "interioridade recíproca e dinâmica das pessoas" ou *perichorēsis*. Não devemos entender isso como uma interioridade física, mas apenas da seguinte forma: "Cada pessoa se acha intencionalmente aberta às outras e se dirige a elas em um amor que é total e infinito, e nenhuma delas retém o que quer que seja para si, entregando-se completamente às demais. Trata-se de uma *perichorēsis* espiritual infinita de amor consciente".[148]

> Somente essa unidade e esse conhecimento trinitários completos explicam a alegria que Deus tem em conhecer e amar outras pessoas também e, por sua vez, a alegria que essas outras pessoas têm em conhecer a Deus e umas às outras em união sem confusão [...] Se não houvesse amor trinitário, não haveria também conhecimento de Deus ou qualquer possibilidade de conhecimento e de amor entre Deus e as pessoas criadas. O empenho em conhecer vem do amor interpessoal, que provém da Santa Trindade.[149]

Staniloae argumenta que o amor divino se manifesta no movimento divino em direção às suas criaturas, à união com elas. Isso é decorrência do fato de que há em Deus "uma comunidade de pessoas entre as quais o amor se manifesta".[150] Com base nisso,

> o amor pleno que vai em direção às criaturas foi transmitido por Deus pela encarnação do seu Filho, que assumiu a natureza humana. Contudo, simultaneamente, o Filho preencheu a natureza humana com seu amor divino pelo Pai. Por meio do amor, o Espírito Santo nos une a Deus e uns com os outros e se torna o portador do amor de Deus para nós e de nós para Deus e de uns para os outros, assim como o Filho encarnado de Deus também é portador. O Espírito nos move a partir de dentro por meio do seu amor que ele recebe do Pai, trazendo-nos o amor do Pai, enquanto, ao mesmo tempo, implanta também em nós seu próprio amor pelo Pai e por todos os homens.[151]

O amor intratrinitário chama a atenção para as pessoas divinas. "O amor sempre pressupõe dois 'eus' que amam um ao outro" em uma relação recíproca. Sem o amor perfeito das pessoas da Trindade não pode haver relação alguma de amor entre os seres humanos. Esse amor trinitário não produz as pessoas divinas, conforme afirma a teologia católica, porque ao tornar o amor anterior às pessoas, os católicos o tornam — bem como a Trindade — impessoal. Em vez disso, de acordo com o Oriente, o amor divino pressupõe as pessoas divinas e, portanto, é inteiramente pessoal.[152]

Esse amor intratrinitário é o fundamento da nossa salvação e divinização, "a extensão para as criaturas conscientes das relações obtidas entre as pessoas divinas". Por intermédio de sua encarnação, o Filho nos introduz à comunhão filial com o Pai, e mediante por meio do Espírito oramos ao Pai ou falamos com ele como filhos. Na oração, o Espírito nos aproxima de sua própria oração, criando entre nós e o Pai, pela graça, a

mesma relação que ele tem com o Pai e com o Filho pela natureza. O Filho encarnado como homem expressou seu amor filial do Pai como amor obediente, o Pai afirmava seu amor para conosco como Pai. De sua parte, o Espírito Santo divinizou a humanidade do Filho, tornando-a própria para participar no amor que o Filho tem pelo Pai. Assim, somos levados pelo Espírito Santo à relação que o Filho tem com o Pai. Somos levados à "comunhão com as pessoas da Santa Trindade".[153]

Staniloae confere uma ênfase poderosa e brilhante às três pessoas e à sua comunhão pericorética de amor. Ele evita igualmente os excessos nos quais Moltmann cai. Staniloae escreve sobre as três pessoas como três sujeitos, porque cada um ama o outro, mas toma também o cuidado de salvaguardar a unidade divina. Não há ser divino por trás dos três, porque o ser só pode existir em uma *hypostasis*, então Deus não pode existir à parte das três pessoas. Deus é "uma comunidade de sujeitos plenamente transparentes".[154] A essência divina é sujeito ou sujeito tríplice,[155] em uma única e mesma unidade e relação, relação que se dá no próprio âmago da unidade.[156] Desse modo, como três sujeitos, os três "penetram um no outro" e são "perfeitamente internos uns em relação aos outros" em comunhão plena e perfeita. Assim, podemos falar de um único Deus e de três *eus*. Staniloae é cuidadoso em salvaguardar a unidade da Trindade. Isso significa que na geração do Filho e na processão do Espírito, Filho e Espírito participam alegremente "com o outro — embora de posição própria — na vivência daquele ato por meio do qual o outro procede do Pai".[157] Staniloae argumenta incisivamente que cada *eu* jamais se afirma em detrimento do outro *eu*, mas só se importa com o outro ou se vê apenas no outro. "Nesse autoesquecimento de cada pessoa em benefício da outra, o amor perfeito se manifesta e somente isso torna possível aquela unidade que se opõe ao individualismo".[158] Citando Basílio, ele afirma que Deus transcende os números um e três em nossa experiência, pois "os três sujeitos são tão interiores em sua unidade como Ser que não conhece dispersão alguma e

não podem, de modo algum, ser separados para que sejam contados como três entidades com certa descontinuidade entre si".[159]

Resumo

Duncan Reid investiga em muito mais detalhes do que podemos fazer aqui as diferentes linhas entre as doutrinas da Trindade no Oriente e no Ocidente. O Ocidente é marcado pelo que ele chama de "princípio de identidade", segundo o qual a Trindade é aquela revelada na economia da salvação. Enfatizamos essa ideia o tempo todo como princípio fundamental. O Ocidente aponta para a fidelidade e a confiabilidade de Deus. Reid acrescenta que o Oriente, por sua vez, com sua doutrina das energias, "postula uma doutrina *supraessencial* da Trindade, isto é, uma doutrina em que as hipóstases trinitárias são fundamentalmente independentes das funções ou dos temas econômicos".[160] Logo, não há garantia de que Deus não seja outro que ele se revelou ser.

A doutrina oriental da Trindade requer diferentes níveis trinitários, solapa nosso conhecimento de Deus e, ao fazê-lo, questiona implicitamente a fidelidade e a confiabilidade de Deus. Em grande parte por causa do seu isolamento em relação aos desdobramentos no Ocidente, não houve período medieval, Renascimento, Reforma ou Iluminismo com que tivesse de lidar, então nunca houve ocasião em que tivesse de enfrentar a revolução epistemológica vital produzida por Calvino, à qual Barth, a seu modo, defendia: um conhecimento auditivo intuitivo direto de Deus. Além disso, sua visão de salvação centrada na encarnação, na ressurreição e na divinização deixou pouco espaço para a expiação e a justificação. A distinção que faz entre essência e energias, convém repetir, é uma grave deficiência. Conforme observa Reid, para os ortodoxos trata-se de uma distinção *real*, e não meramente racional. Uma distinção real desse tipo, porém, dificilmente conseguirá evitar o questionamento da simplicidade de

Deus.[161] Ela cria uma situação em que é necessário pressupor uma variedade de níveis em Deus, visto que as ações divinas estão separadas do seu ser.

Em contrapartida, as críticas que o Oriente faz ao Ocidente merecem atenção. Desde Agostinho, o Ocidente tem problemas com o Espírito Santo. Ao afirmar que o Espírito é o elo de amor e de união entre o Pai e o Filho, verificou-se a tendência de reduzir o Espírito a menos do que uma pessoa. Por trás disso há o problema de se começar a reflexão com a premissa da unidade da essência divina. Porquanto as pessoas de algum modo aparecem depois, a essência é inerentemente impessoal. O Oriente, por seu turno, começa com as pessoas, "reservando o conceito de essência para indicar a transcendência divina".[162] Ao focalizar as pessoas, o Oriente elabora com grande vigor as relações pessoais vivas da Trindade, que os teólogos ocidentais consideram extremamente complexas. De acordo com essas linhas, pode-se formular um desafio positivo e eficaz ao islamismo.[163] Entretanto, muitos conceitos equivocados precisam de esclarecimento. Um exemplo disso é a alegação de Staniloae de que, "enquanto o cristianismo ocidental postula uma interrupção muito mais cética do caminho da humanidade em direção ao progresso, as igrejas ortodoxas sempre deram respaldo às aspirações de progresso das pessoas" em virtude de suas doutrinas da Trindade, da ressurreição e da divinização.[164] Diferentes perspectivas da Trindade parecem ocultar outras divergências, entre elas questões como o significado de "aspirações das pessoas ao progresso". Contudo, não devemos nos esquecer das ressalvas apontadas no início do capítulo 11.

Termos essenciais

apofático

atributos de Deus
catafático
consubstancialidade
divinização
energias
essência
filioque
hypostasis
kenōsis/quenoticismo
natureza
ousia
panenteísmo
panteísmo
perichorēsis
processões
relações
substância
Trindade imanente

Para reflexão

De que maneiras as teologias trinitárias dos teólogos orientais diferem daquelas sustentadas pelos teólogos ocidentais?

Sugestão de leitura

Rowan Williams, “Eastern Orthodox Theology”, in: David F. Ford, org. *The modern theologians*, 3. ed. (Oxford: Blackwell, 2005), p. 572-88.

[1] Diz Rowan Williams: “Durante boa parte do século 20, a história da teologia ortodoxa é a história da teologia russa, tanto na Rússia antes de 1917 quanto na emigração posterior (especialmente em Paris)”. Rowan Williams, “Eastern orthodox theology”, in: *The modern theologians*, organização de David F. Ford, 3. ed. (Oxford: Blackwell, 2005), p. 572.

[2] Para uma análise detalhada do desenvolvimento desse movimento, veja Michael Aksionov Meerson, *The Trinity of love in modern Russian theology: the love paradigm and the retrieval of Western medieval love mysticism in modern Russian trinitarian thought* (*from Solovyov to Bulgakov*) (Quincy: Franciscan, 1998).

[3] Ibidem, xiii-xiv.

[4] As ideias de humanidade divina e de Sophia de Soloviev podem ser encontradas em Vladimir Soloviev, *La Sophia et les autres écrits français*, edição de François Rouleau (Lausanne: L’Age d’homme, 1978); Vladimir Solovyov, *Lectures on divine humanity*, edição de Boris Jakim (Hudson: Lindisfarne, 1995); Vladimir Sergeyevich Solovyov, *Vladimir Solovyev’s lectures on Godmanhood*, com introdução de Peter P. Zouboff (New York: International University Press, 1944); Vladimir Sergeyevich Solovyov, *A Solovyov anthology*, edição de S. L. Frank, tradução para o inglês de Natalie Duddington (Westport: Greenwood, 1974). Veja também Vladimir Sergeyevich Solovyov, *Godmanhood as the main idea of the philosophy of Vladimir Solovyev*, edição de Peter P. Zouboff (Poughkeepsie: Harmon Printing House, 1944). Quando me refiro à palavra grega *sophia* (“sabedoria”), preservo a inicial minúscula assim como em outras referências transliteradas. Nas citações, preservo a preferência da fonte. Quando a palavra é usada como termo técnico, como na teologia russa, e é personalizada, coloco em maiúscula o S. Às vezes, a decisão tomada é uma questão de escolha. O mesmo vale para a palavra *sabedoria*.

[5] Meerson, *Trinity of love*, p. 21-6.

[6] Solovyov, *Divine humanity*, p. 73-7,89-92; Solovyov, *Philosophy of Solovyev*, p. 141-55.

[7] Sergiĭ N. Bulgakov, *The wisdom of God: a brief summary of Sophiology* (London: Williams and Norgate, 1937), p. 23-4.

[8] Meerson, *Trinity of love*, p. 26-47.

[9] Bulgakov, *Wisdom of God*, p. 24-5.

[10] Meerson, *Trinity of love*, p. 161-3.

[11] Ludwig Feuerbach, *The essence of Christianity*, tradução para o inglês de George Eliot (New York: Harper Torchbooks, 1957), p. 14 [publicado em português por Vozes sob o título *A essência do cristianismo*], citado por Meerson, *Trinity of love*, p. 164.

[12] Bulgakov, *Wisdom of God*, p. 13.

[13] Meerson, *Trinity of love*, p. 165-9.

[14] Ibidem, p. 174.

[15] Ibidem, p. 175; Sergiĭ Bulgakov, *A Bulgakov anthology* (Philadelphia: Westminster, 1976), p. 143.

[16] Meerson, *Trinity of love*, p. 177.

[17] Boris Bobrinskoy, *The mystery of the Trinity: trinitarian experience and vision in the biblical and Patristic tradition*, tradução para o inglês de Anthony P. Gythiel (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1999), p. 36n17.

[18] Bulgakov, *Wisdom of God*, p. 83-4.

[19] Ibidem, p. 44.

[20] Ibidem, p. 44-5.

[21] Ibidem, p. 46.

[22] Ibidem, p. 47-9.
[23] Ibidem, p. 50.
[24] Ibidem, p. 50-2.
[25] Ibidem, p. 52.
[26] Ibidem, p. 53.
[27] Ibidem.
[28] Ibidem, p. 54-5.
[29] Ibidem, p. 55.
[30] Ibidem, p. 56-7.
[31] Ibidem, p. 57-8.
[32] Ibidem, p. 58.
[33] Ibidem, p. 59-60.
[34] Ibidem, p. 92-3.
[35] Ibidem, p. 87-89.
[36] Ibidem, p. 63.
[37] Ibidem, p. 64-8.
[38] Ibidem, p. 80.
[39] Ibidem, p. 81.
[40] Ibidem, p. 82.
[41] Ibidem, p. 83.
[42] Lossky, *Mystical theology*, p. 62, em que ele cita o Agnus Dei de Bulgakov em tradução francesa, *Du Verbe incarné* (Paris: Aubier, 1943), p. 13-20.
[43] Ibidem, p. 62-3.
[44] Ibidem, p. 76-7.
[45] Bulgakov, *Wisdom of God*, p. 96.
[46] Ibidem, p. 97-8.
[47] Ibidem, p. 98-9.
[48] Ibidem, p. 100-2.
[49] Ibidem, p. 104.
[50] Ibidem, p. 105.
[51] Ibidem, p. 109.
[52] Ibidem, p. 110.
[53] Ibidem, p. 112-3.
[54] Ibidem, p. 117-8.
[55] Ibidem, p. 119-21.
[56] Ibidem, p. 125.
[57] Ibidem, p. 126.
[58] Ibidem, p. 129.
[59] Ibidem, p. 129-0.
[60] Ibidem, p. 130-1.
[61] Ibidem, p. 132-3.
[62] Ibidem, p. 134.
[63] Ibidem, p. 141.
[64] Ibidem, p. 149.
[65] Ibidem.
[66] Ibidem, p. 157-9.

[67] Ibidem, p. 162-3.
[68] Ibidem, p. 166.
[69] Ibidem, p. 167.
[70] Ibidem, p. 168.
[71] Meerson, *Trinity of love*, p. 177-8.
[72] Ibidem, p. 178-80.
[73] Ibidem, p. 181-2.
[74] Bulgakov, *Anthology*, p. 139,185.
[75] Ibidem, p. 139-40; Sergiĭ N. Bulgakov, *Le Paraclet*, tradução para o francês de Constantin Andronikof (Paris: Aubier, 1946), p. 87.
[76] Bulgakov, *Le Paraclet*, p. 124-5.
[77] Meerson, *Trinity of love*, p. 183. Veja também ibidem, p. 143.
[78] Ibidem, p. 184.
[79] Bulgakov, *Le Paraclet*, p. 87,93-4,124-5; Bobrinskoy, *Mystery*, p. 291-3.
[80] Bobrinskoy, *Mystery*, p.36.
[81] Lossky, *Mystical theology*, p. 112; Bulgakov, *Wisdom of God*, p. 199-220.
[82] Ralph Del Colle, *Christ and the Spirit: Spirit-Christology in trinitarian perspective* (New York: Oxford University Press, 1994), p. 23.
[83] Vladimir Lossky, *In the image and likeness of God* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), p. 89.
[84] Lossky, *Mystical theology*, p. 25.
[85] Alar Laats, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western theologies: a study with special reference to K. Barth and V. Lossky* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999), p. 83-4.
[86] Lossky, *Mystical theology*, p. 7-22.
[87] Ibidem, p. 88; Lossky, *Image and likeness*, p. 80.
[88] Lossky, *Mystical theology*, p. 70.
[89] Por exemplo, Máximo, o Confessor, Dionísio, João Damasceno e Gregório de Nazianzo.
[90] Lossky, *Mystical theology*, p. 73.
[91] Ibidem, p. 80.
[92] Ibidem, p. 85-6.
[93] Ibidem, p. 86.
[94] Lossky, *Image and likeness*, p. 54-5.
[95] Ibidem, p. 55-6.
[96] Lossky, *Mystical theology*, p. 86.
[97] Ibidem, p. 87.
[98] Ibidem, p. 145-6.
[99] Lossky, *Image and likeness*, p. 110.
[100] Ibidem, p. 98-110. Essa ênfase na encarnação do Filho e na obra do espírito é comum aos ortodoxos. Embora outros como John Zizioulas enfatizem mais do que Lossky duas dimensões da obra única de Deus. John D. Zizioulas, *Being as communion: studies in personhood and the church* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), p. 123-42.
[101] Lossky, *Mystical theology*, p. 144-6.
[102] Ibidem, p. 154-5.
[103] Ibidem, p. 172-3; Lossky, *Image and likeness*, p. 97-110.
[104] Lossky, *Image and likeness*, p. 108; Lossky, *Mystical theology*, p. 166-8.
[105] Lossky, *Mystical theology*, p. 166.

[106] Ibidem, p. 166-8.
[107] Ibidem, p. 243-4.
[108] Ibidem, p. 85.
[109] Ibidem, p. 160.
[110] Laats, *Doctrines of the Trinity*, p. 115-9.
[111] Lossky, *Image and likeness*, 93ss.
[112] Vladimir Lossky, *The vision of God* (London: Faith, 1963), p. 66.
[113] Lossky, *Image and likeness*, p. 106.
[114] Lossky, *Mystical theology*, p. 144.
[115] Lossky, *Image and likeness*, p. 111-4.
[116] Ibidem, p. 107-13.
[117] Lossky, *Mystical theology*, p. 61.
[118] Lossky, *Image and likeness*, p. 192.
[119] Lossky, *Mystical theology*, 58ss.,81ss.
[120] Lossky, *Image and likeness*, p. 91-4.
[121] Lossky, *Mystical theology*, p. 58.
[122] Ibidem, p. 56-57; Lossky, *Image and likeness*, 77ss.
[123] Lossky, *Image and likeness*, p. 84-5.
[124] Ibidem, p. 86.
[125] Veja, *inter alia*, Thomas F. Torrance, *The hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: Scottish Academic, 1988), 86s.; Thomas F. Torrance, *Theology in reconstruction* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 76-98; Thomas F. Torrance, "Intuitive and Abstractive Knowledge: from Duns Scotus to John Calvin", in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti: acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 Celebrati* (Romae: Curae Commissionis Scotisticae, 1968), 4:291-305.
[126] Illtyd Trethowan, "Lossky on mystical theology", *Downside Review* 92, 309 (1974): 243, citado por Laats, *Doctrines of the Trinity*, p. 75-6.
[127] Lossky, *Mystical theology*, p. 76-7.
[128] Laats, *Doctrines of the Trinity*, p. 91.
[129] Ibidem, p. 121-2.
[130] Veja os comentários de Catherine LaCugna e Polycarp Sherwood, registrado por Laats, *Doctrines of the Trinity*, p. 124.
[131] Citado por Laats, *Doctrines of the Trinity*, p. 76.
[132] Dorothea Wendebourg, "From the Cappadocian fathers to Gregory Palamas: the defeat of Trinitarian Theology", *StPatr* 17, 1 (1982): 196.
[133] Bispo Kallistos de Diokleia, prefácio a *The experience of God: Orthodox dogmatic theology*, organização de Dumitru Staniloae e tradução para o inglês de Ioan Ioniță (Brookline: Holy Cross Orthodox, 1994), vol. 1: *Revelation and knowledge of the triune God*, p.xiii.
[134] Laats, *Doctrines of the Trinity*, p. 87n67.
[135] Staniloae, *Experience of God*, 1:95-100.
[136] Ibidem, 1:101.
[137] Ibidem, 1:103.
[138] Ibidem, 1:108-9.
[139] Ibidem, 1:112.
[140] Ibidem, 1:117.
[141] Ibidem, 1:129-31.
[142] Ibidem, 1:134-8.

[143] Ibidem, 1:211
[144] Ibidem, 1:126.
[145] Torrance, “Intuitive and abstractive knowledge”, p. 291-305; Torrance, *Theology in reconstruction*, p. 76-98; Torrance, *Hermeneutics of John Calvin*, p. 86ss.
[146] Staniloae, *Experience of God*, 1:127-8.
[147] Ibidem, 1:192.
[148] Ibidem, 1:203.
[149] Ibidem, 1:204.
[150] Ibidem, 1:240
[151] Ibidem, 1:243.
[152] Ibidem, 1:245-7.
[153] Ibidem, 1:248-9.
[154] Ibidem, 1:256.
[155] Ibidem, 1:260.
[156] Ibidem, 1:258.
[157] Ibidem, 1:260-2.
[158] Ibidem, 1:264.
[159] Ibidem, 1:265-6.
[160] Duncan Reid, *Energies of the Spirit* (Atlanta: Scholars, 1997), p. 67.
[161] Ibidem, 88s.
[162] John Meyendorff, *St. Gregory Palamas and orthodox spirituality* (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1974), p. 126.
[163] Para um aprofundamento maior nesses temas, veja, p. ex., Reid, *Energies of the Spirit*.
[164] Staniloae, *Experience of God*, 1:191.

16

THOMAS F. TORRANCE (1913-2007)

Thomas F. Torrance é possivelmente o mais importante teólogo do mundo anglófono dos últimos cinquenta anos ou mais. Depois de pastorear uma paróquia e de uma breve carreira de professor de história da igreja no New College, na Universidade de Edimburgo, tornou-se professor de dogmática cristã nessa mesma universidade em 1952, permanecendo no cargo até se aposentar em 1979. Depois disso, produziu uma grande quantidade de publicações. Suas principais áreas de interesse foram a relação entre teologia e ciência natural (particularmente, a física), envolvimento ecumênico com as igrejas ortodoxas e a Trindade. Criado em um lar missionário no interior da China continental, ele se via como um evangelista teológico para o restante da cultura ocidental.[1]

Inicialmente, os escritos de Torrance sobre a Trindade consistiam em artigos espalhados em vários livros que refletiam seus interesses mais amplos por todo o campo da dogmática e da teologia histórica. Mais tarde, alguns desses artigos foram reunidos e publicados novamente na obra *Trinitarian perspectives* (1994).[2] Antes disso, seu *Trinitarian faith* (1988) expôs a teologia trinitária da igreja conforme a solução encontrada por ela para a crise do século 4. Além disso, Torrance projetou uma dogmática em vários volumes, mas só conseguiu lançar um. Contudo, esse volume, *A doutrina cristã de Deus: um ser, três pessoas* (1996), talvez seja sua obra

mais importante.[3] Elmer M. Colyer é autor de uma excelente introdução à teologia de Torrance e também editou um simpósio em que os principais teólogos contemporâneos interagem com ele na questão da doutrina da Trindade.[4]

Principais influências de Torrance

Entre os anos de 1937 e 1938, Torrance foi para Basileia para cursar o doutorado com Karl Barth. A teologia de Barth teria um impacto profundo sobre ele. No entanto, é um erro grave dizer que Torrance é barthiano, ainda que fosse possível acreditar na existência de tal criatura. Torrance era um pensador influente demais para ser rotulado pela teologia de outro homem. De fato, sua contribuição para o volume editado por Donald McKim, *How Karl Barth changed my mind* [Como Karl Barth mudou meu pensamento] deveria se chamar "Como mudei o pensamento de Karl Barth".[5] Além de Barth, seu professor em Edimburgo, H. R. Mackintosh, teve impacto significativo sobre Torrance. Todavia, o incentivo resultante da influência desses dois homens levaria Torrance de volta às fontes da teologia clássica da Reforma, em especial Calvino, e aos pais da igreja. Sua tese de doutorado em Basileia foi publicada com o título *A doutrina da graça nos pais apostólicos* (1946).[6] Depois disso, Torrance se estabeleceu como principal autoridade em Calvino e desenvolveu um conhecimento enciclopédico sobre patrística. Em especial, ele trabalhou de modo extensivo na obra dos alexandrinos Atanásio e Cirilo, bem como na de Gregório de Nazianzo.

Ao mesmo tempo, Torrance não é mero antiquário. Seu professor de filosofia em Edimburgo, A. E. Taylor, usava bastante a ciência contemporânea em seu trabalho, e Torrance seguiria seus passos. O húngaro Michael Polanyi, químico e posteriormente filósofo da ciência, criou uma teoria do conhecimento que tinha relação com o pensamento de Torrance.

Para o último, era possível aplicá-la ao campo teológico e às ciências naturais. Aqui unem-se duas vertentes independentes, pois Torrance já havia formulado sua abordagem epistemológica quando conheceu Polanyi.[7] Em conformidade com Polanyi, Torrance admite que para conhecer de maneira científica (*scientia* = "conhecimento"), o conhecedor deve se submeter ao objeto do conhecimento e permitir que ele se revele. Isso envolve uma atitude do conhecedor que é semelhante à fé e à obediência, por meio da qual todos os preconceitos devem estar sujeitos ao escrutínio radical da pessoa ou da coisa conhecida.[8] Torrance aponta para a prática de James Clerk Maxwell como exemplo dessa abordagem e argumenta que ela é reforçada pelas teorias e prática de Albert Einstein. Na teologia, não é difícil ver como essa hermenêutica básica é compatível com a forte ênfase na revelação e na centralidade de Deus ensinada por Barth — e, podemos acrescentar, em boa medida também por Calvino.

O interesse de Torrance pelo presente e pelo futuro estava associado à sua obra no passado. Seu interesse nos pais gregos o levou ao diálogo, em nome da Aliança Mundial das Igrejas Reformadas, com a igreja ortodoxa grega. Depois de muitos anos de debates e acordos parciais, chegou-se a um marco extremamente significativo em 1991 com a assinatura da "Declaração de Concordância sobre a Santa Trindade", publicada em 1993. Sua importância é realçada pelo fato de que a igreja grega havia convidado catorze outras comunhões ortodoxas para participar. Sua fragilidade (veja o capítulo 10) é que não havia nenhum representante comprometido com o modelo agostiniano. Trata-se de um acordo entre aqueles predispostos a concordar. Isso fica aquém de um grande avanço ecumênico. Dizer, como o faz Gary Deddo, que, "em princípio, o cisma de mil anos relacionado à cláusula *filioque* fora resolvido", é um pouco prematuro, uma vez que o cisma ocorreu entre os ortodoxos e *Roma*, e não com a Aliança das Igrejas Reformadas![9]

As principais estruturas do trinitarismo de Torrance

Na teologia de Torrance, a Trindade "é tanto o *território por excelência* da nossa salvação e conhecimento de Deus quanto a *gramática básica* da teologia cristã".[10] Essa ideia nos remete diretamente à ligação integral entre teologia e adoração. Torrance é cuidadoso em estabelecer os conceitos teológicos mais desenvolvidos e refinados sobre a Trindade na experiência básica cristã do evangelho. Contudo, isso não significa que ele derive esses conceitos ou sua teologia de nossa experiência. Na verdade, o que ocorre é o oposto disso. O que se observa é que há uma ligação indestrutível de teologia e fé cristã com a adoração, ambas fundamentadas na ação soberana de Deus na revelação e na salvação.

Isso fica claro quando Torrance afirma que *Deus só pode ser conhecido por meio de Deus*. Não é possível conhecer a Deus à parte de seus atos salvadores.[11] A exemplo do que diz Barth, não há caminho até Deus pela teologia natural, porque tudo depende da revelação. Aqui Torrance destrói a predileção contemporânea, que segue o pensamento de Rahner, ao fundamentar o conhecimento de Deus, incluindo sua triunidade, na experiência humana. Vimos como esse procedimento leva ao panteísmo ou ao panenteísmo. Para Torrance, essa abordagem é impossível, porque "não há outro Deus senão o Deus autorrevelado, e nenhuma revelação própria de Deus à parte do cumprimento de seu propósito eterno em seus atos de salvação e reconciliação na vida, morte e ressurreição de Jesus, proclamados a nós no evangelho".[12] Essa revelação ocorre por meio de Jesus Cristo e do Espírito, de modo que na Santa Trindade temos de lidar com o próprio Deus. Ele é intrinsecamente trino e não pode ser verdadeiramente concebido de outra maneira.[13] Jesus Cristo é a "ponte essencial entre Deus e o homem, o único ponto no tempo e no espaço no qual nós, seres humanos, podemos partilhar do conhecimento de Deus sobre si mesmo e verdadeiramente conhecê-lo e crer nele de acordo com sua própria interpretação".[14] Assim, a revelação não é "a revelação de algo a

respeito de Deus; antes, é Deus se revelando a partir de si mesmo de tal modo que aquele que se revela e aquele que é revelado são um e o mesmo ser".[15] Torrance também destrói a abordagem ocidental desde Tomás ao introduzir imediatamente a Trindade. Deus é um ser, três pessoas. As três pessoas são um Deus e Deus é as três pessoas. Portanto, "admitir outra forma de pensar sobre Deus que não seja a forma trinitária é, de fato, não apenas relativizar e questionar a verdade da Trindade, mas também contradizer a Trindade e pôr de lado o evangelho".[16]

Torrance explica de forma mais aprofundada a conexão integral entre teologia e adoração ao analisar a maneira por que somos atraídos para o conhecimento de Deus. Aqui, as conexões com Polanyi são evidentes. *Temos de habitar todo o NT e todas as suas partes* de modo a permitir que a mensagem seja interiorizada nas profundezas da nossa mente.[17] Uma das metáforas a que Polanyi recorria era a da habitação. Ela tem origem no conceito joanino de habitação, e tanto Polanyi quanto Torrance se baseiam nessa ideia. Ao fazê-lo, diz Torrance, deparamos com a ênfase extraordinária da divindade de Cristo no NT, com a relação ininterrupta entre o Filho e o Pai,[18] imposta aos seguidores de Jesus por sua ressurreição.[19] "Quando habitamos toda a estrutura coerente da revelação divina comunicada nas Escrituras do NT, quando a absorvemos e encontramos os fundamentos do nosso pensamento e da nossa vida se modificando sob o impacto criador e salvador de Cristo, cremos nele como Senhor e Deus". Na crucificação e na ressurreição, somos levados a distinguir entre Cristo, o Filho de Deus, e Deus, o Pai, e a pensar na distinção, bem como na unidade, entre o Pai e o Filho, entre Deus e Deus. Além disso, à luz de Pentecostes, quando o Espírito Santo prometido pelo Pai foi derramado sobre a igreja, há espaço para o discernimento de Deus como ser intrinsecamente trino.[20]

A doutrina da Trindade, porém, se desenvolveu no decurso da história da igreja. De que maneira os credos correspondem ao quadro? Aqui,

Torrance argumenta que há uma base bíblica clara, pois de acordo com São Paulo, o acesso ao conhecimento de Deus tal como ele é em si mesmo nos foi concedido por meio da reconciliação com Deus mediante a cruz de Cristo.[21] A ligação entre teologia e adoração mostra novamente sua importância, uma vez que a adoração e a doutrina da Trindade são indissociáveis.[22] As declarações teológicas apontam para a realidade transcendente de Deus, então não podem ser abstraídas de um contexto de adoração e reverência. Por exemplo, a *homoousios* expressa a verdade de que "a revelação de Deus de si mesmo como Pai, Filho e Espírito Santo na economia encarnada da salvação estava fundamentada em Deus e derivava dele tal como ele é em seu Ser e sua Natureza próprios e eternos".[23] O termo *homoousios* é a solução teológica de que a igreja necessita para decodificar a doutrina da Trindade implícita no NT e apresentá-la em sua formulação explícita. No mistério da autorrevelação divina, há um elemento expresso e outro não expresso. O último governa o primeiro. "Sabemos a seu respeito mais do que jamais seremos capazes de dizer".[24] Essa concepção corresponde à dimensão tácita do conhecimento de Polanyi.

Níveis de conhecimento

Segundo a avaliação de Torrance, existem três níveis de conhecimento. Ele os descreve como "uma estrutura estratificada que abrange vários níveis coordenados", "diferentes níveis de verdade em sua mútua coordenação de níveis cruzados". No nível mais básico, o primeiro deles, o entendimento e a experiência evangélicos estão abertos a um nível superior da revelação e dos atos salvadores de Cristo em sua economia encarnada e depende deles para ser o que é. Esse nível mais elevado está aberto ao nível transcendente das relações trinitárias no próprio Deus e depende dele para ser o que é.[25] Essa estrutura de três níveis corresponde aos três níveis de pensamento no conhecimento científico conforme exposto por Einstein e Polanyi: um nível

básico de experiência cotidiana ordinária; um segundo nível de teoria científica, em que há uma busca por unidade lógica de fatores empíricos e conceituais; e um nível terciário de uma unidade lógica mais refinada e mais elevada com um mínimo de conceitos e de relações refinadas. Esse nível mais elevado é marcado por uma "economia e uma simplicidade lógicas" como vistas na teoria da relatividade.[26] Esse sistema hierárquico de verdades está aberto para cima, mas não é redutível para baixo, excluindo todo reducionismo. Como consequência direta, "qualquer sistema racional significativo deve ter áreas indeterminadas nas quais suas formalizações se rompem e preservam sua consistência unicamente por meio do controle da organização a partir de uma estrutura superior de referência".[27] Isso se aplica também a formulações doutrinárias. Estas demandam uma referência de cruzamento de níveis que dê acesso a um nível mais elevado que seja ontologicamente importante e teologicamente consistente. Nenhum sistema dogmático contém sua própria referência de verdade. Isso significa que as declarações teológicas apontam para a transcendência de Deus e com isso acarretam e demandam adoração. Além disso, não podem ser reduzidas às leis da lógica. Aqui estamos face a face com a maior diferença entre a teologia e as ciências naturais. O Deus vivo é a verdade suprema. Somos chamados a responder a ele de um modo completamente diferente do que se observa na ciência natural. Ademais, a estrutura deve ser entendida de cima para baixo, e não o contrário, como na ciência.[28]

O que isso significa em detalhes? Em primeiro lugar, no nível básico da experiência e da adoração religiosas aprendemos mais na igreja do que podemos admitir, com reforço da leitura e do estudo constantes da Bíblia no âmbito da comunidade dos fiéis. Esse é o *sine qua non* de todos os demais níveis, que não podem jamais ser dissociados de sua raiz.[29] Em segundo lugar, somos capacitados no nível ideológico a penetrar no conhecimento teológico para entender mais plenamente a estrutura econômica e ontológica dos atos reveladores e salvadores em Jesus Cristo.[30] Aqui, o

homoousion é a articulação vital, porquanto a solução é a identificação de Jesus Cristo com o ser de Deus.[31] Em terceiro lugar, no nível teológico mais elevado nosso pensamento penetra mais profundamente na autocomunicação de Deus na atividade de salvação e de revelação de Cristo e em seu Espírito. Aqui também o *homoousion* é de importância fundamental, com a percepção de que o que Deus é para nós em Jesus Cristo ele é inerente e eternamente em seu ser. Portanto, nosso conhecimento de Deus no evangelho está fundamentado em quem ele é em si mesmo, no ser de Deus. Contudo, o termo *homoousion* não nos permite reprojetar em Deus o que é humano e o que é finito.[32]

A natureza pessoal de Deus

Ao refletir sobre a Trindade, lidamos com Deus em suas relações pessoais inteligíveis internas. Com o *homoousion* e a união hipostática, o conceito de *perichorēsis* ou inclusão mútua nos ajuda a preservar juntas a identidade do ser divino e a unidade intrínseca das três pessoas divinas. Juntamente com isso, temos o que Torrance chama de conceito *ontorrelacional* das pessoas divinas, o que inclui as relações das pessoas naquilo que são. Na verdade, o desenvolvimento da doutrina da Trindade produziu uma transformação radical do conceito grego do ser, de um sentido impessoal para um pessoal. Ele "revelou a natureza pessoal profunda do ser divino". Não é como se as três pessoas estivessem *no* ser de Deus (como se as pessoas não fossem idênticas ao ser de Deus); antes, as três pessoas *são* o Deus único. Deus é "uma plenitude de Ser Pessoal em si mesmo [...] uma [...] comunhão de Pessoas". O ser único de Deus não é uma espécie de essência abstrata, mas um "eu sou" intensamente pessoal. O ser divino e a comunhão divina devem ser entendidos totalmente em termos um do outro.[33] A união hipostática, o *homoousion*, ser e pessoa, e a *perichorēsis* constituem um conjunto coordenado de conceitos teológicos em três níveis inter-

relacionados, e são a forma como a Trindade, implícita nas Escrituras, manifesta-se em articulação explícita.

A Trindade imanente e a Trindade econômica

Torrance critica o axioma de Rahner e, em sintonia com Barth, preserva a liberdade soberana de Deus. A encarnação não implicou na capitulação da transcendência divina "ou qualquer comprometimento de sua liberdade eterna", porque não era necessário para Deus ser Deus e viver como Deus.[34] Existe, é claro, uma maneira correta e outra errada de interpretar Rahner. Seu axioma tem valor se sua implicação é que a Trindade econômica é um indicador confiável de quem Deus é em si mesmo. Esse é o valor que Torrance vê nela. No entanto, Rahner disse que a identidade entre as Trindades econômica e imanente operava em ambas as direções. A Trindade econômica não apenas se igualava à Trindade imanente, mas esta também se igualava à Trindade econômica. Isso promoveu a crença de que a Trindade econômica é tudo o que há e que falar de Trindade imanente é pura especulação metafísica. A consequência é que a criação e Deus são mutuamente dependentes um do outro. Deus não está livre, e sim preso ao mundo em uma história mútua em andamento. A encarnação não foi uma decisão livre de Deus; ao contrário, ela transbordou do seu ser. Isso leva ao panteísmo ou ao panenteísmo. É a rota seguida por Moltmann, LaCugna, Elizabeth Johnson e Robert Jenson.

A centralidade do *homoousion*[35]

Torrance argumenta o tempo todo que *homoousion* expressa o conteúdo central do testemunho do NT sobre Jesus Cristo. A identidade de Jesus Cristo com Deus atestada pelo termo significa que a fé em Cristo coincide com a fé em Deus.[36] Esse reconhecimento em Niceia foi um evento

absolutamente fundamental, irreversível e inapagável na história da fé cristã, “um passo decisivo na compreensão mais profunda do evangelho, expressando de maneira exata a relação extremamente importante entre o Filho encarnado e Deus Pai”. A formulação de Niceia é semelhante a algumas de grandes eventos na história da ciência “em que a estrutura racional do conhecimento humano do universo criado tem sido profundamente revisado de um modo a que não podemos retroagir”.[37] O resultado foi uma revolução na maneira que pensamos em Deus. Ele não é estranho nem incognoscível. Deus se comunicou conosco. Ele é um ser vivo, dinâmico e pessoal e assim se revelou. Deus nos ama e nos capacitou a conhecê-lo.[38] O *homoousion* “expressou o fato do que Deus é ‘para nós’ e ‘no meio de nós’ na Palavra encarnada e, por intermédio dele, ele é realmente em si mesmo; o fato de ele ser nas relações internas do seu ser transcendente o mesmo Pai, Filho e Espírito Santo que é em sua revelação e em sua atividade salvadora no tempo e no espaço em relação à humanidade”.[39] É “a verdade evangélica suprema pela qual a igreja se mantém de pé ou cai”.[40]

Conforme diz Gunton, “seria difícil exagerar a importância para ele [Torrance], em todos os aspectos do seu trabalho, do princípio do *homoousion*”.[41] Gunton aponta em especial o lugar central do *homoousion* do Espírito Santo para Torrance. Ele torna possível um movimento da ação econômica de Deus em direção ao seu ser eterno, ao mesmo tempo que nos previne de vermos em Deus o tipo de conexões causais do mundo criado. Isso mantém nosso conhecimento de Deus espiritual e preserva a prioridade de um centro em Deus, e não na experiência humana.[42] Aqui, mais uma vez, vemos como Torrance se destaca de grande parte da teologia contemporânea que busca o conhecimento de Deus na experiência humana e rejeita a doutrina da Trindade imanente. Em vez disso, para Torrance o *homoousion* nos obriga a ler de novo na Trindade imanente o que é

apresentado na economia, porque em Cristo e no Espírito o ser interno de Deus é, em alguma medida, revelado.[43]

Perichorēsis

Para Torrance, a *perichorēsis* é uma forma dinâmica de habitação mútua e interpenetração das três pessoas "de um modo ontorrelacional, espiritual e intensamente pessoal", conforme ele explica sobre a Trindade. Ela envolve "um movimento mútuo, bem como uma habitação mútua" em que "suas qualidades diferenciadoras, em vez de separá-las, servem efetivamente à unidade com as demais". É o "eterno movimento do Amor ou da Comunhão de Amor que a Trindade Santa sempre é em si mesma". Isso corresponde ao ensino sobre a mútua coinerência de Epifânio, Cirilo de Alexandria, Atanásio e Gregório de Nazianzo,[44] embora Torrance observe de imediato que foi o Pseudo-Cirilo quem primeiramente aplicou o termo *perichorēsis* às pessoas da Trindade, uma alegação que tem sido refutada.[45]

Torrance diz que a *perichorēsis* traz o equilíbrio para evitar o perigo de vestígios do subordinacionismo origenista. Uma vez que os três contêm mutuamente um ao outro, a Trindade é um todo indivisível. Não há, consequentemente, espaço algum para que o Pai seja uma divindade não derivada, enquanto o Filho e o Espírito recebem a divindade do Pai.[46] Antes, ela declara a plena igualdade das três pessoas como *autotheos* ("Deus de si mesmos", e não Deus por derivação) ao mesmo tempo que afirma as distinções reais. O Pai, o Filho e o Espírito Santo partilham tudo, exceto as características individuais que os diferenciam. A prioridade ou a monarquia do Pai não deve ser entendida como se implicasse em uma prioridade ou superioridade na divindade. A "ordem trinitária interna não deve ser entendida de um modo ontológico diferenciado", porque se aplica à disposição ou à economia misteriosa de que os três dispõem na unidade da divindade, "distinguindo-se pela posição, e não pelo *status*, pela forma e

não pelo ser, pela sequência e não pelo poder, porquanto são plena e perfeitamente iguais".[47] Aqui, *perichorēsis* exclui quaisquer ideias de antes ou depois ou de graus de divindade. Desse modo pericorético, podemos pensar no Pai como Pai, mas não como o divinizador do Filho e do Espírito.[48]

Isso nos leva à proposta singular de Torrance em relação à monarquia divina. Sua posição é um desdobramento direto de seu ensino sobre a *perichorēsis*. Como corolário dessa dinâmica de habitação e comunhão mútuas, a Trindade só pode ser conhecida como um todo em um movimento circular da unidade à Trindade e da Trindade à unidade. Por causa disso, para Torrance a monarquia é aquela da Trindade toda, e não apenas do Pai. Gregório de Nazianzo a ensinou, disse Torrance, e o acordo entre as igrejas ortodoxas e reformadas a adota.[49] Como consequência desse entendimento da monarquia, Torrance argumenta que a processão do Espírito se fundamenta em base mais profunda, do *ser* do Pai que é comum para o Espírito e o Filho, destruindo assim a controvérsia da cláusula *filioque*.[50] Além disso, ele faz também uma crítica feroz ao palamismo, que, devido à distinção rigorosa que faz entre processão e missão do Espírito, "estabelece uma divisão entre a Vida interior de Deus e sua atividade salvadora na história".[51]

Um ser, três pessoas: três pessoas, um ser

Torrance aponta para a concordância entre Atanásio e os capadócios no Concílio de Alexandria (362) sobre o ser único e as três pessoas como fundamental para estabelecer que "um e três" e "três e um" são a contrapartida um do outro. Aqui ele observa o forte contraste com a concepção agostiniano-ocidental da Trindade, que começa com a essência única de Deus e só então se move em direção às três pessoas. Em contraste, não deveria haver a questão de separar a Trindade da unidade ou a unidade

da Trindade.[52] O realismo de Torrance transparece quando ele diz que a realidade tem prioridade sobre nossa linguagem, em contraste com as ideias atuais da pós-modernidade, conforme observa Colyer.[53]

Portanto, na comunhão intensamente pessoal que temos com Deus, não podemos ter comunhão com o Pai, com o Filho ou com o Espírito Santo sem ter comunhão com todos os três, porque são o que são precisamente como um ser indivisível, três pessoas inseparáveis, ou três pessoas inseparáveis e um ser indivisível. Na sua doxologia da igreja, não há divisão na adoração do Pai, Filho e Espírito Santo, porque são homogêneos e indivisíveis em seu ser e natureza e são adorados conjuntamente como um Deus único. Trata-se de três pessoas ativas, mas que não são adoradas como um trio de objetos divinos, e sim, como um ser que é intrínseca e eternamente trino e uno. Assim, quando oramos, não oramos especificamente a uma pessoa, não dividimos nossa adoração entre as pessoas, ou direcionamos nossa devoção separadamente às três pessoas, porque na adoração e na oração a cada pessoa, adoramos e oramos à divindade toda indivisível.[54] Torrance, em seu empenho em evitar a tendência ocidental de uma essência impessoal, discorre a respeito do ser de Deus como “plenitude de ser pessoal”.[55]

O nome *Pai* pode se referir à divindade toda ou, em vez disso, à pessoa do Pai.[56] O Filho procede do ser do Pai, não da pessoa do Pai. Nem sempre é fácil distinguir a diferença, admite Torrance. De fato, o Pai é o princípio da Divindade, mas quando considerado em sua unicidade inseparável com o Filho e o Espírito Santo como um ser único, então a monarquia é idêntica à Santa Trindade.[57] Aqui Torrance introduz uma inovação. Ele quer evitar a ideia de Basílio e de Gregório de Nazianzo de que a pessoa do Pai é o princípio, ou centro unificador, da Trindade. Segundo ele, isso faz com que o Filho e o Espírito Santo derivem sua divindade do Pai. Contudo, aqui ele diverge de Calvino. Sua posição respalda também a crítica de Gunton a uma

tendência modalista, pois não estaria Torrance próximo de obscurecer as distinções irredutíveis entre as pessoas?

Ele afirma categoricamente a unidade irrestrita do Pai e do Filho.[58] Deus nos comunicou seu eu divino em Jesus Cristo, ao viver na encarnação sua vida divina em nossa vida humana.[59] O Filho é sem dúvida alguma Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, Deus pleno de Deus pleno. Em si mesmo, ele é o próprio Deus. Relativamente, no tocante a outros (*ad alium*), ele é distinto do Pai e do Espírito.[60] O Espírito Santo, por sua vez, é sem dúvida alguma Deus pleno de Deus pleno, enquanto relativamente o Espírito é distinto do Pai e do Filho.[61] O Espírito não é conhecido diretamente em sua pessoa, porque está oculto por trás da revelação do Pai e do Filho, os quais ele medeia através de si mesmo. Como Espírito, ele nos confronta com o mistério de Deus. Entretanto, ele não é desconhecido ou incognoscível, porque nos acolhe em comunhão consigo.[62]

Segundo Torrance, as três pessoas constituem relações essenciais. Elas são mais do que "modos de ser", como ensinaram Basílio e Gregório de Nissa.[63] Ao refletir sobre as pessoas da Trindade, convém colocar de lado todas as analogias do mundo visível. É preciso que pensemos o Pai e o Filho como relações sem imagem. As pessoas são o que são não apenas naquilo em que se distinguem umas das outras, mas também em sua relação com as demais. As características diferenciadoras (paternidade, filiação) não apenas as distinguem, mas também as unem. O Pai é uma relação inefável na qual ele se coloca para com o Filho.[64] O Espírito Santo deve ser compreendido de um modo espiritual e completamente destituído de gênero.[65] Podemos afirmar a relação real e íntima entre o Pai e Filho ao lançar mão de "uma medida de reserva apofática em nosso uso e nossa compreensão das palavras 'pai' e 'filho' aplicadas a Deus, porque a verdade que comunicam mesmo na revelação divina está além dos limites dos termos usados para expressá-la. Seu propósito é apresentar Deus na relação interna do seu Ser como Pai e Filho de maneiras que escapam à nossa

imaginação e ao nosso entendimento conceitual".[66] Então, "seria um grave erro [...] interpretar o que se quer dizer com 'Pessoa' na doutrina da Santa Trindade em referência a qualquer ideia geral e subsequente de pessoa, e não em referência a seu sentido original". Deve-se compreendê-la "de um modo bastante específico e próprio de sua Natureza eterna não criada e criativa, mas pode-se também aplicá-la a 'pessoas' humanas criadas à imagem de Deus de um modo relacionado à criatura bem diferente". Assim como talvez não compreendamos a paternidade divina por meio da projeção analógica da paternidade humana, também não compreenderemos Deus como ser pessoal se o compararmos aos seres humanos. As pessoas humanas devem ser entendidas em relação à pessoalidade criativa de Deus, e não o contrário.[67]

A cláusula *filioque* e a divisão Oriente-Ocidente

Vimos o que Torrance tenta expor por trás da divisão Oriente-Ocidente quanto à cláusula *filioque*.[68] Ele o faz ao argumentar, com base em Gregório de Nazianzo, que a monarquia é o *ser* do Pai. Não se trata da pessoa do Pai, mas, sim, que a Trindade toda é monarquia única de Deus. Torrance assim procede por causa de sua ênfase dominante nas ideias de *homoousion* e *perichorēsis*. Todas as três pessoas são, cada uma e todas juntas, plenamente Deus. Elas habitam e interpenetram uma a outra. Portanto, nenhuma delas pode ser anterior nem posterior às demais. Desse modo, o Espírito procede do *ser* do Pai, o mesmo único ser que é o de todas as três pessoas.[69] Comentaremos em breve esse assunto.

Críticas

Colin Gunton, embora aprecie muito as realizações de Torrance, faz algumas críticas específicas à sua abordagem da Trindade. Em especial, ele

aponta o papel central e decisivo do *homoousion*. Isso evita a ideia de subordinacionismo em Torrance. Gunton concorda com esse resultado. Como ponto negativo, porém, Gunton diz que essa ideia menospreza a monarquia do Pai. Há, claramente, algum subordinacionismo econômico nas Escrituras. O Filho obedece ao Pai. Gunton se refere a Barth, que vê isso na Trindade eterna, onde a subordinação econômica, que não é excluída, torna-se uma qualidade imanente do ser. Assim, Barth pode dizer que ser humilde, bem como ser exaltado, implica em ser semelhante a Deus, e há elementos de comando e de obediência dentro do ser divino. Segundo Gunton, a tendência homoousiana do pensamento de Torrance minimiza esses elementos.[70] Vamos investigar essa área no próximo capítulo. Em suma, argumentaremos que, embora seja necessária muita cautela para evitar a projeção para o ser eterno de Deus de elementos que pertencem à humanidade do Cristo encarnado, é adequado considerar se algo a respeito do Filho propiciou que ele se encarnasse. Além do mais, é preciso também indagar, se não fosse esse o caso, de que maneira seria possível evitar uma separação nestoriana entre o Filho e a natureza humana assumida. A questão aqui é que Torrance parece atenuar indevidamente possíveis deformidades.

Gunton critica também Torrance por se voltar para um conceito ocidental de *pessoa* ao adotar o princípio agostiniano da indivisibilidade das obras de Deus. Ao contrário tanto do Oriente quanto do Ocidente, pelo menos à medida que são amplamente compreendidos, o ser de Deus e as pessoas são igualmente dados (igualmente supremos) para Torrance. Ele passa da *perichorēsis* para a *pessoa* argumentando que, em virtude da *perichorēsis*, desenvolveu-se um novo conceito de *pessoa* no qual as relações fazem parte do que as pessoas são.[71] Torrance se volta aqui para o conceito ocidental de *pessoa* e apela para o princípio agostiniano de que as obras de Deus são indivisíveis. Seguindo o argumento de G. L. Prestige, ele diz que *ousia* se refere ao ser de Deus com relação à sua realidade interna,

ao passo que *hypostasis* se refere à sua referência externa. Contudo, Gunton indaga, é possível distinguir entre interior e exterior dessa forma? *Ser* e *pessoa* não se referem a Deus tanto interna quanto externamente? Sem dúvida não há ser de Deus que não seja de três pessoas em uma *perichorēsis*[72] mutuamente constitutiva. Torrance nega de forma veemente essa crítica.[73]

Ainda mais pertinente, para minha maneira de pensar, é o questionamento que Gunton faz sobre "se a imensa ênfase sobre o *homoousion* não implicaria no risco de nivelar as particularidades, de tal modo que o *ser* divino tenderia a ser enfatizado à custa das *pessoas* divinas. Outra forma de dizer a mesma coisa consiste em indagar se os pais orientais não foram interpretados excessivamente pelas lentes ocidentais".[74] Mais uma vez, ele insiste que a visão de Torrance é mais patrística do que bíblica, pois "é notável como há tão pouca exegese [...] da Escritura". Além disso, os textos que Torrance cita respaldam todos eles a sua tese. Gunton indaga se Torrance dá atenção suficiente a passagens como 1Coríntios 15 e a algumas outras encontradas no Quarto Evangelho que apoiam os elementos subordinacionistas da Trindade econômica. Eles parecem contrariar sua tese principal e, assim, merecem grande atenção.[75] Gunton diz isso, apesar de nossa nota anterior no capítulo 9 a respeito da falta de exegese bíblica do próprio Gunton!

Gunton questiona também a declaração de Torrance de que a monarquia pertence a toda a Santa Trindade. Ele indaga se Atanásio respalda efetivamente essa tese, e se ele e os capadócios expressam o ser específico das três pessoas de forma mais clara do que o faz Torrance.[76] Para remover as causas implícitas do modalismo, é preciso que se dê mais atenção às formas concretas nas quais pessoas específicas da Trindade se apresentam à nossa experiência na economia da Criação e da salvação.[77]

Gunton e Torrance analisam a questão de ângulos diferentes — Gunton está em grande medida alinhado com John Zizioulas, ao passo que Torrance

se alinha aos docentes de teologia da Universidade de Atenas, para os quais a perspectiva de Zizioulas não é aceitável.[78] Para Zizioulas,[79] a *pessoa* transcende as limitações humanas, indo além de si mesma em direção ao outro. Logo, ele rejeita todos os conceitos ocidentais de *pessoa*. Em vez disso, o conceito é aberto e só pode ser compreendido em sua relação com outros. Isso se aplica às pessoas divina e humana. Em seu livro de 1985,[80] ele desenvolve essas ideias. *Pessoa* é o que constitui os seres, portanto o ser de Deus é identificado com *pessoa*. Como diz Alan Torrance (sobrinho de T. F. Torrance), o problema de Zizioulas é que ele segue Basílio e Gregório de Nissa ao argumentar que a pessoa do Pai é o princípio unificador em Deus.[81] Com isso, acaba-se projetando uma relação causal em Deus.[82] Zizioulas diz que Deus existe por causa de uma pessoa, e não de uma substância.[83] Isso tende a subordinar o Filho e o Espírito Santo e cria um espectro de unipessoalidade, em vez de impessoalidade. Ele faz do Pai a causa da substância divina, na qual as *hypostases* do Filho e do Espírito Santo são derivadas e contingentes. De fato, o Pai é a causa da comunhão.[84] Alan Torrance diz que isso torna o Pai a realidade primordial, e não a Trindade.[85] Assim sendo, há uma divisão de princípios entre os Torrances, de um lado, e Zizioulas e, de certo modo, Gunton, do outro.

De nossa parte, observamos uma leve indicação de tendência modalista em T. F. Torrance. Ele enfatiza de forma contundente e extraordinária as relações homoousianas e pericoréticas das pessoas. No entanto, há uma ênfase correspondente na distinção irredutível das pessoas? A resposta deve ser: não, não há. Em uma doutrina bem elaborada da Trindade, deveria haver uma ênfase igual no ser único e nas três pessoas e vice-versa. Com Torrance, a ênfase fica de certo modo desequilibrada. Em relação à cláusula *filioque*, por exemplo, ele conclui que o Espírito procede do ser (*ousia*) do Pai. O ser do Pai é idêntico ao ser do Filho, bem como ao ser do próprio Espírito. Desse modo, se o Espírito efetivamente procede da comunhão pericorética dos três, ele procede de si mesmo, bem como do Pai e do Filho.

Como evitar o resultado segundo o qual as distinções pessoais ficam obscurecidas ou mesmo eclipsadas?

A ideia é reforçada quando Torrance, seguindo novamente o princípio da indivisibilidade agostiniana das obras da Trindade *ad extra*, diz que toda a Trindade não dividida está presente e ativa no Filho encarnado.[86] Embora se possa afirmar que essa ideia seja correta e essencial, a questão central é que *somente* o Filho assumiu em união pessoal a natureza humana na encarnação e agora permanece nessa união *para sempre* — pela qual o Pai e o Espírito Santo jamais passaram. Diz Colyer: "Torrance observa que não é possível para nós estabelecer claramente as atividades características das pessoas da Trindade, porque sua coatividade faz com que elas contenham e interpenetrem uma a outra e até mesmo passem uma para a outra".[87] Portanto, Torrance conclui que a lei das apropriações "não se aplica de modo algum".[88] Seria absurdo dizer que Torrance é modalista, mas assim como um carro que tende a puxar para um lado, a direção dominante do seu pensamento tem a tendência de se afastar da distinção própria das três pessoas. Tudo isso, porém, não implica em negar que a análise da Trindade de Torrance é provavelmente a melhor até hoje.

Termos essenciais

filioque
homoousios
hypostasis
monarquia
ousia
panenteísmo
panteísmo
perichorēsis

pessoa

ser

subordinacionismo

Trindade econômica

Trindade imanente

Para reflexão

Em que medida o uso que Torrance faz de Atanásio e de Cirilo promete resolver o debate da cláusula *filioque*?

Sugestão de leitura

Elmer M. Colyer, org., *The promise of trinitarian theology: theologians in dialogue with T. F. Torrance* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001).

Paul D. Molnar, *Thomas F. Torrance: theologian of the Trinity* (London: Routledge, 2009).

---

[1] Há um relato extraordinário sobre a vida e a obra de Torrance em Alister E. McGrath, *Thomas F. Torrance: an intellectual biography* (Edinburgh: T&T Clark, 1999). O irmão mais novo de Torrance, David W. Torrance, apresenta um relato claramente mais pessoal em David W. Torrance, "Thomas Forsyth Torrance: minister of the gospel, pastor, and Evangelical theologian", in: Elmer M. Colyer, org., *The promise of trinitarian theology: theologians in dialogue with T. F. Torrance* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001), p. 1-30. Veja também Paul D. Molnar, *Thomas F. Torrance: theologian of the Trinity* (London: Routledge, 2009).

[2] Thomas F. Torrance, *Trinitarian perspectives: toward doctrinal agreement* (Edinburgh: T&T Clark, 1994).

[3] Thomas F. Torrance, *The Christian doctrine of God: one Being, three Persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996).

[4] Elmer M. Colyer, *How to read T. F. Torrance: understanding his trinitarian & scientific theology* (Downers Grove: InterVarsity, 2001); Colyer, *Promise of trinitarian theology*.

[5] A frase foi cunhada por Tony Lane em uma resenha para o livro.

[6] Thomas F. Torrance, *The doctrine of grace in the apostolic Fathers* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1946).

[7] Sobre o uso que Torrance faz de Polanyi, veja McGrath, *Biography*, p. 228-32; Colyer, *How to read T. F. Torrance*, p. 332-3.

[8] Para Polanyi, veja Michael Polanyi, *Personal knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1958); Michael Polanyi, *The tacit dimension* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

[9] Gary W. Deddo, "The Holy Spirit in T. F. Torrance's theology", in: Elmer M. Colyer, org., *The promise of trinitarian theology: theologians in dialogue with T. F. Torrance* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001), p. 107.

[10] Colyer, *How to read T. F. Torrance*, p. 287.

[11] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 13.

[12] Ibidem.

[13] Ibidem, p. 15-6.

[14] Ibidem, p. 17.

[15] Ibidem, p. 22.

[16] Ibidem, p. 24.

[17] Ibidem, p. 37.

[18] Ibidem, p. 49.

[19] Ibidem, p. 52.

[20] Ibidem, p. 53-4.

[21] Ibidem, p. 68.

[22] Ibidem, p. 74.

[23] Ibidem, p. 80.

[24] Ibidem, p. 81.

[25] Ibidem, p. 83.

[26] Ibidem, p. 84-5.

[27] Ibidem, p. 86.

[28] Ibidem, p. 87.

[29] Ibidem, p. 88-90.

[30] Ibidem, p. 91.

[31] Ibidem, p. 93-8.

[32] Ibidem, p. 98-9.

[33] Ibidem, p. 102-4.

[34] Ibidem, p. 108.

[35] Veja aqui Colyer, *How to read T. F. Torrance*, p. 70-81.

[36] Thomas F. Torrance, *The Trinitarian faith: the evangelical theology of the ancient Catholic Church* (Edinburgh: T&T Clark, 1988), p. 117; Thomas F. Torrance, *The mediation of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 53.

[37] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. ix-x.

[38] Ibidem, p. 3-4.

[39] Torrance, *Trinitarian faith*, p. 130.

[40] Ibidem, p. 132.

[41] Colin E. Gunton, “Being and person: T. F. Torrance’s doctrine of God”, in: Elmer M. Colyer, org., *The promise of trinitarian theology: theologians in dialogue with T. F. Torrance* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001), p. 116.

[42] Ibidem, p. 120.

[43] Ibidem, p. 122-3.

[44] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 171-72.

[45] Colyer, *Promise of trinitarian theology*, p. 316; Vassa S. Conticello, “PseudoCyril’s ‘De SS. Trinitate’: a Compilation of Joseph the Philosopher”, *OCP* 61 (1995): 117-29.

[46] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 173-4.

[47] Ibidem, p. 175-6.

[48] Ibidem, p. 179-80.

[49] Ibidem, p. 181-5.

[50] Ibidem, p. 190s.

[51] Ibidem, p. 187.

[52] Ibidem, p. 112-3.

[53] Ibidem, p. 116; Colyer, *How to read T. F. Torrance*, p. 303n79.

[54] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 133-4.

[55] Ibidem, p. 102-4.

[56] Ibidem, p. 140.

[57] Ibidem, p. 141.

[58] Ibidem, p. 142.

[59] Ibidem, p. 142-3.

[60] Ibidem, p. 145.

[61] Ibidem, p. 147-8.

[62] Ibidem, p. 151-2.

[63] Ibidem, p. 157.

[64] Isto está associado à ideia de Torrance de *hypostases* trintárias como ontorrelacionais; devem ser entendidas como pessoas em relação.

[65] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 157-8.

[66] Ibidem, p. 159.

[67] Ibidem, p. 160.

[68] Ibidem, p. 186-91.

[69] Torrance, *Trinitarian perspectives*, p. 112-41.

[70] Colyer, *Promise of Trinitarian theology*, p. 120-1.

[71] Ibidem, p. 124-5.

[72] Ibidem, p. 127-8.

[73] Ibidem, p. 317.

[74] Ibidem, p. 129-30.

[75] Ibidem, p. 130.

[76] Ibidem, p. 130-1.

[77] Ibidem, p. 134.

[78] Ibidem, 314s.

[79] John D. Zizioulas, “Human capacity and human incapacity: a theological exploration of Personhood”, *SJT* 28, 5 (1975): 401-47.

[80] John D. Zizioulas, *Being as communion: studies in personhood and the church* (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985).

[81] Ibidem, p. 41.

[82] Alan J. Torrance, *Persons in communion: an essay on trinitarian description and human participation with special reference to volume one of Karl Barth's Church dogmatics* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), p. 288-9.

[83] Zizioulas, *Being as communion*, p. 41-2.

[84] Ibidem, p. 17.

[85] Torrance, *Persons in communion*, p. 292.

[86] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 108.

[87] Colyer, *How to read T. F. Torrance*, p. 320.

[88] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 200.

PARTE 4



QUESTÕES FUNDAMENTAIS

“Refleti muitas vezes sobre o pensamento relativamente óbvio de que quando seus discípulos estavam prestes a ver o mundo desabar sobre eles, nosso Senhor tenha passado tanto tempo no cenáculo conversando com eles sobre o mistério da Trindade. Se existe algo capaz de destacar a necessidade do trinitarismo para o cristianismo prático, sem dúvida deve ser isso!”

(Sinclair Ferguson, mensagem de e-mail, 4 de abril de 2003)

17

A TRINDADE E A ENCARNAÇÃO

Sem dúvida, precisamos manter tanto a unidade quanto a indivisibilidade do ser único de Deus, as três pessoas irredutíveis e as relações entre elas. Aqui, Gregório de Nazianzo é brilhante. Na passagem que Calvino tanto apreciava, Gregório diz:

> Isto dou a vocês para que partilhem e para que defendam por toda a vida: a única divindade e o único poder, encontrado em três em unidade, abrangendo os três separadamente; não desiguais em substância ou natureza nem elevados ou diminuídos por superioridades ou inferioridades; iguais em todos os aspectos, os mesmos em todos os aspectos, assim como a beleza e a grandeza dos céus são únicos; a união infinita dos três infinitos, cada um Deus quando considerado em si mesmo; como o Pai, assim também o Filho; como o Filho, assim também o Espírito Santo; os três um Deus quando contemplados juntos; cada um Deus por serem consubstanciais; um Deus por causa da monarquia. Tão logo penso no um, sou imediatamente iluminado pelo esplendor dos três; tão logo os distingo, sou imediatamente transportado de volta ao um. Quando penso em um dos três, penso nele como o todo, e meus olhos se enchem, e boa parte do que penso me escapa. Não posso compreender a grandeza de um e atribuir uma grandeza maior aos demais. Quando contemplo os três juntos, vejo apenas uma tocha, e não posso dividir ou mensurar a luz que não se divide.[1]

Gregório aponta para o perigo de elaborar nossa doutrina da Trindade com base *ou* no ser único de Deus de modo separado *ou* nas três pessoas (ou quaisquer uma delas) de forma isolada. Sua hermenêutica, conforme ele expressa nessa passagem, é extraordinariamente moderna. Físicos que trabalham em nível atômico oscilam no pensamento entre ondas e

partículas. A razão disso é que no nível atômico a matéria tem caráter de onda e de partícula, a tal dualidade onda/partícula da matéria. Portanto, um elétron se comporta como partícula e onda, assim como a luz. Como resultado, não é possível mensurar a velocidade e a posição dessas partículas. O aspecto mais célebre, e desconcertante, do caráter de onda das partículas é visto na experiência da fenda dupla. Quando um elétron é disparado na direção de um alvo metálico com duas pequenas fendas adequadamente separadas, o elétron parece atravessar as duas fendas, produzindo com isso um padrão de interferência tal como uma onda de luz o faz no lado oposto do alvo. Assim, em um nível fundamental — em virtude do caráter de onda das partículas — é impossível, não importa quantos sejam os observadores, determinar a posição e a velocidade de uma partícula de escala atômica. Então, para fazer física em nível atômico, é preciso oscilar no pensamento entre ondas e partículas.[2] Um paralelo disso é o campo da psicologia da *Gestalt*, com base na qual aprendemos que, ao entendermos o todo, tendemos a perder comunicação com as partes; enquanto nos concentramos nas partes, perdemos a noção do todo. Outra forma de dizê-lo consiste em pensar no que acontece quando fixamos o olhar em um objeto específico. Tente fazê-lo. Observe que quando você olha atentamente para uma coisa ou outra, o resto do seu campo de visão fica embaçado e desfocado. Em seguida, se você desviar os olhos do objeto e prestar atenção ao fundo, que agora fica com foco mais nítido, o objeto para o qual você olhava antes fica embaçado.

Nesse sentido, as limitações da lógica ficam evidentes. Em seu livro *The knight's move* [*O movimento do cavaleiro*] (T. F. Torrance qualifica a obra no prefácio como "um livro notável de modo geral com um pensamento criativo surpreendentemente novo"), James Loder e W. Jim Neidhardt ressaltaram que embora a lógica tenha valor na vida cotidiana ou em "trivialidades", conforme as chamam, quando nos aproximamos das fronteiras do universo, ela se rompe. Os autores apontam uma ampla série

de áreas nas quais a criação não é redutível a leis objetivas do pensamento. Entre outras coisas, a física, a matemática, a psicologia e o desenvolvimento humano apresentam todos essa característica.[3] Os autores exemplificam o que dizem com famosos desenhos de linhas de Escher, entre eles seu *Möbius Strip II* (*Red ants* [Formigas vermelhas]) (xilogravura, 1963). Ele se baseia no "loop estranho" descoberto pelo avô do psiconeurologista Paul J. Möbius. Não se trata de ilusão de ótica: o laço de Möbius, em um giro de 180 graus, tem apenas um lado e uma ponta, embora os dois sejam evidentes em qualquer perspectiva transversal. A obra de Escher mostra formigas caminhando sobre a superfície de um laço duplo de Möbius. Ao acompanharmos com o olhar as formigas em torno do laço, os dois lados mostram que são um lado só.[4] Se nas coisas da criação não é possível utilizar uma elevação reducionista da lógica, quanto menos se poderá fazê-lo em relação à Santa Trindade! T. F. Torrance insiste que o caminho adequado na busca do conhecimento consiste em submeter nossa mente ao objeto do conhecimento para permitir que ele se revele de acordo com seus termos. Portanto, na ciência o conhecimento deve se basear na realidade do que é. As deduções lógicas com base em premissas são boas dentro de certos parâmetros, porém, se forem absolutizadas, podem impedir nosso acesso ao conhecimento. Em teologia, isso significa que devemos nos submeter fielmente à revelação de Deus e permitir que nossos pensamentos procedam da base de quem ele se revela ser.

Alan Torrance escreveu: "A doutrina da Trindade exige uma concepção de pessoas trinas que integram suas diferenças e particularidades, de um lado, e sua união e comunhão radicais, de outro".[5] Diferenças e particularidades, união e comunhão — ambos são igualmente essenciais e necessários. Assim sendo, ambos deveriam ser igualmente objeto de nossa atenção. Os seguintes parâmetros devem estar em equilíbrio de acordo com a perspectiva que interpretamos a Santa Trindade: unidade e diversidade, identidade e diferença, igualdade e ordem, união e particularidade.

Parâmetros fundamentais

Um ser, três pessoas: três pessoas, um ser

De acordo com Gregório de Nazianzo, é preciso reconhecer a natureza suprema do ser de Deus e das três pessoas. Deus é um ser plenamente pessoal — podemos dizer que ele é mais do que isso, porque é ser pessoal *par excellence*. Ele é o *Criador* das pessoas humanas; portanto, é *supremamente* pessoal — o arquétipo mais do que pessoal, conforme diz C. S. Lewis.[6] Ele é, na verdade, a união indivisível de três pessoas. É preciso dar importância à distinção entre as pessoas e à unidade do ser de Deus; Deus é três pessoas distintas em união indivisível, e ele é um Deus de três maneiras inexprimivelmente distintas. Então, nas palavras de Staniloae: "A totalidade da essência divina, uma essência espiritual que subsiste de maneira tríplice, tem a qualidade de ser sujeito ou sujeito tríplice. A subsistência do ser divino não é nada mais do que a existência concreta da subjetividade divina em três modos que se penetram mutuamente, portanto em uma subjetividade tríplice". Eles têm "a consciência de três sujeitos perfeitamente interiores um ao outro". "Por isso, podemos falar de um Deus único e três 'eus'".[7] Essas duas declarações constituem o nível mais básico da doutrina da Trindade. Sua forma é a seguinte: há um Deus; em Deus há três pessoas — o Pai, o Filho e o Espírito Santo; cada uma dessas pessoas é Deus.

Em que medida "pessoa" é um termo adequado?

A ideia de que *pessoa* é um termo inadequado para expressar a natureza tríplice de Deus está presente desde o tempo de Agostinho. A incompreensibilidade divina impede um entendimento abrangente de Deus (Jo 1.18; 1Tm 1.17; 6.17). A ideia moderna de personalidade é de centros de autoconsciência separados e autônomos. Essa concepção nutriu muito o

trinitarismo social, com sua perspectiva da Trindade análoga à família humana, porém é incompatível com a Trindade indivisível. Contudo, conforme escreveu Agostinho, precisamos dizer algo. Os pais, disse ele, "não poderiam achar nenhuma outra maneira adequada para enunciar em palavras aquilo que compreendiam sem utilizá-las". Assim, "a resposta [...] está dada, três 'pessoas', não que se possa enunciá-la de modo completo, mas para que não fique totalmente sem expressão".[8] No entanto, a pressão continuou para que se encontrasse outro termo.

Barth, conforme observamos, propôs *Seinsweise* ("modo de ser").[9] Rahner, ao reconhecer o mesmo problema, propôs como alternativa a "maneira distinta de subsistir". No caso de Rahner, a ideia era que se usasse a expressão como *explicação* para *pessoa,* não que fosse uma substituição.[10] Na verdade, a tendência desde que Rahner escreveu a respeito disso segue na direção oposta, de adotar a pessoalidade humana como modelo para a doutrina da Trindade e vê-la como analogia da família humana. Os perigos dessa abordagem foram expostos de modo convicente por Molnar e Holmes.[11]

Nem a proposta de Barth nem a de Rahner alcançaram aceitação. De fato, o próprio Rahner admitiu que havia dificuldades, reconhecendo que a expressão "maneira distinta de subsistir" precisava de explicação. É difícil ver como ela ou *Seinsweise* poderiam ter alguma repercussão no plano pastoral. O problema insuperável consiste em tentar definir Deus erradicando o elemento de mistério. *Pessoa* tem uma natureza vaga que permite à palavra funcionar de várias maneiras, especialmente de uma perspectiva pastoral popular.[12] Além disso, o termo aponta para a encarnação, em que a pessoa do Filho assumiu a natureza humana como sua própria natureza e a tornou pessoal para si. A encarnação indica uma congruência, uma compatibilidade da natureza humana e da pessoalidade (seja lá *o que* isso for) com Deus, na *hypostasis* do Filho. Contudo, o argumento de Rahner de que *pessoa* requer explicação é válido para

distingui-la da ideia de uma comunidade humana que solapa a indivisibilidade divina.

Tomás de Aquino escreveu de modo acertado:

> Embora a palavra *pessoa* não seja aplicada a Deus nas Escrituras, nem no Antigo nem no Novo Testamento, o sentido dela parece ser muitas vezes afirmado a respeito de Deus em muitos trechos das Escrituras, a saber, que Deus é o ser supremo autossubsistente e perfeitissimamente inteligente. Se pudéssemos falar de Deus apenas em termos próprios das Escrituras, então ninguém poderia falar de Deus em nenhuma outra língua, senão na língua original do Antigo e do Novo Testamento. A urgência de refutar os hereges tornou necessário encontrar novos termos para expressar a antiga fé em Deus. Não se deve evitar esse tipo de novidade, porquanto não é de modo algum profana, porque não nos afasta do sentido das Escrituras.[13]

Uma vez que Deus é pessoal, ele é amor, os três em união amorosa indissolúvel. Como Deus é Trindade — portanto, pessoal e amor —, isso significa que o amor está no âmago do cosmo criado por ele. Não é um universo cruel, sem sentido e fútil. Ele tem um propósito planejado por Deus desde a eternidade.

As três pessoas são *homoousios*

O Pai, o Filho e o Espírito Santo são idênticos em seu ser. Cada pessoa é Deus por inteiro. As três juntas não são mais Deus do que uma delas considerada em si mesma. Porque todas as três são um ser idêntico, nenhuma pessoa tem *status* mais ou menos elevado do que a outra. Não há gradações na divindade. Assim sendo, a adoração é devida a todas as três pessoas *juntas*, conforme defende o Credo Niceno-Constantinopolitano, em ato único de adoração.

Essência Indivisível, operações inseparáveis

Este tema é um *leitmotif* constante nas igrejas gregas e latinas pró-Niceia dos séculos 4 e 5.[14] Dele provém a expressão *opera trinitatis ad extra indivisa sunt* (“as obras externas da Trindade são indivisíveis”). Porquanto

Deus é um ser único indivisível, as três pessoas operam inseparavelmente em todas as suas obras. Logo, Deus tem uma única vontade; porque, se assim não fosse, com três centros volitivos distintos haveria três deuses. O Pai, o Filho e o Espírito Santo determinam todos os decretos e propósitos de Deus de maneira indivisível.[15]

Vimos que a criação foi obra da Trindade toda (Gn 1.1-5; Sl 33.6-9; Jo 1.1-3; Ef 1.11; Cl 1.15-17; Hb 1.1-3). Essas mesmas passagens dizem respeito também à providência. Na encarnação, o Pai enviou o Filho (Jo 3.16,17; 5.23,24,37-39), o Filho assumiu a natureza humana ao unir-se a ela, e o Espírito Santo concebeu essa natureza humana no ventre de Maria (Lc 1.34,35). No batismo de Jesus, o Pai fala, declarando-o seu Filho, enquanto o Espírito desce como pomba e repousa sobre ele (Mt 3.13-17). Na cruz, o Filho se ofereceu pelo Espírito eterno ao Pai (Hb 9.14), foi ressuscitado dos mortos pelo Espírito do Pai (Rm 8.10,11). Paulo ressalta esse fato quando analisa todo o espectro da redenção (Gl 4.4-6; Ef 1.3-14). Portanto, temos acesso a Deus Trindade pelo Espírito através de Cristo ao Pai (Ef 2.18).

A inseparabilidade das ações trinitárias foi um tema importante nos textos de Agostinho, mas era também uma perspectiva defendida pelos capadócios.[16] Agostinho afirma categoricamente que “assim como o Pai, o Filho e o Espírito Santo são inseparáveis, assim também operam inseparavelmente”.[17] Contudo, como os três são eternamente distintos, cada obra é atribuída especificamente — ou é *apropriada* — a um deles. O Filho foi enviado pelo Pai, concebido pelo Espírito, mas somente ele se tornou carne. Somente o Espírito veio em Pentecostes, embora enviado pelo Pai e pelo Filho. Nas palavras de Agostinho, “embora em todas as coisas as pessoas divinas ajam perfeitamente em comum e sem possibilidade de separação, suas operações tinham de ser mostradas de tal modo que se distinguissem uma da outra”.[18] Podemos dizer que operam em harmonia, e não em uníssono, e essa harmonia envolve o uso de um mesmo acorde.

As três pessoas habitam-se mutuamente em comunhão dinâmica

A doutrina da *perichorēsis* afirma que as três *hypostases* ocupam, nas palavras de Bray, o mesmo espaço divino infinito. Uma vez que cada uma das pessoas é Deus de forma total e completa, nenhuma das pessoas é maior do que a outra, embora as três juntas não sejam maiores do que uma delas separadamente; desse modo, as três habitam mutuamente uma a outra. Não se trata de uma habitação que faça submergir as particularidades de alguma das três. Ela é dinâmica, com relações vivas. Aqui, o foco de Bulgakov e de Staniloae no amor, seguindo Ricardo de São Vítor, é proveitoso. Criticamos bastante Moltmann no capítulo 14, porém este é um dos aspectos positivos desse teólogo: as pessoas da Trindade estão unidas em amor.[19]

As três pessoas são irredutíveis

A encarnação demonstrou que as três pessoas da Trindade não consistem simplesmente em relações subsistentes. Ao encarnar-se, o Filho se uniu pessoalmente à natureza humana, e essa união permanece por toda a eternidade. Não foi o que fizeram o Pai e o Espírito Santo. O Filho está hipostaticamente unido à humanidade para sempre, o que não ocorre com o Pai e o Espírito. Isso indica o fato de que os três são, de forma irredutível, hipostaticamente distintos de maneiras que não podemos compreender. O Filho é eternamente diferente do Pai e do Espírito Santo. Portanto, podemos concluir acertadamente que o Espírito Santo é diferente do Pai e do Filho. Assim é para sempre, ao passo que, ao mesmo tempo, a Trindade é indivisível e suas obras *ad extra* são inseparáveis. Os três trabalham juntos como um só porque são um único ser idêntico.

Existe uma ordem entre as pessoas

Dentro dos parâmetros mencionados acima, há uma ordem entre os três. Essa ordem não deve ser entendida da perspectiva das estruturas humanas

de categoria ou hierarquia, e, sim, como uma disposição própria.[20] A ordem mais comum no desdobramento da salvação, tanto no NT quanto na igreja antiga, parte *do Pai por intermédio do Filho pelo Espírito Santo*, com o movimento reverso da nossa resposta à graça de Deus *pelo Espírito Santo por intermédio do Filho ao Pai*. Todavia, o NT apresenta variações. A bênção apostólica segue a ordem *Pai-Filho-Espírito Santo.* Vimos esses outros padrões no capítulo 3. Isso revela a igualdade dos três — cada um deles é plenamente Deus. Contudo, a fórmula batismal de *Pai-Filho-Espírito Santo* é a mais comum, repetida todas as vezes que o batismo é administrado. Seu contexto no Evangelho de Mateus expressa o novo nome da nova aliança de Deus e aponta para uma *taxis* irreversível. Por exemplo, apesar dos elementos de mutualidade refletidos nessas diferentes ordens, o Pai envia o Filho, mas o Filho jamais envia o Pai. O Espírito Santo procede do Pai, mas o Pai jamais procede do Espírito Santo ou do Filho.

Geração eterna, processão eterna

O Pai gera o Filho e espira o Espírito eternamente. Isso indica que os três são idênticos em essência, pois aquele que gera e o que é gerado têm a mesma natureza. Simultaneamente, observam-se as distinções hipostáticas irredutíveis; o Pai não é o Filho, o Filho não é o Pai, o Pai não é o Espírito Santo, o Espírito não é o Filho. Por sua vez, as missões do Filho e do Espírito na história, em que todas as três *hypostases* estão inseparavelmente envolvidas, refletem essas relações eternas; o Pai envia o Filho, jamais o contrário, e assim por diante.[21]

Uma doutrina da Trindade fiel à Bíblia expressará cada uma das ideias acima

Esses parâmetros são mutuamente definidores. As três pessoas são irredutivelmente distintas *e* um ser idêntico. Há uma ordem entre elas *e* elas

habitam uma a outra, têm o mesmo *status* e são numericamente um em seu ser. Elas habitam uma a outra *e* são irredutivelmente distintas. E assim por diante. Isso não significa que nada mais pode ser dito a respeito disso, mas, sim, que o acordo niceno-constantinopolitano é o modelo definitivo para a igreja, apresentando os parâmetros para o debate dentro e do qual qualquer outro debate deverá ocorrer.

De que maneiras a Trindade e a encarnação são coerentes?

É preciso agora perguntar como a encarnação se relaciona com a Trindade. Aqui temos algo extraordinário. A Palavra que estava com Deus e era Deus tornou-se carne e viveu neste mundo como homem. Para nós e para a nossa salvação ele foi obediente até a morte na cruz, e depois ressuscitou dos mortos, subiu ao céu e agora está assentado à mão direita de Deus Pai. Ele virá de lá para julgar os vivos e os mortos. Ao assumir a natureza humana em união pessoal, o Filho fez de modo permanente e eterno. Isso gera uma série de indagações.

Debates evangélicos recentes

Descrição da controvérsia

Em 2016, houve um debate intenso online. Não leio blogs da internet.[22] Contudo, várias pessoas me informaram sobre o que estava acontecendo e por isso estou a par dos contornos da disputa. Li monografias sobre o assunto. No passado, fui convidado a contribuir com simpósios, mas não estava a par totalmente do propósito deles, tampouco sabia quem eram os outros participantes. Fui citado em apoio e em oposição a ambos os lados. O título de um artigo que escrevi foi alterado pelos editores de um periódico para adequá-lo a seus interesses. Porque os debatedores estão vivos, com

uma única e triste exceção, tentarei tirar o caráter pessoal do assunto e analisar os argumentos.

Algumas lideranças evangélicas, embora queiram afirmar a Trindade e a divindade plena de todas as três *hypostases*, pronunciaram-se a favor do que denominam eterna subordinação do Filho. Recentemente, tem-se falado em submissão eterna, e não em subordinação. Em apoio a essa perspectiva, argumenta-se que a relação entre o Filho encarnado e o Pai na história da revelação de Israel desvela realidades antecedentes eternas. Assim como o Filho obedeceu ao Pai na terra, segue-se que o Filho também o obedece eternamente. Por trás desse argumento está a ideia de que existe apenas uma Trindade, a Trindade econômica que revela a Trindade imanente.

Além disso, houve quem acrescentasse ao seu argumento a negação da geração eterna do Filho e a processão eterna do Espírito Santo. A base disso está, na maior parte dos casos, em uma hermenêutica que requer textos claros das Escrituras para a consolidação da doutrina. Argumenta-se que esses textos não existem e que as passagens bíblicas usadas como respaldo da geração e da processão eternas se referem, em vez disso, a eventos na história da redenção.

Além disso, alguns teólogos falam da vontade do Pai e da vontade do Filho como se fossem vontades separadas, em que o Pai daria ordens para que o Filho obedecesse, e o Filho decide obedecer essas ordens. Em ambos os casos (a negação da geração eterna e a adoção de múltiplas vontades), a lógica passou de realidades humanas para as realidades divinas, que era o método usado pelos eunomianos no século 4 e foi rejeitado pela igreja.

Em contrapartida, vozes estridentes insistem que essa é uma forma de arianismo. Ao passo que Ário e Eunômio diziam que o Filho era um ser diferente do Pai, e que havia sido criado, essa proposta recente implica que ele é inferior em *status* e função. E a argumentação segue nessa direção. Para os adversários, isso equivale à heresia ariana. Para eles, todas as formas de subordinação devem ser condenadas. Os dois lados negligenciam

o fato de que a situação no século 4 era de confusão, visto que havia uma série de propostas sobre a mesa, muitos equívocos e alianças que mudavam o tempo todo.

Para Warfield, a igreja antiga mantinha traços da influência subordinacionista e foi Calvino que retrabalhou a doutrina da Trindade ao ponto em que a equalização finalmente ganhou o lugar que merecia. No entanto, são poucas as evidências de que o debate trinitário recente esteja relacionado à cristologia, o que é uma lacuna considerável, já que a ligação não poderia ser mais próxima.

Certamente, o termo *subordinação* é problemático. Ainda que a intenção seja boa, ela suscita, no mínimo, dúvidas muito sérias, trazendo consigo uma hierarquia, a ideia de que o Pai está acima, e o Filho, abaixo, em uma ordem, ou posição, de comando. À primeira vista, a ideia parece contrariar a afirmação categórica da indivisibilidade da Trindade e a natureza homoousiana do Filho e do Espírito.

De outra perspectiva, outros aceitam a geração eterna, porém acreditam que não se deva transformá-la em teste de ortodoxia.[23] Agora é um pouco tarde para isso, pois o teste foi estabelecido há mil e quinhentos anos e nunca foi anulado:

> Cremos em um só Deus,
> Pai todo-poderoso,
> Criador do céu e da terra,
> de todas as coisas visíveis e invisíveis
> Cremos em um só Senhor, Jesus Cristo,
> Filho Unigênito de Deus,
> gerado do Pai
> antes de todos os séculos:
> Deus de Deus,
> Luz de Luz,
> verdadeiro Deus de verdadeiro Deus,
> gerado, não feito...[24]

A rejeição da geração eterna recebeu o anátema da igreja não dividida, fundamentado na acumulação de sua exegese bíblica:[25]

> Se alguém não confessar que a Palavra de Deus tem duas natividades, uma de toda a eternidade do Pai, sem tempo e sem corpo; a outra nestes últimos dias, descido do céu e encarnado na santa e gloriosa Maria, Mãe de Deus e sempre virgem, e dela nascido: que seja anátema.[26]

Além disso, falar de vontades separadas implica em triteísmo. Uma vez que a Trindade é um ser indivisível, a ideia de múltiplas vontades é incompatível com o trinitarismo ortodoxo. Com a ideia do Pai que comanda e do Filho que obedece, as analogias da experiência humana são aplicadas a Deus, o que é um equívoco. Essa é a impressão que se tem, às vezes, a partir de certas articulações da doutrina reformada da aliança da redenção (*pactum salutis*).[27] John Owen, plenamente consciente dos debates históricos, evitou esse erro ao se referir à vontade única de Deus em suas manifestações hipostáticas particulares. Ele escreve que "a vontade de Deus em relação às ações peculiares do Pai nessa questão é a vontade do Pai, e a vontade de Deus em relação às ações peculiares do Filho é a vontade do Filho; não pela distinção entre diversas vontades, mas pela aplicação específica da mesma vontade em seus *atos distintos* nas pessoas do Pai e do Filho".[28]

Além disso, a exigência de textos-prova explícitos das Escrituras foi sempre o clamor dos hereges em todas as eras. É isso que exigem os eunomianos e os *pneumatomachii*. A igreja rejeitou esse método de interpretação bíblica. Os capadócios afirmaram que representavam "o sentido da Escritura", o ensino integral da Bíblia em suas interconexões inerentes.[29] Essa foi a doutrina afirmada na *Confissão de Fé de Westminster* 1.6, em que todo o conselho de Deus é entendido não apenas nas declarações explícitas, mas também naquilo que "por bem e por necessária consequência pode ser concluído com base nas Escrituras".

Os teólogos ortodoxos escreveram, por vezes, de acordo com essas ideias. De modo geral, porém, tomaram cuidado para restringir a subordinação às relações hipostáticas, afirmando ao mesmo tempo a vontade indivisível, a geração eterna e a processão. Charles Hodge escreveu: "Na Santa Trindade há uma subordinação das Pessoas com relação ao modo de subsistência e à operação".[30] Novamente, ele diz que faz parte da doutrina de Niceia "o princípio de subordinação do Filho ao Pai, e do Espírito ao Pai e ao Filho. Contudo, essa subordinação não implica em inferioridade". Isso se explica pelo fato de que há uma essência divina comum às três pessoas. "Tampouco implica em posterioridade, uma vez que a essência divina comum às várias pessoas é autoexistente e eterna. A subordinação em questão é somente aquela que diz respeito ao modo de subsistência e à operação, implicada nos fatos escriturísticos de que o Filho é do Pai, o Espírito é do Pai e do Filho, e que o Pai opera por intermédio do Filho, e o Pai e o Filho por intermédio do Espírito".[31] A subordinação nesse sentido, diz Hodge, foi ensinada por Agostinho, pelos pais gregos e pelo Credo de Atanásio.[32] Consequentemente, ele afirma que há "três fatos essenciais envolvidos na doutrina da Trindade, a saber, unidade de essência, distinção de pessoas e subordinação".[33] A redução que Hodge faz a três temas essenciais é uma supersimplificação. Além disso, seu uso da *subordinação* é infeliz, pois suscita a ideia de subordinacionismo. É evidente que Hodge está se referindo à ordem hipostática (o Pai gera o Filho, o Filho é gerado) e à ordem da obra divina *ad extra* (do Pai, por intermédio do Filho, pelo Espírito). Essas relações estão presentes no trinitarismo niceno.

Calvino, ao não usar a subordinação nem implicá-la, fala de uma clara ordem hipostática na qual o Pai é a fonte. Nesse sentido, o Filho para ele é *autotheos*, uma afirmação enfática de sua identidade homoousiana com o Pai. Ele escreve: "Ao Pai é atribuído o início da atividade, a fonte e o princípio de todas as coisas; ao Filho, sabedoria, conselho e a disposição

ordenada de todas as coisas; ao Espírito, porém, é atribuído o poder e a eficácia dessa atividade". Mais uma vez, "o Pai é pensado como primeiro, do Filho se diz que vem do Pai apenas; o Espírito procede do Pai e do Filho ao mesmo tempo". Isso significa que podemos considerar as pessoas de dois ângulos distintos, uma vez que partilham de uma essência indivisível, e da perspectiva também de suas relações com as demais *hypostases* dentro da essência única.[34] Assim, "quando falamos simplesmente do Filho sem relacioná-lo com o Pai, diremos bem, e com propriedade, tratar-se de si mesmo [...] Quando, porém, quisermos destacar a relação que ele tem com o Pai, diremos acertadamente que o Pai é o começo do Filho".[35] Calvino prossegue e diz que o Pai, "conforme se julga corretamente, é o princípio e a fonte de toda a divindade", ao passo que o "Filho, uma vez que é Deus, existe por si mesmo, mas não em relação à sua Pessoa. De fato, porquanto ele é o Filho, dizemos que existe a partir do Pai".[36] Calvino afirma a essência única, que os três compartilham amplamente até o ponto de o Filho ser *autotheos*, reconhecendo ao mesmo tempo a existência de uma ordem irreversível entre as pessoas. Ellis diz que, "para Calvino, a obediência de Cristo ao Pai não é reflexo de alguma subordinação com relação ao ser divino, a status, poder ou vontade — isto é, qualquer sujeição ontológica —, e sim de uma ordem de subsistência e de atividade entre o Pai, o Filho e o Espírito, uma ordem que é transferida para sua obra econômica realizada voluntariamente, portanto expressa analogicamente nela".[37]

Muller indica que Calvino e muitos reformadores falaram de uma subordinação específica das *hypostases*. Nesse sentido, falavam de relações hipostáticas no âmago do ser divino. De modo algum afirmavam que o Filho e o Espírito eram divindades inferiores ao Pai. Se assim fosse, seria contrário ao acordo trinitário clássico. Era "uma questão de ordem, não de essência, e a subordinação se referia somente à geração do Filho e à processão do Espírito".[38] Nem Calvino nem a vasta maioria dos reformados ortodoxos, porém, usa o termo *subordinação* para isso.

Teólogos da igreja ortodoxa, como Meyendorff, fazem comentários parecidos, chegando a usar o termo *subordinacionismo*, mas, novamente, utilizam-no apenas para se referir à doutrina tradicional das relações hipostáticas. Ele diz que "ao aceitar Niceia, os pais capadócios eliminaram o subordinacionismo ontológico de Orígenes e de Ário, mas, preservaram efetivamente, com sua compreensão da vida hipostática, um subordinacionismo bíblico e ortodoxo, afirmando a identidade pessoal do Pai como origem suprema de todo o ser e ação divinos".[39] Ele diz em seguida que o Pai é a única fonte do Filho e do Espírito. Novamente, Meyendorff usa o subordinacionismo apenas para as processões.

Em cada um desses casos, a questão gira em torno do uso de uma palavra — *subordinação* — que poderia ser prontamente substituída, e o sentido, preservado sem problema. A linguagem, examinada anacronicamente de nossa perpectiva posterior e privilegiada, parece infeliz.

No entanto, há uma diferença no debate evangélico recente que vai além da semântica com duas outras propostas de longo alcance, conforme mencionamos anteriormente: rejeitar a geração eterna (usada no sentido clássico para afirmar a identidade da natureza dos três e também suas distinções hipostáticas), bem como a proposta de uma pluralidade de vontades de tal modo que o Pai comanda e o Filho obedece.

Existe também a proposição de que o Filho obedece ao Pai no âmbito da Trindade imanente. A questão da obediência também foi defendida no último século, ou algo próximo disso, por P. T. Forsyth e, sobretudo, por Karl Barth, no entanto ela deparou com a forte oposição de T. F. Torrance e Paul Molnar. Trataremos do assunto depois. Por enquanto, é preciso estabelecer o cenário para analisar a questão, indicando alguns fatores contextuais relevantes. Isso exige puxar com paciência uma vasta série de fios, cada um deles essencial para uma conclusão ponderada. Haverá, necessariamente, algumas repetições à medida que amarramos os fios.

Dogma e *theologoumenon*

Trata-se de uma distinção importante para esclarecer o debate. *Dogma* é uma declaração oficial da igreja sobre uma doutrina. Uma *doutrina* é algo ensinado na igreja, mas o dogma tem um peso maior, porquanto traz consigo a autoridade oficial atribuída a ele por um grupo reunido. No caso dos dogmas propostos pelos concílios da igreja ecumênica, há uma autoridade especial, já que foram reconhecidos em todos os ramos principais da igreja ao longo dos séculos. De outro modo, um *theologoumenon* é uma opinião teológica expressa por um mestre da igreja. Trata-se de uma declaração aberta à discussão, mas cuja autoridade não vai além da autoridade da pessoa que a ensina. Está aberta à revisão e à refutação.

Oliver Crisp resume a questão:

> 1. A Escritura é a *norma normans*,[40] o *principium theologiae*. Ela é o árbitro final em questões teológicas[,] [...] autoridade por excelência em todas as questões da doutrina cristã.
> 2. Os credos católicos, conforme definidos por um concílio ecumênico da igreja, constituem a primeira camada da *norma normata*,[41] cuja autoridade é secundária [...] Essas normas derivam sua autoridade das Escrituras da qual dão testemunho.
> 3. As declarações confessionais e conciliares dos corpos eclesiásticos particulares constituem uma segunda categoria de *norma normata*, cuja importância vem em terceiro lugar no que diz respeito à doutrina cristã. Elas também derivam sua autoridade da Escritura à medida que refletem fielmente o ensino das Escrituras.
> 4. As doutrinas específicas sustentadas por teólogos, inclusive aqueles que recebem o título de Doutor da Igreja e que não sejam repetições de questões consideradas *de fide*, ou envolvidas por algo *de fide*, constituem *theologoumena*, ou opiniões teológicas, as quais não se impõem à igreja, mas podem ser propostas para a discussão legítima dentro dela.[42]

Com base nisso, concordamos que as Escrituras são a autoridade suprema. Todavia, os credos ecumênicos, que representam o resumo ponderado do juízo bíblico de toda a igreja e de sua exegese particular, reconhecidos e confessados ao longo dos séculos, constituem um guia e um parâmetro dotados de autoridade pelos quais se julgam quaisquer pretensões à

autoridade. Na verdade, eles representam a exegese bíblica refinada por gerações da igreja cristã e com reconhecimento universal. Para nosso propósito, o acordo niceno-constantinopolitano, por ser uma divisão de um concílio ecumênico, confessado no decorrer dos séculos seguintes por todas as partes, proporciona o fundamento e o arcabouço para todo o debate trinitário.

Qualquer uma das três pessoas poderia ter se encarnado?

Às vezes surge a indagação: qualquer uma das três pessoas da Trindade poderia ter se encarnado? Diz-se com frequência que Deus se tornou homem, como se toda a Trindade tivesse se encarnado ou como se qualquer uma das pessoas pudesse ter assumido essa tarefa. Por que foi *o Filho* quem se tornou homem? Porquanto Deus, por seu livre decreto, decidiu nos salvar, o Filho teria de encarnar? T. F. Torrance diz que o Filho tinha de se encarnar, e não qualquer uma das outras duas pessoas, porque foi isso o que aconteceu. Isso "coloca de lado como algo fora de cogitação do ponto de vista do evangelho e da teologia qualquer outra alternativa, como a possibilidade de que o Pai ou o Espírito Santo pudesse se encarnar ou mesmo que isso fosse possível".[43] Em seguida, porém, ele diz que a Trindade toda está presente, uma vez que em todas as obras e os caminhos de Deus todas as três pessoas operam juntas, de modo inseparável.[44] Antes disso, Anselmo ponderou que era necessário que o Filho se encarnasse por razões ontológicas.[45] A encarnação do Filho revela que as diferenças das pessoas são irredutíveis. Somente o Filho se encarnou e está agora unido à humanidade, algo que nem o Pai nem o Espírito Santo hipostaticamente estão.[46]

Em minha opinião, não era adequado que o Pai assumisse a natureza humana e vivesse em obediência, como homem, ao Filho. Se fosse esse o caso, o Pai teria sido Filho do Filho e neto de si mesmo. Além disso, teria sido enviado pelo Filho. Também não seria adequado que o Espírito Santo

se tornasse visível em carne humana por razões semelhantes e também porque nossa identidade encarnada é de uma dimensão diferente. Além disso, Deus sempre faz o que é melhor. Isso é relevante quando nos lembramos de que a salvação, em última análise, implica em união com Deus em Cristo. Uma declaração clássica da teologia protestante, o Catecismo Maior de Westminster, descreve a salvação como "união e comunhão com [Cristo] em graça e glória". Essa união é espiritual e mística, porém real e inseparável.[47] Significa que "desfrutaremos [de Deus] para sempre", de acordo com o Catecismo Menor de Westminster.[48] Portanto, uma vez que a salvação consiste na união com Cristo, a encarnação do Filho, e não do Pai ou do Espírito Santo, é necessária, não como algo imposto sobre Deus, mas em razão da virtude do seu caráter e resultante de sua livre e soberana decisão de nos salvar.

A congruência de processões e missões

Pietro Martire Vermigli (1500-1562) diz que as relações das pessoas *ad extra* na Criação, na providência e na graça refletem a ordem e as relações das pessoas *ad intra*.[49] Para Gilles Emery, isso representa a doutrina latina.[50] Por trás dessas declarações temos a confiabilidade da revelação divina. Podemos confiar que a maneira que ele se deu a conhecer na história corresponde a quem ele é eternamente. A Trindade imanente e a Trindade econômica não são duas Trindades, mas uma só em relação à criação, por um lado, e a si mesma, por outro. Portanto, o Pai gera o Filho na eternidade e o envia na economia da salvação. O Pai espira o Espírito eternamente e o envia em Pentecostes. Essas são as distinções hipostáticas; jamais são revertidas. Há pontas soltas na revelação bíblica, conforme observamos, já que é evidente a existência de diferentes ordens aqui e ali no NT, apontando para a igualdade das *hypostases* na Trindade indivisível. A distinção entre a Trindade imanente e a Trindade econômica, elaborada por nós para nossa compreensão, embora indique que Deus é eternamente e necessariamente

trino em si mesmo e escolheu criar o mundo e revelar-se a nós nele de maneira limitada para que possamos, em alguma medida, entendê-lo, remete à ideia central de que Deus é conforme se revela".[51] Não há excedente, nenhum elemento escondido espreitando por trás de sua revelação em Cristo. Calvino declara que a mente piedosa "contenta-se em tê-lo conforme Deus se revela ser". Posteriormente, ele acrescenta: "Pois, conforme diz Hilário, ele é a testemunha mais adequada de si mesmo, e não é conhecido exceto por meio de si mesmo. Contudo, 'deixaremos por sua conta' se o concebemos conforme ele se revela a nós".[52]

Isso se aplica de modo particular às processões e às missões, às propriedades distintivas das pessoas. Juntamente com a relação mais ampla da Trindade imanente e da Trindade econômica — sendo esta uma construção teológica proposta por teólogos para nosso benefício —, a questão requer algum cuidado. Devemos afirmar que a revelação divina é completamente verdadeira; se assim não fosse, não teríamos nenhum conhecimento seguro dele, e não haveria evangelho algum. Existe apenas uma Trindade. Mas há limites ao nosso entendimento dessa revelação. Isso se deve a três fatores principais. Em primeiro lugar, temos a natureza da autorrevelação divina. Calvino escreve novamente: "Pois quem é tão desprovido de compreensão que não entende que Deus 'balbucia' conosco tal como as amas costumam fazer com as crianças?".[53] No mesmo trecho, ele acrescenta que Deus se acomoda à "nossa frágil capacidade. Para fazer isso, ele precisa descer muito abaixo de sua condição exaltada".[54] Em suma, Deus não veio ao nosso encontro como Deus, mas como homem. Em segundo lugar, a encarnação significa que há elementos da relação entre o Pai e o Filho que resultam da encarnação. O NT fala do Filho em sua humildade humana; ele se refere também ao Filho em relação com o Pai — não como inferior ao Pai, mas como enviado por ele. Em terceiro lugar, há flexibilidade no NT, com a apresentação de diferentes ordens hipostáticas que servem para realçar a igualdade dos três. Juntos, esses três fatores

fazem uma advertência e pedem cautela com leituras que tomam as referências ao Filho e as interpretam como relações eternas com o Pai.[55]

Embora somente o Filho tenha se tornado homem, a encarnação revela a Trindade toda. As orações de Jesus ao Pai mostram uma relação viva e dinâmica, uma união e uma comunhão vitais. Trata-se de dois sujeitos distintos. O batismo de Jesus torna os três conhecidos. O Espírito desce como pomba e repousa sobre Jesus, enquanto a voz do Pai declara que Jesus é seu Filho amado. As palavras de Jesus em João 14.6ss. são fundamentais. Somente ele é o caminho para o Pai. Aquele que vê o Filho vê o Pai. Ele é tanto idêntico ao Pai quanto diferente dele. Os evangelhos estão repletos do fato de que Jesus é o Filho de Deus que revela o Pai e vive no poder do Espírito Santo. O resultado é a confissão de que se quisermos saber como Deus é, não precisamos mais procurar em outro lugar. A vida e o ministério de Jesus são reveladores: ele cura os doentes, dá vista aos cegos, os surdos ouvem, prega as boas novas aos pobres, chora por Jerusalém, prepara seus discípulos para a tarefa que têm pela frente, é enviado pelo Pai, vive em fidelidade obediente ao Pai sob a direção do Espírito. Diante disso, podemos também indagar se o ser do Filho gerado do Pai eternamente reflete-se em seu envio pelo Pai para nós e para nossa salvação, e como isso ocorre.

Obras inseparáveis, apropriações distintas, obras pessoais

Portanto, a Trindade toda está envolvida na encarnação, ao passo que Cristo apenas assumiu a natureza humana, e assim tinha de ser, de acordo com o caráter de Deus, seguindo sua livre decisão de nos salvar. Além disso, todos os atos divinos são atos das três pessoas inseparavelmente. Logo, para Vermigli, a ação de Deus ao enviar o Filho é de toda a Trindade, incluindo-se o Filho, mas a obra da salvação pertence restritamente ao Filho.[56] A encarnação é mais do que a apropriação de uma obra em particular por uma pessoa em particular. Trata-se de obra pessoal do Filho, que permanece para

sempre em união com sua humanidade, de um modo que o Pai e o Espírito não experimentam.

O Pai como *principium*, *fons* e *origo* da Trindade

Conforme preservado no acordo de Niceia e reconhecido pela igreja ao longo dos séculos, o Pai é a fonte das relações dos três, gerando o Filho e espirando o Espírito. Isso não significa que o Pai seja a causa das relações hipostáticas, pois isso implica ideias de superioridade.[57] Significa que os três são indivisivelmente um no ser, mas, em razão disso, as relações hipostáticas fluem do Pai como fonte. Essas relações internas se refletem nas obras externas de Deus. Portanto, conforme observa Muller, "a ordem das pessoas *ad intra* na *opera personalia* se reflete *ad extra* na *opera appropriata*".[58] Assim como o Pai é a fonte das relações hipostáticas *ad intra*, ele também é o fundamento e a fonte de todas as obras de Deus.[59] Isso fica evidente na geração eterna do Filho pelo Pai e em seu envio para sua obra salvadora.

A pregação referente a Cristo

Lembramos que Agostinho dizia que há três formas de pregar Cristo: como Deus, como homem na humildade da encarnação e como Filho em relação ao Pai. Algumas declarações nos Evangelhos se referem a Cristo de acordo com sua divindade, sua unidade com o Pai (Jo 10.30), e outras de acordo com sua humanidade, em que ele é inferior ao Pai (14.28). Como homem, sua obra como segundo Adão consistiu em sua obediência ao Pai. Ele demonstrou ignorar aspectos de eventos futuros. Revelou características humanas normais; ao fazê-lo, ele é inferior ao Pai em relação à humanidade que assumiu na encarnação. Outro grupo de declarações o descreve como Filho que foi enviado pelo Pai. Com isso não querem dizer que ele é de ser ou *status* inferior ao do Pai, e sim que é *do* Pai. É igual, porém enviado.[60]

Isso indicaria que ao menos algumas das relações do Filho encarnado com o Pai decorreram de suas *relações* eternas com o Pai, e não contrariam de modo algum sua divindade eterna nem a indivisibilidade da Trindade.

Enipostasia

As controvérsias cristológicas dos séculos 5 e 6 estabeleceram que a *pessoa* do Filho assumiu *uma natureza humana* na união, não tendo a natureza humana existência independente em si mesma fora da união (*anhypostasia*). A humanidade assumida é a humanidade do Filho eterno, que lhe confere sua identidade pessoal (*enhypostasia*). Portanto, a identidade pessoal de Jesus de Nazaré é a do Filho de Deus. Esse é *quem* ele é. Se perguntarmos em *que* ele consiste, a resposta é que, sendo o Filho eterno de Deus, ele é a um só tempo divino e humano. A humanidade é a humanidade do Filho eterno de Deus. O Filho agora tem um corpo e uma alma humanos. Isso apoia a compatibilidade de Deus Filho com a humanidade e, nesse sentido, de Deus com a humanidade. Ressalta também a continuidade entre o Filho eterno do Pai e Jesus de Nazaré. Reforça nosso comentário anterior de que foi apropriado — na verdade, necessário — que o Filho fosse aquele que se encarnaria. Assim, o Filho eterno viveu como homem e prestou obediência humana ao Pai. Todas as ações de Jesus de Nazaré foram ações do Filho encarnado, seja de acordo com sua divindade, seja conforme sua humanidade.

Até que ponto o Filho encarnado revela o Filho eterno?

Indagações sobre até que ponto se pode argumentar com base na projeção da obediência humana do Cristo encarnado sobre o papel do Filho na Trindade imanente foram geradas originalmente por algumas observações de Barth. O teólogo argumentou que a obediência de Cristo reflete uma atitude comparável no nível divino, em que o Filho vive em submissão de

amor ao Pai. Isso ocorre porque, conforme diz Molnar, no pensamento de Barth “as ações humanas de Jesus jamais são meramente ações de um ser humano que não era também o Filho eterno de Deus”.[61] Vamos analisar o pensamento de Barth brevemente, bem como os problemas inerentes à sua proposta e às críticas penetrantes que Molnar fez.

A obediência humana a Deus é divina: a obediência de Jesus nos salva

Para Moltmann, essa conversa sobre obediência a Deus fomenta uma mentalidade servil. “A ideia do soberano todo-poderoso do universo requer, por toda parte, uma servidão abjeta, porque remete a uma dependência completa em todas as esferas da vida”.[62] Pode-se entender como Moltmann, nascido e criado na Alemanha nazista, fosse, tal como os compatriotas de sua geração, especialmente sensível ao autoritarismo em todas as suas muitas formas. Convém afirmar, porém, que a obediência humana a Deus não é, de modo algum, escravidão. É o cumprimento do ser humano. O que nos destitui de nossa humanidade é a desobediência, vista em Adão e, posteriormente, em toda a raça. A obediência, em contraste, é divina. A Bíblia está cheia de exigências divinas de que o povo de Deus o obedeça (cf. Js 24.15; Sl 119). Trata-se de saber a quem obedecer — a Deus ou a Mamom (Mt 6.24), Deus ou os ídolos (Js 24.15ss.), porque a alternativa é uma escravidão verdadeiramente degradante ao pecado e à autoafirmação obstinada, fazendo de nós o parâmetro do que é certo. A rejeição do princípio de obediência a Deus não deixa nenhuma base coerente para distinguir entre a moral de Madre Teresa e a de Hitler. Em vez disso, Jesus obedeceu ao Pai (Jo 17.4; Rm 5.12-21; Hb 10.5-10; 1Pe 2.21-24). Sua obediência conquistou a salvação para nós.[63] Assim como a Coleta da Paz na liturgia da Oração Matinal no *Livro de Oração Comum* da Igreja da Inglaterra diz a respeito de Deus: “no conhecimento de quem está a vida eterna, em cujo serviço há liberdade perfeita”.

Jesus, o Filho encarnado, obedeceu ao Pai como segundo Adão. Ele veio para corrigir o dano que o primeiro Adão causara com sua desobediência. Uma vez que Adão, como cabeça e representante da raça, pecou, era preciso que a expiação viesse por meio de um segundo Adão, um que não tivesse pecado. Sua obediência subjaz, como condição necessária, às doutrinas da expiação e da justificação. Sem ela, não poderíamos ser salvos.

A humanidade do Filho está limitada ao tempo da salvação?

Chegamos agora ao ponto central da questão, mas existem outros blocos a serem colocados nessa construção. Declara-se com frequência que a obediência do Filho está restrita a seu estado encarnado, do nascimento à crucificação. O evangélico Gilbert Bilezikian diz a respeito da obediência de Cristo que se trata de "uma fase temporária do seu ministério em que ele tinha uma tarefa a cumprir".[64] Contudo, a humanidade de Cristo continua para sempre. Ele não se despiu de sua humanidade na ressurreição, como um módulo de foguete, conforme dizem as testemunhas de Jeová.[65] Agora mesmo, ele intercede por nós como nosso Grande Sumo Sacerdote (Hb 7.25). Conforme diz Paulo, "sabemos que, tendo sido ressuscitado dentre os mortos, Cristo já não morre mais; a morte não tem mais domínio sobre ele" (Rm 6.9). Nossa salvação consiste na união com Cristo, então, nossa ressurreição é uma participação em sua ressurreição humana corpórea e é parte da mesma realidade.[66] O livro do Apocalipse descreve o Cristo glorificado da perspectiva de sua obra na história, como o Cordeiro, que foi morto, mas ressuscitou (Ap 5.5—7.17; 12.11; 14.1-11; 15.1-3; 19.6-10; 21.9; 21.22—22.5). Sua humanidade, na qual obedeceu ao Pai e se ofereceu na cruz como sacrifício de expiação pelo pecado, é a forma que João o vê, glorificado, à destra do Pai. Sua intercessão é sua presença com o Pai em nossa natureza (Hb 7.23-28; 9.23-28; 10.11-14; WLC 55). Sua humanidade não pode mais ser abandonada, assim como não podemos abandonar a nossa. Se Jesus se despisse dela, nossa salvação também se acabaria. A

realidade é que ele assumiu a natureza humana unindo-se a ela para sempre. A união entre Deus e o homem é permanente e eterna. Ela se baseia na união com o Filho. Nas palavras do hino magistral de Christopher Wordsworth para o Dia da Ascensão:

> Elevaste nossa natureza humana às nuvens à destra de Deus;
> Sentamos ali nos lugares celestiais, contigo na glória estamos:
> Jesus reina, adorado pelos anjos, o homem com Deus está no trono;
> Poderoso Senhor, em tua ascensão nós, pela fé, contemplamos a nossa.[67]

A obediência do Filho é humana?

Conforme dissemos, muitas passagens dos Evangelhos a respeito de Cristo devem ser entendidas simplesmente de acordo com sua natureza humana. Seu sofrimento e sua morte são exemplos óbvios, muitas vezes atribuídos a Deus por Moltmann e outros na geração passada, mas corretamente vivenciados por Cristo *como homem*.[68] Não podemos projetar tudo o que lemos nos registros dos Evangelhos para a vida imanente de Deus. Jesus sofreu, morreu e foi sepultado. Deus não pode em si mesmo ser constrangido por forças externas; ele não pode morrer, pois é vida em si mesmo; não pode ser sepultado em uma tumba material. Foi essa a ação e a experiência do Filho de Deus de acordo com sua humanidade. O lema dos monges citas que ajudou a resolver a crise cristológica do século 4 — "um da Trindade foi crucificado segundo a carne" — resume a questão.[69] Um da Trindade não podia morrer como tal, pois Deus não pode morrer; no entanto, o Filho assumiu a humanidade ao unir-se a ela e morreu assim uma morte humana, tendo sido sepultado como os homens. Isso indica que sua obediência ao Pai foi obediência do Filho segundo a carne, obediência humana que se pode afirmar a respeito do Filho em virtude da união hipostática, mas que não é inerente a seu *status* eterno de um com o Pai.

A obediência humana do Filho está restrita ao tempo da salvação, do nascimento à crucificação?

Isso depende do que se quer dizer com *obediência*. No que se refere à obediência de Cristo como o segundo Adão, na tarefa de garantir nossa salvação ao nascer "sob a lei" (Gl 4.4), então sua obediência está restrita a esse período. Sua obediência em nossa natureza às demandas da lei de Deus para nossa salvação foi plenamente cumprida por sua vida, seu ministério, sua morte na cruz e seu consequente sepultamento.

Se, porém, compreendermos *obediência* em um sentido mais amplo de "vontade e ação humanas apropriadas, dispostas e fiéis", o que é adequado para um ser humano viver em união e comunhão desimpedidas com Deus, como uma criatura em relação com o Criador, o quadro se altera. Antes da Queda, Adão não havia pecado, já no novo céu e na nova terra, os redimidos não pecarão. Contudo, o Adão da época anterior à Queda era humano, e os redimidos no futuro também o serão, vivendo de acordo com Deus e seus propósitos, tendo pensamentos como os de Deus e seguindo-os com alegria e receptividade.

Paul Helm faz uma contribuição valiosa em sua exposição da análise que Calvino fez do *sensus divinitatis*, que para o reformador era questão de observação factual de toda gente. Helm escreve o seguinte: "Para usar a terminologia de Immanuel Kant, podemos dizer que a pessoa com um [*sensus divinitatis*] que funciona corretamente em um ambiente que esteja funcionando de maneira adequada [onde o pecado não existia] tem uma 'vontade santa', uma vontade que ama e respeita a Deus e que, de forma disposta, cumpre a obrigação de fazê-lo, embora não o veja *como* obrigação".[70] Em resumo, na ausência do pecado e de uma personalidade desordenada por ele, as exigências divinas não são um fardo, mas aspectos do serviço e da comunhão repletos de alegria.

Em relação ao Cristo glorificado, circunstâncias semelhantes prevalecem em relação à humanidade que ele sempre terá. Como a vontade

é um predicado da natureza, Deus tem apenas uma vontade indivisível, e Cristo tem duas vontades, humana e divina, porque ele tem duas naturezas. As duas são distintas, operam juntas e desejam o mesmo resultado. Para que a vontade seja humana, deve ser receptiva e seguir a divina. A vontade especificamente humana de Cristo deseja o que sua vontade divina — a única vontade divina — deseja. Suas vontades sempre atuam em harmonia porque a única pessoa divina garante que escolham o bem.[71] Para Máximo, o ser eterno da Palavra é o agente ativo, Deus é a causa da harmonia natural entre as vontades de Cristo. Ele é a Palavra supraessencial que concede à sua humanidade o direito por excelência de existir.[72] Além disso, conforme o argumento de Máximo, não pode haver conflito entre as vontades, uma vez que o Filho encarnado está livre do pecado, que é a causa do conflito entre Deus e o homem.[73] Então, o Filho de Deus deseja coisas divinas com o Pai que o gerou e deseja naturalmente também coisas humanas.[74] Portanto, "como Deus, ele aprovou essa salvação juntamente com o Pai e o Espírito Santo: como homem, ele *se tornou* por amor a essa salvação *obediente* a seu Pai *até a morte*".[75] Conforme sua humanidade, Cristo tinha de aprender e de alinhar sua vontade ao plano divino, não que estivesse alguma vez em desalinho, mas porque era vontade humana e, assim, derivativa e dependente. As suas orações intensas no jardim do Gestsêmani são exemplo disso (Hb 5.7-10). É impossível separar a obediência humana de Cristo de quem ele é.[76]

A definição produzida por Constantinopla III especificava que em Cristo há "duas vontades naturais e duas operações naturais indivisíveis, incontroversas, inseparáveis e que não se confundem". Essas duas vontades "não são contrárias uma à outra [...] mas a vontade humana segue [...] sujeita à sua vontade divina e onipotente".[77] Tão próxima era a harmonia em que as duas naturezas agiam juntas que a vontade humana "desejou de livre vontade aquelas coisas que a vontade divina quis que desejasse".[78] Não foi um paralelismo no qual as duas vontades desejavam

separadamente, mas em acordo uma com a outra. Antes, foi uma síntese que convergiu para um *prosōpon* de Jesus Cristo.[79]

A natureza humana foi criada por Deus para segui-lo, para pensar seus pensamentos e seguir sua vontade. É o que ocorre até mesmo na glória, pois é a natureza da humanidade, e a humanidade de Cristo jamais é removida. Portanto, a humanidade em seu estado derivativo e receptivo é compatível com ser a humanidade do Filho.

É compatível para o Filho como tal unir-se a uma natureza humana que se submete em obediência ao Pai?

Jesus era, na verdade, uma pessoa divina (*hypostasis*) que havia acrescentado a si mesmo uma natureza humana. Esse é o ensinamento clássico da igreja em resposta ao NT e a tudo o que ele implica, expresso em Calcedônia e em Constantinopla II. Essa é a realidade da encarnação. Então, a *hypostasis* divina do Filho é compatível com sua natureza humana assumida na *união* hipostática. De fato, para os seus contemporâneos, *de uma perspectiva observacional normal*, ele pareceu uma pessoa humana.[80] A humanidade do Filho é real, corpo e alma, e é sua própria humanidade. Portanto, é apropriado que o Filho eterno seja unido à natureza humana e, como homem, viva em obediência fiel a Deus. Não há incompatibilidade. Isso significa que alguma coisa sobre o Filho torna isso possível e adequado. Se não houvesse essa compatibilidade, o resultado seria o nestorianismo devido à introdução de uma divisão na pessoa de Cristo entre dois elementos díspares e conflitantes.[81] É compatível que o Filho tenha se encarnado e vivido em obediência humana ao Pai durante seu ministério na terra. Podemos considerar que ele obedeceu ao Pai como homem em ligação com seu ser *a partir do* Pai na unidade da Trindade indivisível na eternidade.

A importância da *communicatio idiomatum*

De acordo com a *communicatio idiomatum*, características das naturezas divina e humana são previsíveis em relação à pessoa de Cristo. Assim, declarações como "eu e o Pai somos um" e "o Pai é maior do que eu" se aplicam igualmente a Cristo, uma se referindo à sua identidade ontológica, a outra, à sua humanidade ou a seu ofício de mediação. Portanto, o Filho sofreu, morreu e foi sepultado segundo a carne. O Filho experimentou sofrimento, morte e sepultamento humanos, porém previsíveis para a pessoa que sofreu, morreu e foi sepultada. "Um da Trindade foi crucificado segundo a carne", observamos anteriormente. De modo semelhante, o Filho obedeceu ao Pai segundo a carne. Foi o Filho que obedeceu; ele o fez em sua humanidade.

A obediência humana de Cristo tem base no Filho de Deus?

Essa é a perspectiva de Barth em *CD*, IV/1. Antes, P. T. Forsyth havia dito que a obediência humana de Cristo refletia a obediência que ele presta ao Pai eternamente. Ele escreveu sobre "a glória divina da subordinação. Há um lugar e uma ordem na Divindade, e ele [o Filho] a preservou". Barth prossegue: "A subordinação *não é* inferioridade e *é* divina. O princípio está inscrito na própria coesão da Trindade eterna [...] Ser subordinado, ter autoridade e obedecer não são marcas de inferioridade. Isso é divino".[82] Ele escreve novamente que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são coiguais, "mas Pai e Filho indica uma relação inconcebível, exceto se o Filho for obediente ao Pai. A perfeição do Filho e o aperfeiçoamento de sua obra santa consistem, não em seu sofrimento, mas em sua obediência. E, como ele era Filho eterno, isso significava obediência eterna".[83]

Barth disse também que a obediência a Cristo como homem tem base no Filho eterno.[84] Ele elaborou exaustivamente essa posição ao longo da seção "A obediência do Filho de Deus", em sua *Church dogmatics* [Dogmática da Igreja].[85] Ele tratou também do tema em outro trecho.[86] Ele alega que, "para Deus, é tão natural a inferioridade quanto a superioridade", porque

“mesmo na forma de servo, que é a forma de sua presença e sua ação em Jesus Cristo, temos de lidar com o próprio Deus em sua divindade verdadeira”. A verdade e a realidade da expiação dependem disso, porque a menos que seja Deus aquele que reconcilia o mundo, não poderíamos nos reconciliar com Deus. Se isso fosse algo que não tivesse base alguma em Deus, ele estaria agindo de maneira arbitrária.[87]Barth admite que se trata de uma questão complexa e adverte que o subordinacionismo desfaz a divindade de Cristo. Ele rejeita também a ideia de que isso esteja restrito a “um tipo de antessala do ser divino”, que ocorre somente como “forma mundana” de Deus, algo “puramente econômico”, como se fosse apenas para nos resgatar na obra da salvação, porque se a economia divina da revelação e da salvação se distingue do seu próprio ser, Deus não terá nos colocado em contato consigo mesmo, mas “terá agido como se o tivesse feito; contudo, se não o fez, como pode haver nessa teoria alguma reconciliação do mundo com Deus?”. Barth critica e chama de modalismo essa recusa em ver que a obediência de Cristo está fundamentada em seu ser como Filho: “Pois se em seu próprio ser como Deus, Deus só pode ser avesso ao mundo, se ele pode ser Aquele que é humilhado, inferior e obediente apenas na aparência e não em seu ser, qual é o valor da verdadeira divindade de Cristo, qual é seu valor para nós?”.[88] A questão é que quando lidamos com Jesus Cristo, lidamos com o próprio Deus. Sua presença e sua ação no mundo são idênticas à existência de Jesus de Nazaré, homem humilhado, obediente e humilde. Portanto, a humilhação, a humildade e a obediência de Cristo é o momento dominante em nossa concepção de Deus. Não só podemos falar de uma obediência em Deus, mas devemos fazê-lo. Em um forte contraste, essa visão modalista, conforme diz Barth, nos apresenta um Cristo cujo ser permanece escondido por trás de um ser impróprio, um “como se”.[89] Barth conclui que a unidade de Deus “consiste no fato de que em si mesmo ele é tanto Aquele que é obedecido quanto o Outro que obedece”.[90] A obediência encarnada de

Cristo está fundamentada “em seu próprio ser, em sua própria vida interior”, porque “como Aquele que é obediente na humildade, ele deseja ser não apenas o Deus único, mas também esse homem, e esse homem como o Deus único”. Então, “ele é no tempo o que é na eternidade”, “ele é como homem o que é como Deus”, porque “essa é a verdadeira deidade de Jesus Cristo, obediente em humildade, em sua unidade e igualdade, sua *homoousia*, com a divindade daquele que o enviou e a quem ele obedece”.[91] Bromiley comenta que “a obediência não é estranha ao Filho. Barth indica em que mesmo em sua divindade eterna como Filho, Cristo é obediente ao Pai. Isso também não implica subordinacionismo ou modalismo”.[92] Berkouwer, também, recorrendo a Bavinck, aponta para a natureza submissa do Filho em relação ao Pai como algo que antecede a encarnação, derivando “das profundezas do ser divino trinitário”.[93] A alegação de que a obediência humana de Cristo está ligada e é compatível com as relações hipostáticas eternas não é uma novidade.[94] O que se deve indagar é se essa ideia é correta.

Barth tem sido fortemente contestado por T. F. Torrance[95] e Paul Molnar.[96] Ambos consideram ilegítimo aplicar elementos que se referem à humilhação de Jesus Cristo à Trindade imanente. Molnar declara que ordem não acarreta nem envolve subordinação, e acha que Barth deveria ter usado a *perichorēsis* nesse ponto, que, por causa da mutualidade envolvida na habitação, teria evitado a “direção para baixo” implicada na obediência, além da sub-hierarquização que isso causa.[97] Um ponto fundamental levantado por George Hunsinger é que “ele [o Filho] é necessariamente o Filho eterno; ele é *incarnandus* apenas de forma contingente”.[98] Em resumo, ele é o Filho eterno, e é impossível que fosse outra coisa. No entanto, sua encarnação era contingente à vontade da Trindade que assim fosse, algo que não teria ocorrido sem aquela decisão livre das três pessoas sem divisões. Em consequência, a Trindade imanente, Deus como ele é eternamente, não pode ser pensada de modo algum dependente da Trindade

econômica.[99] Não podemos projetar para o ser eterno necessário de Deus fatores contingentes e imanentes. A realidade é o contrário disso, porque a autorrevelação de Deus na história é um ato de sua liberdade soberana. De fato, conforme Torrance sustenta, a encarnação é algo novo até mesmo para Deus, "um ato soberano de Deus de ser outro em suas relações externas do que ele era e é eternamente e de fazer o que jamais fizera antes".[100] Embora tivessem mostrado que a proposta de Barth de que o Filho é obediente na eternidade fosse muito suspeita, vale a pena observar que nem Torrance nem Molnar o acusam de ser herege. Para os dois, Barth é um grande pensador que teve enorme influência sobre eles. Isso é algo que menos homens e mulheres devem ter em mente.

As relações das *hypostases* trinitárias são um mistério

Estamos lidando com *ordem* (*taxis*) entre pessoas — suas relações, e não sua divindade. É uma questão de ordem, não de posição. Lembramos que os ortodoxos e os arianos usaram o termo *taxis* de diferentes maneiras. Os arianos o usaram para apoiar a sua ideia herética de que o Filho tinha posição ou *status* inferior ao Pai. Os teólogos a favor de Niceia usaram o termo no sentido de uma disposição apropriada e conveniente, e não de hierarquia.[101] Em suma, a relação entre o Pai e o Filho deve ser entendida pela perspectiva do *homoousion* pleno, uma vez que as três pessoas são de um ser idêntico único, em *perichorēsis* de amor. Portanto, conforme diz Calvino, como Deus, o Filho é de si mesmo (*ex seipso*), mas no que diz respeito à sua pessoa, ele é do Pai (*a Patre*).[102] T. F. Torrance também explica isso nessa "relação irreversível" entre o Pai e o Filho, na qual "o Pai 'naturalmente' vem primeiro", o Filho, porém, é tudo o que o Pai é, exceto quanto a ser o Pai. O Pai é o Pai do Filho, mas não é seu divinizador. Essa ordem intratrinitária se distingue "pela posição, e não pelo *status*, pela forma, e não pelo ser, pela sequência, e não pelo poder, pois são plena e perfeitamente iguais".[103]

É preciso separar isso da ideia de subordinação. Na melhor das hipóteses, esse tipo de linguagem conduz a equívocos. Embora Hodge pretendesse restringir essa ideia à geração e à processão e às missões, seu uso recente é mais contencioso. Uma palavra usada em sentido ortodoxo em um contexto pode ter conotações diferentes em tempo bastante posterior em cenário diferente. O *subordinacionismo propriamente dito* estabelece a crença errônea de que o Filho é, de algum modo, inferior ao Pai. Defende-se a existência de gradações na divindade. Em sua forma mais extrema, Ário disse que o Filho foi criado. Essa ideia foi condenada como heresia e destrutiva para o evangelho por toda a igreja. Os evangélicos que defendem a subordinação do Filho enveredaram por um caminho perigoso e em sua oposição à geração eterna propondo vontades plurais desviaram-se ou chegaram até mesmo a ultrapassar o devido limite.[104]

São claros os pontos que nos cabe manter e preservar. *No que diz respeito ao ser*, o Filho é numericamente idêntico ao Pai e ao Espírito Santo, os três não podem ser divididos ou separados. *No tocante ao status*, ele é igual. *No que se refere à relação*, ele é do Pai. É possível que haja pouco mais que possamos dizer senão afirmar as declarações clássicas da geração e da espiração, em que o Pai é o princípio, de quem o Filho e o Espírito recebem sua identidade hipostática.

Propostas positivas

No Oriente, Bobrinskoy diz que a obediência humana de Jesus “é onde se articula sua dupla relação com o Pai: como Filho eterno e servo sofredor. Ela representa o aspecto eterno e ‘terrestre’ do amor do Filho, que veio realizar a vontade do Pai (Jo 6.38), ‘embora sendo Filho, aprendeu a obediência por meio das coisas que sofreu’ (Hb 5.8). Essa obediência de Jesus ‘nos dias de sua carne [...] se deu por meio de orações e súplicas àquele que podia livrá-lo da morte’ (Hb 5.7) e deriva, portanto, de sua

condição eterna de Filho; ela está enraizada na Cruz e na morte do Cordeiro, no amor divino (veja Ap 13.8, 1Pe 1.19,20) [...] Assim sendo, é uma obediência incondicional ao Pai que abre o caminho da salvação ao ser humano, efetuado pelo Filho 'nos dias de sua carne'".[105] Bobrinskoy indica que há uma ligação entre a obediência do Filho encarnado e sua condição eterna; é o fruto de seu amor pelo Pai na eternidade.

Hans Urs von Balthasar ajuda muito aqui. Ele diz que o Filho é a "imagem que corresponde perfeitamente ao Pai", que nada retém para si que não ofereça voluntariamente de volta ao Pai.[106] Von Balthasar diz que "a prontidão amorosa do Filho pelo Pai se dá pelo esvaziamento em obediência", que é sua forma soteriológica. No mesmo texto, ele fala do "amor do Filho pelo Pai que se esvazia na forma de obediência humana".[107] Isso liga a obediência humana do Cristo encarnado à relação eterna do Filho com o Pai, mas o faz sem colocar em risco ou ameaçar sua igualdade na Trindade indivisível. Nesse sentido, sua obediência humana no tempo de sua humilhação é a manifestação soteriológica do amor eterno do Filho pelo Pai, expresso em sua *kenōsis*, seu esvaziamento de si, sua busca não pelos próprios interesses, mas pelo interesse alheio daqueles a quem veio salvar. O Pai é a fonte da divindade, originador das obras de Deus *ad intra* — as processões — e *ad extra*, relacionadas à criação, conforme disse Calvino. O Pai ama o Filho e tudo lhe entregou (Jo 3.35). O Filho ama o Pai "em prontidão de amor". Na encarnação, essa prontidão amorosa se expressa no autoesvaziamento do Filho, em sua abnegação do interesse próprio, em sua obediência encarnada até a morte (Fp 2.5-7). A obediência é a expressão humana do amor que o Filho sempre teve pelo Pai — a quem como "fonte da divindade" é atribuído o início da atividade — na unidade do Espírito Santo. Isso é ecoado por Molnar, para quem "o amor eterno do Filho pelo Pai, e sua receptividade, é o fundamento eterno do amor demonstrado em seu ato de *kenōsis* em obediência ao Pai [...] Não há necessidade de ir além disso para atribuir subordinação e obediência ao Filho eterno como

condição de obediência ao Pai por nossa causa como reconciliador". Molnar admite que foi George Hunsinger quem o levou a esse reconhecimento.[108]

Há uma ligação entre o Filho encarnado e o Filho eterno. É preciso que ela exista, visto que o Filho encarnado *é* o Filho eterno que acrescentou a si a natureza humana. Na encarnação, ele obedeceu ao Pai, sofreu, morreu e foi sepultado, ressurgindo segundo a carne. Essas foram ações do Filho *como homem*. Foram experiências novas até mesmo para Deus. Um da Trindade obedeceu ao Pai segundo a carne. Sua obediência como homem refletiu seu amor eterno pelo Pai na unidade da Trindade indivisível, um amor expresso em prontidão, tendo o Pai como fonte de distinções e relações hipostáticas. Seu autoesvaziamento na encarnação e a obediência como homem decorrente dela exemplificaram em um nível humano de amor eternamente presente na unidade da Trindade. Opor-se a essas ligações e à compatibilidade que as acompanham é voltar-se perigosamente para bem próximo de uma divisão nestoriana da pessoa de Cristo.

Paulo nos exorta, em Filipenses 2.5ss., a vivermos como Cristo viveu. "Existindo em forma de Deus, não considerou o fato de ser igual a Deus algo a que devesse se apegar,[109] mas [...] esvaziou a si mesmo, assumindo a forma de servo".[110] O autoesvaziamento do Filho não foi uma subtração de sua divindade, porque ele continua a existir na forma de Deus (a forma no particípio presente *huparchōn*). Ao contrário, acrescentou-se a natureza humana. Ele se esvaziou tornando-se homem e seguindo o caminho da obediência que o levou à morte na cruz. Ele acrescentou a forma de servo à forma de Deus. Sua escolha ao fazê-lo, porém, foi anterior à ação. Sua determinação de não explorar seu *status* verdadeiro e real em vantagem própria foi feita na eternidade. Seu autoesvaziamento na terra foi decorrência do seu decreto de amor com o Pai e o Espírito, na eternidade.[111]

Mais uma vez, o autor da carta aos Hebreus aponta para Cristo, que não busca ser nosso Grande Sumo Sacerdote, mas é designado para essa função pelo Pai (Hb 5.4,5). O autor diz em seguida que o sumo sacerdócio de

Cristo ocupou “os dias de sua carne” (v. 7). Nesse período, foi tentado em tudo como nós. Isso ocorreu ao longo de toda a sua vida. Não houve um momento em que, de repente, mudasse para um modo sacerdotal.[112] Essa obediência humana o acompanhou ao longo de toda a sua vida, embora fosse mais evidente no jardim do Getsemâni, quando ofereceu “orações e súplicas, com grande clamor e lágrimas” (v. 7). Sua indicação para a obra de Sumo Sacerdote é anterior à obra propriamente dita e, portanto, anterior à sua encarnação. A ideia é que, nesse ponto, o Filho “não exaltou a si mesmo” (v. 5). Não buscou essa tarefa em benefício próprio. Ele não reivindicou esse ofício. Ele foi designado para ele, e sua designação foi feita pelo Pai. Conforme Calvino observou, é com o Pai que a atividade começa.[113] E, assim podemos dizer, com o Filho está a aceitação amorosa, alegre e fiel da iniciação do plano pelo Pai, que é também seu plano, na unidade da vontade indivisível da Trindade.[114]

A Trindade e a obra de Cristo

Agostinho tinha razão quando ressaltou que em todas as obras e formas de Deus as três pessoas participam da Trindade. Porquanto as três são mutuamente coinerentes, todas trabalham juntas — em harmonia, diríamos, e não de forma uníssona, já que cada uma é irredutivelmente distinta. Calvino se expressa bem quando assinala que ao Pai “atribui-se o começo da atividade, e a origem e a fonte de todas as coisas; ao Filho, sabedoria, conselho e a disposição ordenada de todas as coisas; ao Espírito, porém, atribui-se o poder e a eficácia dessa atividade”.[115] O mesmo se aplica a todos os aspectos da nossa salvação. Desde seu começo no conselho eterno de Deus à sua conclusão no escaton, nossa salvação estava alicerçada na Trindade. O Pai nos escolheu em Cristo antes da fundação do mundo, e a ele se atribui o começo da ação. Na encarnação, o Filho toma a natureza humana, vive, morre na cruz e é ressuscitado dos mortos, sobe para a mão

direita do Pai e voltará para consumar nossa salvação. O Espírito, por sua vez, é enviado no Pentecostes para habitar o interior do seu povo e impregná-lo, para nos tornar próprios à união e à comunhão com Deus. Assim, a grande onda da salvação segue uma estrutura trinitária. Em todos os aspectos, porém, as três pessoas participam integralmente do que se passa, embora uma em especial se distinga. Desse modo, somente o Filho se encarnou, e foi enviado pelo Pai e concebido pelo Espírito Santo segundo a carne. Em seguida, seu ministério ocorreu na dependência do Pai e em obediência a ele, enquanto o Espírito o dirigia e lhe conferia poder. Ao chegar o momento apoteótico da cruz, ele se ofereceu "pelo Espírito eterno ao Pai" (Hb 9.14, tradução do Autor). No terceiro dia, o Pai o ressuscitou dos mortos pelo poder do Espírito Santo (Rm 8.11a). E assim por diante. O Cristo assunto ao céu, por sua vez, recebe do Pai o Espírito Santo prometido e o derrama sobre a igreja (At 2.33-36), incluindo nessa ação tudo o que o Espírito faz depois disso ao conferir fé, amor, obediência e perseverança ao povo de Deus.

Analisaremos de modo especial a obra de Cristo, o Filho. Tudo o que ele fez e faz "por nós e por nossa salvação" ele o faz segundo suas duas naturezas. Como Deus, ele tinha a força para sofrer e para fazer expiação por nós. Como homem, viveu uma vida de obediência e sem pecados, e em nossa natureza humana se ofereceu ao Pai como oferta pura e suficiente pelo pecado. Sua obediência, ativa e passiva — o cumprimento perfeito da lei de Deus em nosso favor e o sofrimento a que se sujeitou ao assumir a penalidade da lei violada em nosso lugar —, assegura nossa libertação da ira de Deus e nossa entrada na vida eterna pela graça de Deus, recebida pela fé.[116] Sua pessoa toda, não dividida, realizou nossa salvação, tanto como homem quanto como Deus. Com base no que argumentamos, isso implica na plena participação do Filho eterno na obtenção da salvação. Isso não é, nas palavras de Barth, algo que envolva simplesmente "a antessala do ser divino"[117] — como se fosse uma singularidade que não refletisse quem

Deus é de fato. Essa seria uma espécie de cristologia nestoriana, separando a divindade e a humanidade de Cristo de tal modo que a integridade de sua pessoa fica ameaçada. Isso não seria encarnação; seria simplesmente a habitação da divindade em um homem. Não produziria a salvação, porque somente por meio da vida de Deus *como homem* isso seria possível. Além do mais, uma vez que há plena participação do Filho eterno na encarnação, de tal forma que Jesus Cristo, como Filho de Deus, verdadeiramente revela Deus, todas as três pessoas da Trindade em suas formas distintas estavam operando na vida e no ministério do Cristo encarnado, embora fosse especificamente o Filho que vivera e sofrera como homem. Ao analisar o quanto ele sofreu, sujeitando-se ao sofrimento humano, à penalidade do pecado humano — morte e sepultamento —, com toda a Trindade junto de si sem divisão, prostramo-nos em adoração e louvor. Esse será o tema do próximo capítulo.

> Glorifiquemos para sempre todos nós, fiéis, juntamente com os Anjos, falando com devoção daquele de quem recebemos a santificação: Pai, Filho e Espírito Santo, porque ele é a Trindade em Pessoas, mas um em Essência, um Deus; a quem também louvamos: bendito sejas tu, ó Senhor Deus, para sempre!
>
> No Jordão a Trindade se manifestou, pois a Pessoa Mais Divina do Pai proclamou: aquele que é batizado, esse mesmo, é meu Filho amado. E o Espírito desceu sobre aquele que era como ele mesmo. A ele os homens bendigam e exaltem pelos séculos dos séculos.
>
> Quando no Jordão foste batizado, ó Senhor, a adoração da Trindade tornou-se manifesta. Pois a voz do Pai deu testemunho de ti, chamando-te de Filho amado, e o Espírito, na forma de uma pomba, confirmou a fidelidade dessa palavra. Ó, Cristo, nosso Deus, que em verdade te manifestaste e que verdadeiramente iluminas o mundo, glória a ti.[118]
>
> Deus todo-poderoso e eterno, que pelo teu terno amor pela humanidade enviaste teu Filho, nosso Salvador Jesus Cristo, para assumir nossa carne e para sofrer a morte na cruz, para que toda a humanidade seguisse o exemplo de sua grande humildade, concede, pela tua misericórdia, que sigamos o exemplo de sua paciência e sejamos também feitos partícipes da sua ressurreição, em nome de Jesus Cristo, nosso Senhor. Amém.[119]

Termos essenciais

essência
homoousios
hypostasis
missões
perichorēsis
pessoas
processões
ser
subordinação/subordinacionismo
Trindade econômica
Trindade imanente

Para reflexão

1. Por que o subordinacionismo é perigoso?
2. Analise os problemas associados em separar o Cristo encarnado do Filho eterno.

Sugestão de leitura

Comentários sobre Filipenses 2.5-11.

---

[1] Gregory of Nazianzus, *Oration on Holy Baptism 40*, p. 41.

[2] Devo esta informação ao Dr. John Dishman, do Bell Laboratories.

[3] James E. Loder; W. Jim Neidhardt, *The Knight's move: the relational logic of the Spirit in theology and science* (Colorado Springs: Helmers & Howard, 1992), passim.

[4] Ibidem, p. 36-43.

[5] Alan J. Torrance, *Persons in communion: an essay on trinitarian description and human participation with special reference to volume one of Karl Barth's* Church Dogmatics (Edinburgh: T&T Clark, 1996), p. 281-2.

[6] C. S. Lewis, *Mere Christianity* (San Francisco: Harper, 1980), p. 160 [publicado em português por Martins Fontes sob o título *Cristianismo puro e simples*].

[7] Dumitru Staniloae, *The experience of God: orthodox dogmatic theology*, edição e tradução para o inglês de Ioan Ioniță (Brookline: Holy Cross Orthodox, 1994), vol. 1: *Revelation and knowledge of the triune God*, p. 260-1.

[8] Augustine, *On the Trinity*, 5.10 [publicado em português por Paulus sob o título *A Trindade*]; *NPNF*[1], 3:92.

[9] Barth, *CD*, I/1:353-68.

[10] Karl Rahner, *The Trinity*, tradução para o inglês de Joseph Donceel (New York: Crossroad, 1997), p. 103-15.

[11] Veja Paul D. Molnar, *Divine freedom and the doctrine of the immanent Trinity: in dialogue with Karl Barth and contemporary theology* (London: T&T Clark, 2002); Stephen R. Holmes, *The Holy Trinity: understanding God's life* (Milton Keynes: Paternoster, 2012).

[12] Para uma análise mais detalhada do problema, veja Christopher Lombard, "Problems concerning the term *person* in Karl Barth's *Church Dogmatics* (I/1) and Karl Rahner's *The Trinity*", dissertação de mestrado (Middlesex University, 2014).

[13] Aquinas, *ST*, 1a.29.3 [publicado em português por Edições Loyola sob o título *Suma teológica*].

[14] Athanasius, *Letters to Serapion on the Holy Spirit*, 1.17-18, 28, 30-1; Didymus the Blind, *On the Holy Spirit*, p. 75-80; Gregory of Nazianzus, *Oration 31*; Gregory of Nyssa, *On "not three Gods"*; *Against Eunomius*, 2.2-3; 7.4; Augustine, *On the Trinity*, livros 1-2, 6.

[15] Veremos em breve a proposta de Owen de que a vontade indivisível de Deus se expressa de formas hipostaticamente distintas.

[16] Augustine, *On the Gospel of John*, 20.3, p. 8; *NPNF*[1], 7:132-4; *Letter 169 to Evodius*, 2.5-7; *NPNF*1, 1:540-1; Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, 1.19;2.2-3;7.4; *NPNF*[2], 5:57; *On the Holy Spirit against the Macedonians*, p. 6; *NPNF*2, 5:317; *On "not three Gods" to Ablabius*; *NPNF*[2], 5:331-6; PG, 45:115-36; Gregory of Nazianzus, *Oration 29*, p. 2,15-7; *PG*, 36:76,93-7; *Oration 31*, p. 12-6; PG, 36:148-52; *Oration 39*, p. 12; *PG*, 36:348; *St. Gregory of Nazianzus: on God and Christ*, tradução para o inglês de Frederick Williams; Lionel Wickham (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2002), p. 84-5,127-8; Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 208-16.

[17] Augustine, *On the Trinity*, 1.7; *The works of Saint Augustine: a translation for the 21st century: the Trinity*, edição de John E. Rotelle e tradução para o inglês de Edmund Hill (Hyde Park: New City, 1991), p. 70.

[18] Augustine, *Letter 11 to Nebridius*, p. 4; *NPNF*[1], 1:230.

[19] O melhor livro recente sobre *perichorēsis*, também acessível, é de Charles C. Twombly, Perichoresis *and personhood: God, Christ, and salvation in John of Damascus* (Eugene: Pickwick Publications, 2015).

[20] Veja nossos comentários a seguir sobre o uso patrístico da palavra τάξις.

[21] Tenha em mente que essas relações ocorrem no contexto do envolvimento pericorético de todas as três *hypostases*. Veja a análise exaustiva da geração eterna e da processão eterna no capítulo 8.

[22] A menos que sejam sobre críquete.

[23] John Frame, que não é objeto dessa controvérsia, escreve de forma semelhante. John M. Frame, *Systematic theology* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2013), p. 490-6 [publicado por Cultura Cristã

sob o título *Teologia sistemática: uma introdução à fé cristã*].

[24] Credo Niceno-Constantinopolitano (381 d.C.).

[25] Veja a seção "Geração eternal, processão eterna" no capítulo 8.

[26] Capítulo 2, Segundo Concílio de Constantinopla (553 d.C.)

[27] "The sum of saving knowledge", in: *The confession of faith, the larger and shorter catechisms with the Scripture proofs at large, together with the sum of saving knowledge* (Applecross: Publications Committee of the Free Presbyterian Church of Scotland, 1970), p. 324-25, fala de uma "barganha" entre o Pai e o filho, implicando com isso em um acordo contractual e, consequentemente, agentes distintos. A. A. Hodge, *Outlines of theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 372 [publicado em português por PES sob o título *Esboços de teologia*], escreve nessa mesma linha. Em ambos os casos, não se dá atenção ao Espírito Santo.

[28] William H. Goold, org., *The works of John Owen* (London: Johnstone and Hunter, 1850-55), 19:88.

[29] Gregory of Nazianzus, *Oration 31*, p. 3,21-4; *PG*, 36:136-7,156-60.

[30] Charles Hodge, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 1:445 [publicado por Hagnos sob o título *Teologia sistemática*].

[31] Ibidem, 1:460-1.

[32] Ibidem, 1:464.

[33] Ibidem, 1:467.

[34] Calvin, *Institutes*, 1.13.18 [publicado em português por Editora UNESP sob o título *A instituição da religião cristã* e por Cultura Cristã sob o título *As Institutas*].

[35] Ibidem, 1.13.19.

[36] Ibidem, 1.13.25.

[37] Brannon Ellis, *Calvin, classical trinitarianism, and the aseity of the Son* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 59-60.

[38] Muller, *PRRD*, 4:324. Isso também se aplica (algo que os críticos ignoram totalmente) a meu artigo de 1990, embora atualmente eu não subscreva os contornos adotados por Barth.

[39] John Meyendorff, *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes* (New York: Fordham University Press, 1979), p. 183.

[40] Padrão normatizador, de ajuste ou avaliação, pelo qual outros instrumentos de avaliação devem ser avaliados.

[41] Padrão ou medida que é ela mesma sujeita a um padrão superior e por ele definida.

[42] Oliver D. Crisp, *God incarnate: explorations in Christology* (London: T&T Clark, 2009), p. 17 (grifo do original).

[43] Thomas F. Torrance, *The Christian doctrine of God: one Being, three Persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), p. 199.

[44] Ibidem, p. 200.

[45] Veja o capítulo 11, e Anselmo, *De Fide trinitatis et de incarnatione Verbi*; *PL*, 158:276-9, 283-4; G. R. Evans, *Anselm* (London: Geoffrey Chapman, 1989), p. 56-7.

[46] Amandus Polanus (1561-1610) indaga por que somente o Filho se encarnou se a encarnação é obra comum da Trindade (*opus commune Patris, Filius & Spiritus Sanctus*). Ele responde que, no tocante à sua autoria e princípio, trata-se de obra de toda a Trindade não dividida, mas é realizada no Filho. O *opus proprium et personale* ocorre por intermédio do Filho. Como se trata de um *opus proprium* do Filho, não é obra essencial da Trindade toda *ad extra*. E sim *opus personale.* Amandus Polanus, *Syntagma theologiae christianae* (Hanover: Johannes Aubrii, 1615), 6:13.

[47] WLC 65-66. Veja a seguinte seção: perguntas 65-90.

[48] WSC 1. Veja Robert Letham, *The Westminster Assembly: reading its theology in historical context* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2009), p. 288-92; Robert Letham, *Union with Christ: in Scripture, history, and theology* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2011), p. 91-119.

[49] Peter Martyr Vermigli, *Commonplaces*, tradução para o inglês de Anthonie Marten (London in Pater Noster Rowe: Henry Denham and Henry Middleton, 1583), 2.17, 599. Citado por Muller, *PRRD*, 4:256.

[50] Gilles Emery, *The Trinity: an introduction to Catholic doctrine of the triune God*, edição de Matthew Levering (Washington: Catholic University of America Press, 2011), p. 183-4.

[51] Calvin, *Institutes*, 1.2.2.

[52] Ibidem, 1.13.21.

[53] Ibidem, 1.13.1.

[54] Ibidem.

[55] Isso também nos leva a analisar as diferentes formas pelas quais é possível afirmar algo sobre Deus e Cristo, conforme veremos brevemente. Keith Mathison cita um livro importante de Scott Harrower, *Trinitarian self and salvation: an Evangelical engagement with Rahner's rule* (Eugene: Pickwick Publications, 2012), que demonstra as limitações e fragilidades das formas pelas quais a identificação que Rahner faz da Trindade imanente e da Trindade econômica tem sido interpretada.

[56] Vermigli, *Commonplaces*, 2.17, 599-600. Também citado por Muller, *PRRD*, 4:256-7.

[57] Veja os capítulos 8, 9 e 12 sobre o Concílio de Constantinopla, Agostinho e Calvino.

[58] Muller, *PRRD*, 4:268.

[59] Ibidem, 4:269. Muller cita William Perkins, *A golden chaine*, p. 5, e John Owen, *Works*, 3:209, entre outros.

[60] Augustine, *On the Trinity*, 2.2-3; 2.5; 2.7-9; 4.27; *PL*, 42:845-51, 863-63; *NPNF*[1], 3:38n2; Augustine, *John*, 20.4-8; *PL*, 35:1556-64; *NPNF*[1], 7:133-5.

[61] Molnar, *Divine freedom*, p. 294; veja Barth, *CD*, IV/1:192-205; ibidem, p. 157-357; ibidem, IV/2:42-43, p. 170.

[62] Moltmann, *Trinity*, p. 191-2.

[63] Veja Robert Letham, *The work of Christ* (Leicester: InterVarsity, 1993), esp. p. 105-121, 130-2.

[64] Gilbert Bilezikian, "Hermeneutical bungee-jumping: subordination in the Godhead", *JETS* 40, 1 (1997): 61.

[65] WSC 21; WLC 36. Sergiĭ Bulgakov, *The wisdom of God: a brief summary of sophiology* (London: Williams and Norgate, 1937), p. 141.

[66] Letham, *Work of Christ*, p. 75-87, 211-23.

[67] Christopher Wordsworth, "See, the conqueror mounts in triumph" (1862).

[68] Thomas G. Weinandy, *Does God suffer?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), passim.

[69] Aloys Grillmeier, *Christ in Christian tradition*, tradução para o inglês de John Cawte (London: Mowbray, 1995), vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604): Part Two: The Church of Constantinople in the sixth century*, p. 317-43. Observe-se o comentário de Gregório de Nazianzo: "Precisamos de um Deus encarnado e que seja morto para que possamos viver novamente" (*Oration 45*, 28; *PG*, 36:661).

[70] Paul Helm, *John Calvin's ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 228.

[71] Leo Donald Davis, *The first seven ecumenical councils (325-787)* (Collegeville: Liturgical, 1990), p. 272-3; Maximus the Confessor, *On the cosmic mystery of Jesus Christ: selected writings from St. Maximus the Confessor*, tradução para o inglês de Paul M. Blowers (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2003), p. 173-6.

[72] Maximus, *Disputatio cum Phyrro*; *PG*, 91:297B.

[73] Ibidem; *PG*, 91:292A-B.

[74] Maximus, *Opusculum*, 7; *PG*, 91:77C

[75] Ibidem, 6.4, in: Maximus, *Cosmic mystery*, p. 176; *PG*, 91:68D.

[76] Letham, *Work of Christ*, p. 110-23,130-2.

[77] Davis, *Councils*, 283; Henry R. Percival, *The seven ecumenical councils of the undivided church: their canons and decrees*, *NPNF*^{2} (reimpr., Edinburgh: T&T Clark, 1997), 14:345.

[78] John of Damascus, *On the orthodox faith*, 3.18.

[79] Robert V. Sellers, *The Council of Chalcedon: a historical and doctrinal survey* (London: SPCK, 1953), p. 346.

[80] Se Jesus tivesse feito uma refeição com cinco pessoas — por exemplo, os apóstolos —, diríamos que seis pessoas participaram dessa refeição.

[81] Não há subordinação aqui. Embora, seguindo Barth, eu tenha usado *submissão* certa vez, pode-se interpretar isso equivocadamente de tal modo que implique em mais de uma vontade convergindo assim para o triteísmo. De acordo com muitas elaborações do *pactum salutis*, o Filho concordou com o pedido do Pai e assim se tornou homem e o obedeceu. Critiquei essas representações do *pactum salutis* recorrendo a bases trinitárias. Disse que ele implica em subordinação e tem até indícios de triteísmo. Veja Letham, *Work of Christ*, p. 52-3; Letham, *Westminster Assembly*, p. 235-6.

[82] P. T. Forsyth, "The divine self-emptying", in: *God the Holy Father* (London: Independent, 1897), p. 42, citado por John Thompson, *Modern trinitarian perspectives* (New York: Oxford University Press, 1994), p. 48.

[83] P. T. Forsyth, *Marriage: its ethic and religion* (London: Hodder and Stoughton, 1912), p. 70-1, citado por Thompson, *Perspectives*, p. 49.

[84] Barth, *CD*, IV/1:192-205.

[85] Ibidem, IV/1:157-357.

[86] Ibidem, IV/2:42-3,170.

[87] Ibidem, IV/1:192-4.

[88] Ibidem, IV/1:196-7.

[89] Ibidem, IV/1:198-200.

[90] Ibidem, IV/1:201.

[91] Ibidem, IV/1:203-5.

[92] Geoffrey W. Bromiley, *An introduction to the theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), p. 181.

[93] G. C. Berkouwer, *Divine election*, tradução para o inglês de Hugo Bekker (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p. 163.

[94] Barth tem o apoio de John Thompson, "On the Trinity", in: John Thompson, org., *Theology beyond Christendom: essays on the centenary of the birth of Karl Barth 10 May, 1886* (Allison Park: Pickwick Publications, 1986), p. 17-9; Forsyth, *Marriage*, p. 70-2; Rahner, *Trinity*, p. 62-3; Vladimir Lossky, *The mystical theology of the Eastern Church* (London: James Clarke & Co., 1957), p. 144-6.

[95] Elmer M. Colyer, org., *The promise of trinitarian theology: theologians in dialogue with T. F. Torrance* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001), p. 316.

[96] Paul D. Molnar, *Faith, freedom, and the Spirit: the economic Trinity in Barth, Torrance, and contemporary theology* (Downers Grove: IVP Academic, 2015), p. 331-53.

[97] Ibidem, p. 335,337.

[98] George Hunsinger, "Election and the Trinity: twenty-five theses on the theology of Karl Barth", *MTheol* 24, 2 (2008): 179-98, aqui 183.

[99] Molnar, *Faith, freedom, and the Spirit*, p. 347.

[100] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 108.

[101] A palavra τάξις tem vários significados. Era usada com frequência em contextos militares e tinha a ideia de posição, de hierarquia de algum tipo. A ideia correspondia bem à perspectiva ariana de uma gradação entre o Pai e o Filho, sendo o último de *status* subordinado inferior. Mas o termo também era usado em referência ao papel, ao ofício, à classe, à ordem e à regularidade das estrelas, ordem na igreja e nos conventos e no sentido de uma instituição ordenada. É nesse sentido de ordem, e não de posição, mais próximo do que é adequado e conveniente do que qualquer hierarquia, que os ortodoxos usam o termo. Veja G. W. H. Lampe, org., *A Patristic Greek lexicon* (Oxford: Clarendon, 1961), p. 1372-3.

[102] Calvin, *Institutes*, 1.13.19, p. 25.

[103] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 176.

[104] Advertências semelhantes dizem respeito à *submissão*. Creio que não faltem aí ambiguidades. Até mesmo no projeto ortodoxo e com inúmeras ressalvas, há espaço para interpretações equivocadas de um modo que pode sugerir vontades plurais.

[105] Boris Bobrinskoy, *The mystery of the Trinity: trinitarian experience and vision in the biblical and Patristic tradition*, tradução para o inglês de Anthony P. Gythiel (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1999), p. 118.

[106] Hans Urs von Balthasar, *The von Balthasar reader*, edição de Medard Kehl e Werner Löser (New York: Crossroad, 1982), p. 180. Veja na seção "The Holy Spirit as the inner-trinitarian life of God", in: "Jesus, the proof of the triune love of God for the world".

[107] Ibidem, p. 181.

[108] Molnar, *Faith, freedom, and the Spirit*, p. 331.

[109] O termo *harpagnos* tem sido objeto de intenso debate ao longo dos anos. Veja Roy W. Hoover, "The *harpagmos* enigma: a philological solution", *HTR* 64, 1 (1971): 95-119; Ralph Martin, *Philippians*, New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 96-7; N. T. Wright, "*Harpagmos* and the meaning of Philippians ii.5-11", *JTS* 37, 2 (1986): 321-52.

[110] Tradução do autor.

[111] Segundo Lossky, há uma dupla *kenōsis* ("autoesvaziamento"). Em primeiro lugar, o Filho sujeitou sua vontade à vontade do Pai. Essa é efetivamente a vontade de toda a Trindade, porque a vontade do Pai é a fonte da vontade, a vontade do Filho é expressa na obediência, e a vontade do Espírito é expressa no cumprimento. A submissão do Filho levou à sua encarnação. Em segundo lugar, há também a *kenōsis* da humanidade divinizada de Cristo, pela qual ele se submeteu à condição decaída da humanidade, o que resultou em sofrimento e morte. A primeira *kenōsis* é a base da segunda (Lossky, *Mystical theology*, p. 144-6). O autor parece aqui impor múltiplas vontades à Trindade.

[112] Letham, *Work of Christ*, p. 4, 105-21.

[113] Calvin, *Institutes*, 1.13.18.

[114] Paul A. Rainbow, "Orthodox trinitarianism and Evangelical feminism", p. 8, disponível em: www.cbmw.org/resources/articles/orthodox_Trinitarianism_feminism.pdf, observa que "os mesmos teólogos que criaram a fórmula do *homoousios* foram também levados por sua interpretação das Escrituras a confessar de várias maneiras que o Filho *qua* Filho honra o Pai, e que essa honra prevalece antes e depois da Encarnação, tanto na criação quanto no escaton — de fato, ela participa da relação atemporal das duas Pessoas". Ele apresenta uma vasta lista de estudiosos do NT em apoio à tese, entre eles B. F. Westcott, G. R. Beasley-Murray, H. A. W. Meyer, C. K. Barrett, A. Robertson, A. Plummer, L. Joseph Kreitzer e Karl Rahner.

[115] Calvin, *Institutes*, 1.13.18.

[116] Veja Letham, *Work of Christ*, p. 105-57.

[117] Barth, *CD*, IV/1:197.

[118] Epifania: Cântico VII-VIII; Antífona III, Tom I, *Service book*, p. 186,188.

[119] Coleta do domingo imediatamente anterior à Páscoa, LOC (texto em linguagem contemporânea).

18

A TRINDADE, A ADORAÇÃO E A ORAÇÃO[1]

O dogma da Santa Trindade não é apenas uma forma doutrinária; é também uma experiência cristã viva em constante desenvolvimento; é um fato da vida cristã. Pois a vida em Cristo nos une com a Santa Trindade, dá a nós conhecimento do amor do Pai e nos concede os dons do Espírito Santo. Não há vida cristã genuína sem o conhecimento da Trindade. A literatura cristã dá muitas provas disso.[2]

A negligência da igreja ocidental em relação à Trindade

A adoração centrada em Deus (poderia a adoração ser algo diferente?), por definição, deve colocar no centro do palco o que é característico do cristianismo, a marca d'água por excelência da autorrevelação de Deus na Bíblia. Contudo, a teologia trinitária tem, provavelmente, um impacto mais amplo sobre a piedade da igreja oriental. As liturgias orientais são permeadas de orações e doxologias trinitárias. No Ocidente, a Trindade tem sido desprezada de tal modo que muitos cristãos são, na prática, pouco mais

do que modalistas. Conforme diz Laats, “em vez de ser o centro da adoração e do pensamento cristãos, ela tem sido marginalizada”.[3]

Colin Gunton menciona algumas razões para isso.[4] Ele aponta o dedo para Agostinho, o formulador original de uma teologia trinitária da igreja ocidental. Ao começar com a premissa da unidade de Deus, Agostinho tinha dificuldade com o conceito de teofania e encarnação. Então, não desenvolveu seu pensamento trinitário com base na revelação histórica e bíblica, como fizeram os capadócios. Portanto, sua célebre analogia psicológica estava equivocada. Ela era anistórica e não fez justiça às pessoas. Criou um problema para a Trindade no Ocidente, um mistério profundo para os teologicamente avançados, e produziu o ateísmo e o agnosticismo que vemos à nossa volta. E assim caminha o argumento.

São críticas exageradas. Os primeiros capítulos de *Trindade* estão repletos de exposição bíblica, e boa parte dos outros textos de Agostinho sobre a Trindade podem ser encontrados ao longo do seu *Tratados sobre o evangelho de João*. Não obstante essas advertências, as críticas de Gunton fazem mais sentido quando aplicadas aos tempos mais recentes. Considere algumas das obras tradicionais de teologia sistemática produzidas pela tradição reformada ocidental. Charles Hodge se estende por cerca de 250 páginas ao tratar da doutrina de Deus antes de se voltar para a Trindade. Louis Berkhof segue o mesmo padrão — são páginas e mais páginas sobre a existência de Deus, a possibilidade de conhecê-lo, o ser e os atributos divinos e os nomes de Deus. Somente depois disso ele se dedica à Trindade.[5] Em um nível mais popular, J. I. Packer, em seu livro *O conhecimento de Deus* (1973), dedica apenas sete páginas de um total de 254 para a Trindade.[6] Ele admite que, para alguns cristãos, trata-se de um mistério esotérico tratado superficialmente uma vez por ano no Domingo da Trindade. Depois desse capítulo, porém, o autor prossegue como se nada tivesse acontecido. Compare-se isso com o grande teólogo da igreja oriental, João Damasceno. Seu *De orthodoxa fidei* começa com a

perspectiva trinitária já em 1.1-10. No Ocidente, os dois teólogos da Reforma e do período pós-Reforma que, em minha avaliação, mais ajudam a direcionar a adoração para um modo claramente trinitário, João Calvino e John Owen, enfatizam a distinção das três pessoas. Grande parte dos seus escritos sobre a Trindade é dedicada à análise da divindade do Filho e do Espírito Santo e, no caso de Owen, argumenta-se energicamente a favor da adoração eminente dos três.[7]

Na introdução, mencionamos um exemplo notável da confusão em que se encontra o cristianismo ocidental quando citamos uma carta enviada ao *The Times* (de Londres), em junho de 1992, por David Prior, um vigário anglicano de orientação evangélica bem conhecido em Londres. Ele contou que estava preparando um sermão para o Domingo da Trindade cujo tema seria a Trindade. Procurou então uma comparação que fosse inteligível para sua igreja. Ele a encontrou quando assistia a uma partida de críquete, o segundo jogo internacional entre Inglaterra e Paquistão no estádio do Lord's. Ian Salisbury, jogador habilidoso do time inglês, em rápida sucessão, arremessou a bola de modo que ela fez um desvio anti-horário, um movimento inesperado e quicou a uma altura mais elevada do que a esperada.[8] Ali estava, disse Prior, a analogia perfeita — uma pessoa que se expressava de três maneiras diferentes! Prior está de parabéns por ter destacado a importância do críquete, mas lamentamos sua teologia. Antes que eu tivesse a oportunidade de enviar uma resposta para o editor, uma meia dúzia de pessoas se apressou a dizer que a carta de Prior deveria ter sido indicada como "bola fora", pois ele havia ressuscitado a antiga heresia do modalismo. Lembramos que o modalismo é a ideia de que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são apenas maneiras pelas quais Deus se revelou, e não representam realidades pessoais antecedentes eternas em Deus mesmo. Elas são aparências temporárias, assim como um ator que assume diferentes papéis em ocasiões distintas. Certamente, o problema dessa ideia é que, se

fosse assim, não teríamos nenhum conhecimento genuíno de Deus, porque ele seria algo distinto em si mesmo do que revelou ser.

Essa tendência do cristianismo ocidental contrasta vivamente com Gregório de Nazianzo, que fala da "minha Trindade" e que, em sua *Oração sobre a teofania*, diz que 'quando digo Deus, quero dizer Pai, Filho e Espírito Santo'".[9] No Ocidente, por sua vez, os filósofos da religião que também são cristãos se referem normalmente a um "Deus" genérico o tempo todo sem mencionar a Trindade.[10] Por mais de sessenta anos frequento a igreja, sem contar os anos de minha infância, e nesse tempo todo, com exceção das vezes em que preguei e que outras duas pessoas pregaram, não me lembro de ter ouvido um único sermão sobre a Trindade. Estou me referindo aqui à pregação que de fato trata sobre a Trindade, não a livros ou artigos a respeito da pregação sobre a Trindade ou da natureza trinitária da pregação.[11]

Examine qualquer hinário ou livro de cânticos que esteja ao seu alcance e procure composições explicitamente trinitárias. Você não achará muitas. Em sua busca, procure ver quantos textos poderiam ser igualmente cantados por unitários, judeus ortodoxos ou muçulmanos. Você ficará surpreso. Vamos repassar alguns aqui — são hinos tradicionais queridos que passaram pelo teste do tempo e que em virtude do uso se consolidaram como parte do cânon da hinódia anglo-saxônica: "My God, how wonderful thou art" [Meu Deus, quão maravilhoso és tu], "Praise, my soul, the King of heaven" [Louva, minha alma, o Rei do Céu], "Immortal, invisible, God only wise" [Imortal, invisível, único Deus e sábio], "Praise to the Lord, the Almighty, the King of creation" [Louvem ao Senhor, o Todo-Poderoso, o Rei da criação] e até mesmo (será que digo?) "Great is thy faithfulness" [Grande é a tua fidelidade] — hinos apenas teístas e, no máximo, implicitamente binitários. "Quão grande és tu" é, no máximo, binitário. Poderíamos continuar. É claro que é possível cantar esses textos com pressupostos trinitários e assim interpretá-los, embora seja preciso admitir

que poucos se prestariam a isso, já que essas ideias não estão presentes nos textos. Porquanto a teologia e a adoração se acham integralmente associados, conforme pensavam os pais da igreja,[12] temos um sério problema.

Somente Deus pode tornar Deus conhecido e determinar como nos relacionamos com ele

Atribuir nomes no antigo Oriente Próximo indicava a soberania daquele que nomeava sobre quem era nomeado. Assim, por exemplo, Adão dá nomes aos animais (Gn 2.19,20) ao cumprir a ordem da criação, de Gênesis 1.28ss. de exercer o domínio sobre o mundo animal. Somente Deus pode atribuir nomes a Deus. Jamais algum humano lhe deu um nome. Só ele tem o direito de nomear a si mesmo, porque ele como Criador não está sujeito a qualquer outro ser. Além disso, a comunidade da aliança não deve ter nenhum outro Deus além dele (Êx 20.1-3). Apesar das feministas contemporâneas, as tentativas humanas de reimaginar Deus ou de nomeá-lo consistem simplesmente em ficções da imaginação, ídolos feitos à imagem do homem, sem validade. *Portanto, Deus é soberano na revelação de si mesmo*. Isso fica claro em Êxodo 33.18—34.7, em que Yahweh recusa o pedido de Moisés de ver sua glória, algo impossível. Em vez disso, ele afirma sua autoridade suprema, colocando Moisés na fenda de uma rocha ao mesmo tempo que lhe concede uma nova revelação do seu nome.[13]

Além disso, Deus é soberano ao nos conceder conhecimento de si mesmo pelo Espírito Santo. O fator adicional do pecado humano nos coloca em dependência total de Deus para tornar-se conhecido. Paulo insiste que estamos mortos em nossos pecados, sem condições de fazer qualquer coisa para corrigir nossa rebelião contra Deus e sem disposição de fazê-lo, porque os mortos podem desejar e nada fazer para mudar sua situação (Ef 2.1ss.). Ele declara também que os descrentes estão cegos pelo deus deste século,

de modo que não veem a luz do evangelho da glória de Deus em Cristo (2Co 4.4). Conforme Jesus ensinou, confiamos nele somente à medida que somos atraídos pelo Espírito Santo (Jo 6.44). Assim, a predileção da humanidade por novos objetos e novas formas de adoração é rebelião contra o Deus vivo e verdadeiro, a Santa Trindade. Somente pela ação graciosa da Trindade, rompendo em nossas trevas e nossa morte e despertando-nos para uma nova vida é que podemos conhecê-lo.

O Deus que se tornou conhecido para nossa salvação revelou-se um ser trino. Ele desvenda progressivamente sua revelação na história da aliança. Em cada etapa, ele atribui um nome a si mesmo. Na aliança abraâmica, ele se revelou como *El Shaddai* ("Deus Todo-poderoso") (Gn 17.1). Na aliança mosaica, ele se deu a conhecer como *ehyeh* (Êx 3.14; cf. *y'vah*, 6.3). No ápice da história da redenção, Jesus veio cumprir as promessas do AT. Mateus registra de que maneira Jesus inaugura o reino do céu, prometido a Abraão muito tempo antes. A aliança não está mais restrita a Israel, mas estende-se ao mundo todo. De fato, muitos israelitas seriam expulsos da comunidade da aliança, ao passo que os gentios eram agora parte dela (Mt 8.11,12). Assim como a aliança mosaica foi inaugurada com a aspersão do sangue da aliança, também a nova aliança está fundamentada no sangue de Jesus (26.27-29). No final do seu Evangelho, Mateus explica de que modo as nações se tornarão discípulas, por meio do sacramento do batismo da nova aliança. Esse batismo ocorre *no nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.* Portanto, Jesus, o Filho, designa Deus como o único Deus que é o Pai, o Filho e o Espírito Santo em ligação com o sacramento da nova aliança, o batismo. Esse é o ápice da revelação divina de si mesmo — tudo o que veio antes aponta para esse momento. Retrospectivamente, isso lança luz sobre tudo o que conduziu a ele (como um mistério de detetive que, na cena final, desvenda as pistas que dão sentido à história toda).

Assim sendo, somente o Deus trino nos dá acesso a si mesmo e determina de que maneira devemos nos relacionar com ele e nos aproximar

dele. Na aliança mosaica, Moisés teve de construir a parafernália da adoração de Israel exatamente como Yahweh lhe ordenara. Jesus anunciou que ninguém vai ao Pai se não por ele. O acesso ao Pai ocorre exclusivamente pela mediação do Filho. Esses são os termos estabelecidos pelo Deus trino e uno.

A adoração cristã é caracteristicamente trinitária

> Quando contemplamos a Divindade [...] o que concebemos é Um; porém quando contemplamos as pessoas em quem a Divindade habita e aqueles que incansavelmente e com igual glória têm seu ser a partir da causa primeira,[14] há três que adoramos.[15]

> Uma essência, uma divindade, um poder, uma vontade, uma energia, um começo, uma autoridade, um domínio, uma soberania, *que se deu a conhecer em três subsistências perfeitas e adoradas com uma adoração* [...] unidas sem confusão e divididas sem separação.[16]

> O objeto próprio e peculiar da adoração e da invocação divinas é *a essência de Deus*, em sua excelência, dignidade e majestade infinitas [...] Ora, isso é comum a todas as três pessoas, e é próprio de cada uma delas; não formalmente como pessoa, mas como Deus bendito para sempre. Toda adoração respeita o que é comum a todos; então, em cada ato de adoração e culto todos devem ser adorados e cultuados.[17]

A base e o fundamento da adoração

A adoração da igreja está fundamentada em quem Deus é e no que ele fez. O Pai enviou o Filho "por nós e para nossa salvação". Isso fica evidente nos capítulos 5, 10 e 17 de João, porém Paulo também dirige nossa atenção para esse fato em Romanos 8.32. Por sua vez, o Pai, juntamente com o Filho, enviou o Espírito Santo para habitar a igreja. O ministério do Espírito é o de falar de Cristo, o Filho. Isso fica resumido claramente em Gálatas 4.4-6: "Vindo a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido debaixo da lei, para resgatar os que estavam debaixo da lei, a fim de que recebêssemos a adoção de filhos. E, porque sois filhos, Deus enviou

ao nosso coração o Espírito de seu Filho, que clama: Aba! Pai!". Aqui está a premissa básica de todas as ações divinas — *do Pai por intermédio do Filho pelo Espírito Santo*. Conforme Cirilo de Alexandria afirma em seu *Comentário sobre João*, "todas as coisas procedem do Pai, mas totalmente por intermédio do Filho no Espírito".[18] Essas palavras de Paulo, e essa ordem que é tão evidente nos pais da igreja, resumem toda a história da redenção. Nossa salvação não é apenas obra de Deus, não é apenas trinitária do começo ao fim, mas também começa com o Pai, é realizada pelo Filho e aplicada pelo Espírito Santo. Com certeza, Agostinho tinha razão com respeito a todos os aspectos desse grande drama da redenção, os quais são realizados pelas três pessoas da Trindade trabalhando juntas em harmonia — *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*. A descrição de Calvino continua verdadeira, tanto como princípio geral quanto como imagem do que aconteceu de fato na história humana, isto é, ao Pai "se atribui o começo da atividade, a fonte e a origem de todas as coisas; ao Filho, sabedoria, conselho e a disposição ordenada de todas as coisas; porém ao Espírito se atribui o poder e a eficácia dessa atividade".[19] O Pai enviou o Filho; então, logo depois da morte e da ressurreição do Filho, ele enviou o Espírito de seu Filho.

Nossa resposta

John Owen diz que nossa comunhão com a Trindade depende da união que temos com Jesus Cristo, uma vez que a "comunhão é a comunicação mútua dessas coisas boas, em que as pessoas nessa comunhão se deleitam, fundamentadas em algum tipo de união entre elas". Desse modo, nossa comunhão com Deus consiste "em sua *comunicação de si mesmo a nós, com nosso retorno a ele* [...] decorrente dessa *união* que temos com ele em Jesus Cristo".[20]

Efésios 2.18

Paulo assinalou que Cristo efetuou a reconciliação pela cruz (Ef 2.14), derrubando a parede que fazia a separação entre Deus e nós por causa do pecado, e entre judeus e gentios devido à lei cerimonial. Em seguida, ele diz que judeus e gentios têm meios idênticos de acesso a Deus em Cristo. “Por meio dele [Cristo] ambos [judeus e gentios] temos acesso ao Pai no mesmo Espírito” (v. 18). O acesso a Deus consiste, em última análise, em acesso ao Pai. Isso ocorre através de Cristo, o único Mediador entre Deus e o homem (1Tm 2.5). É o Espírito que nos dá vida em lugar de morte (cf. Ef 2.1), ressuscitando-nos em Cristo (v. 6,7) e graciosamente concedendo-nos fé (v. 8-10). Calvino dizia que a obra principal do Espírito Santo é nos conceder a fé.[21] É um ensino básico das Escrituras que a fé salvadora é dom de Deus, concedida pelo Espírito (Jo 6.44; 1Co 12.3; Ef 2.1-10). Aqui temos o movimento inverso daquele observado como fundamento da adoração da igreja — *pelo Espírito Santo através de Cristo ao Pai*. Isso abrange nossa resposta integral a Deus e nosso relacionamento com ele — desde a adoração e passando por todo o espectro da experiência cristã.

Com base nisso, conclui-se que a oração é tipicamente trinitária. A fé cristã existe em uma atmosfera saturada com a Trindade. Em seu nível mais básico, todo cristão experimenta de uma forma não articulada a comunhão com o Espírito Santo. É o Espírito Santo que cria um desejo de orar e adorar a Deus. É ele que nos conduz à fé e nos sustenta em uma vida de obediência fiel. Nosso acesso ao Pai, por sua vez, ocorre exclusivamente por intermédio de seu Filho, Jesus Cristo. Ninguém vai ao Pai senão por meio dele (Jo 14.6). Agora que ele ofereceu o único sacrifício perfeito pelos pecados para sempre, temos acesso ao Lugar Santo, à presença de Deus (Hb 10.19ss.), e assim podemos nos aproximar com confiança do trono da graça, sabendo que nosso Grande Sumo Sacerdote ali está e intercede por nós, aquele que experimentou plenamente as lutas da vida humana em um mundo caído e assim pode se solidarizar conosco em nossas fraquezas (4.14ss.). De fato, Jesus nos introduz na mesma relação que ele tem com o

Pai. Ele é o Filho por natureza; nós somos filhos pela graça. Agora chamamos Deus de “nosso Pai”. Além disso, o Espírito nos conduz à sua intercessão por nós (Rm 8.26,27). Desse modo, ele elimina a distância entre nós e Deus, criando em nós a mesma relação que tem com o Pai e o Filho.[22] Assim, a adoração e a oração constituem uma investigação da natureza da Santa Trindade. É fundamental que asseguremos que nossa teologia está em sintonia com a experiência cristã mais básica. Na falta disso, os fiéis são enganados e sua capacidade de expressar e compreender devidamente aquilo em que creem e confessam de modo implícito fica atrofiada.

João 4.23,24

A pergunta da mulher samaritana diz respeito ao lugar apropriado de adoração, se em Jerusalém (os judeus insistiam que YHWH ordenara que assim fosse) ou no Monte Gerizim (onde os samaritanos adoravam). Jesus apoia Jerusalém como local de adoração, indicando que os judeus adoravam de acordo com o conhecimento, ao passo que os samaritanos, não. Tanto a Bíblia quanto a história estão de acordo nesse aspecto. Os samaritanos eram uma etnia heterogênea, formada dos remanescentes das dez tribos do norte juntamente com os habitantes de outras nações trazidos pelos assírios depois da destruição do reino do norte. Sua religião era sincrética, combinando elementos da adoração a YHWH, com base no Pentateuco Samaritano com aspectos das religiões ancestrais das várias nações trazidas para ali. Contudo, diz Jesus, chegou a hora de superar a distinção entre Israel e Samaria, entre Jerusalém e o Monte Gerizim. Os verdadeiros adoradores agora adoram o Pai em espírito e em verdade.

O que Jesus quer dizer? É bem pouco provável que ele tenha pretendido dizer que um local específico é completamente irrelevante ou que a verdadeira adoração agora pode ocorrer em qualquer lugar, embora essa talvez seja uma implicação do que ele diz. Tampouco “espírito” é uma referência ao espírito humano, como se a verdadeira adoração fosse pura e

simplesmente interna, e o externo não tivesse relevância alguma. Ao contrário, convém lembrar o amplo ensino no Quarto Evangelho sobre o Espírito Santo, concentrado posteriormente nos capítulos 14—16. Toda referência a *pneuma* (“espírito”) nesse Evangelho, com a provável exceção de duas passagens, aponta para o Espírito Santo. Nesse sentido, Jesus quer dizer que a verdadeira adoração está direcionada ao Pai no Espírito Santo. Nas palavras de Basílio, o Grande:

> Trata-se de uma declaração extraordinária, embora verdadeira, de que o Espírito é com frequência mencionado como o lugar daqueles que estão sendo santificados [...] Esse é o lugar especial e peculiar da verdadeira adoração [...] Em que lugar nós a oferecemos? No Espírito Santo [...] Portanto, o Espírito é verdadeiramente o lugar dos santos, e o santo é o lugar adequado para o Espírito, oferecendo-se a si mesmo para a habitação de Deus, e chamado de templo de Deus.[23]

Mais uma vez, com referência à “verdade”, será preciso olhar em algum outro trecho além do registro de João sobre Jesus como a encarnação da verdade (Jo 14.6), como a verdadeira luz que vem ao mundo (1.9), “cheio de graça e de verdade” (1.14), que, como consequência disso, trouxe graça e verdade ao mundo (1.17)? Jesus não está apontando para si mesmo e dizendo com isso, assim como Paulo faz, que a adoração da nova aliança é trinitária? Adoramos o Pai no Espírito Santo e na plenitude da verdade, seu Filho encarnado.[24]

Em suma, Gregório de Nazianzo coloca essas passagens em contexto com seu comentário: “Esta, portanto, é minha posição [...]; adorar a Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, três pessoas, uma Divindade, em honra, glória, substância e reino indivisos”.[25]

Em outras palavras, da parte de Deus, a *adoração da igreja é a comunhão da Santa Trindade conosco, seu povo.* Tendemos a ver a adoração como aquilo que fazemos, porém se seguirmos nosso argumento, essa é a coisa *mais importante* que o Deus trino faz, sendo nossas ações iniciadas e envolvidas pelas suas. O autor de Hebreus se refere a Cristo oferecendo-se imaculado ao Pai “pelo Espírito eterno”,[26] uma provável

referência ao Espírito Santo. Uma vez que nossa salvação é recebida em união com Cristo, aquilo que é dele por natureza é nosso pela graça. Portanto, na oferta que faz de si mesmo ao Pai, ele nos oferece nele como seu povo. Somos assim capacitados a partilhar da relação que ele tem com o Pai (oramos: "Pai nosso que estás nos céus" — Pai nosso pela graça porque ele é primeiramente Pai de Jesus por natureza). Convém lembrar que Jesus ascendeu a seu Pai e nosso Pai, a seu Deus e nosso Deus. Por sua cruz e sua ressurreição, e a ascensão que se seguiu, ele nos elevou à mesma relação que tem com o Pai. Desse modo, Cristo é, na verdade, o único adorador verdadeiro,[27] pois nossa adoração é uma participação na adoração dele. O foco em nossa adoração, naquilo que fazemos, é algo inerentemente pelagiano. Além disso, nossa adoração ocorre *pelo Espírito Santo* em Cristo. Nas palavras de John Thompson, "se alguém compreende o Novo Testamento e a perspectiva que ele apresenta de como nos encontramos com Deus e o conhecemos e o adoramos como Deus trino, segue-se que a adoração, assim como nossa salvação, não é primordialmente um ato nosso; é dom de Deus antes de ser tarefa nossa ou tarefa nossa como tal."[28] Isso deveria nos tranquilizar, pois, conforme Owen nos lembra, embora "o amor de Deus seja como ele — igual, constante, não aumenta nem diminui; nosso amor é como nós mesmos — desigual, cresce, diminui, aumenta e declina".[29]

A adoração da igreja, portanto, não apenas está baseada na mediação de Cristo, mas também ocorre em união com sua obra de mediação e intercessão contínua e por meio dela. Cirilo de Alexandria declara:

> Sendo ainda dotado de forma humana, ele modela de acordo com ela a forma de sua oração e pede como se não a possuísse [...] Nele, como primícias da raça, a natureza do homem foi completamente reformada em novidade de vida e, elevando-se, por assim dizer, ao seu próprio início, foi moldada de novo em santificação [...] Cristo fez descer sobre nós a antiga dádiva da humanidade, isto é, a santificação pelo Espírito e comunhão na natureza divina.[30]

Por trás disso está a encarnação (o Filho de Deus não habitou simplesmente a natureza humana, mas veio como *homem*, assumindo de forma permanente a natureza humana completa — com exceção do pecado), a humanidade vicária de Cristo (que assumiu nosso lugar em todos os aspectos — inclusive na adoração, uma vez que, como homem, ele devia isso ao Pai), sua obediência total e completa ao Pai pelo Espírito Santo, bem como sua intercessão contínua de sumo sacerdote, conforme exposto em João 17 e em Hebreus.[31] Assim, porquanto a adoração cristã é determinada, iniciada e moldada pela Santa Trindade, bem como dirigida a ela, *adoramos os três em um ato indivisível de adoração.* Quero dizer algo agora, ainda que como sugestão preliminar, a respeito da nossa adoração dos três, embora lembre ao mesmo tempo que os três são coinerentes, habitam mutuamente um ao outro na unidade da Trindade não dividida. Uma vez mais, recordamos a ideia fundamental apresentada por Gregório de Nazianzo: "Tão logo penso no um sou iluminado pelo esplendor dos três; tão logo os distingo, vejo-me conduzido de volta ao um".[32]

Costuma-se dizer que a única distinção das pessoas é a geração e a processão eternas inefáveis. Não é bem assim. Somente o Filho se encarnou; o Pai e o Espírito Santo, não. Somente o Espírito Santo veio em Pentecostes; o Filho e o Pai não vieram. Somente o Pai, e não o Espírito Santo, enviou o Filho. Conforme dissemos anteriormente, essas atividades econômicas remetem às relações imanentes. Se a encarnação pudesse ter igualmente ocorrido com o Pai ou com o Espírito Santo como sujeitos, Deus não seria arbitrário? Argumentamos que há algo *apropriado*, e até mesmo necessário, no Filho como Filho que se encarna. Podemos indagar se essa distinção irredutível confere acuidade à nossa adoração.

A Bíblia diz que o Pai determinou que seu reino fosse estabelecido e consolidado sobretudo pelo Filho. Nesse sentido, é o Filho que ocupa o lugar principal no palco. Isso está inteiramente de acordo com o propósito do Pai. "O Pai sente prazer em que o chamemos de Senhor".[33] O Pai enviou

o Filho com o propósito de que recebesse a glória e o louvor pela nossa libertação. Sua exaltação após a ressurreição, pela qual lhe foi dado "um nome que está acima de todo nome", é para a glória de Deus Pai, em cumprimento de seu plano eterno (Fp 2.9-11). O Filho, por sua vez, depois que a economia da salvação estiver concluída, entregará o reino de volta ao Pai (1Co 15.28). Mais uma vez, o Espírito Santo opera de forma anônima nos bastidores, não fala de si mesmo nem promove a glória para si mesmo; antes, testifica de Cristo, o Filho. Ele ouve o Filho e dá testemunho dele. Ele opera de forma oculta. Gregório de Nissa fala de "um círculo rotativo de glória de igual a igual. O Filho é glorificado pelo Espírito; o Pai é glorificado pelo Filho; de novo, o Filho recebe a glória do Pai; e o Unigênito se torna assim a glória do Espírito [...] De igual modo [...] a fé completa o círculo e glorifica o Filho por meio do Espírito, e o Pai por intermédio do Filho".[34]

Portanto, há boas razões (econômicas e ontológicas) para adorar *em um ato de adoração* os três em suas pessoas e relações distintas um com o outro. Uma relação viva com Deus requer que cada uma das pessoas seja honrada e adorada no contexto de suas relações reveladas com os demais. A natureza da nossa resposta em adoração dever ser moldada pela realidade daquele que adoramos. Adoramos o Pai, que nos escolheu em Cristo antes da fundação do mundo, que planejou nossa salvação desde a eternidade, que enviou seu Filho ao mundo e o entregou por nós. Adoramos o Filho, em relação filial com o Pai, que voluntariamente "por nós e por nossa salvação" se fez carne, sujeitando-se a viver em um mundo caído, seguindo um curso de humilhação, tentação e de sofrimento que o levou à morte cruel na cruz. Nós o adoramos por sua ressurreição gloriosa, por sua ascensão à destra do Pai, por sua intercessão contínua a nosso favor, por seu retorno futuro para julgar os vivos e os mortos e para consumar nossa salvação. Conforme disse João, "nossa comunhão é com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo" (1Jo 1.3a). Adoramos o Espírito Santo, que dá vida e fôlego a todos, que nos

concede o dom da fé, que nos sustenta nas dificuldades da vida como cristãos em um mundo marcado pela hostilidade a Deus, e que testifica do seu Filho. E assim como Gregório nos exortaria, *adoramos com um ato de adoração a Trindade indivisível*, porque sempre que colocamos nossas mentes e nossos corações diante das três pessoas da Santa Trindade, somos imediatamente iluminados pelo único. Como diz Staniloae, os três são "plenamente internos um ao outro".[35] Ao dirigir nossa atenção a uma das *hypostasis*, descobrimos que as três pessoas se acham inseparavelmente unidas.

Ninguém expressou isso melhor do que John Owen. Ele escreve que "os santos têm comunhão distinta com o Pai, com o Filho e com o Espírito Santo (isto é, de forma distinta com o Pai, de forma distinta com o Filho e de forma distinta com o Espírito Santo)". Isso fica evidente nas maneiras distintas que as Escrituras se referem às três pessoas, particularmente na comunicação da graça a nós. Assim, o Pai comunica graça por meio de uma autoridade original, o Filho por emitir um tesouro comprado e o Espírito pela eficácia imediata.[36] Entretanto, conforme Owen ressalta prontamente, quando mantemos comunhão distinta com cada uma das pessoas, as outras duas também estão incluídas. Podemos ter comunhão principalmente com uma pessoa, mas as outras duas estão incluídas em segundo plano, "porque a pessoa, como pessoa, de qualquer uma delas, não é o *objeto* por excelência da adoração divina, mas, sim, como está *identificada* com a natureza ou a essência de Deus". Ele se refere aqui ao princípio agostiniano *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*. Portanto, sempre que mantemos comunhão com alguma pessoa, há uma influência de cada pessoa nesse ato. Além disso, a comunhão com Deus, admite Owen, é maior do que isso, porque temos comunhão com toda a divindade como tal.[37]

Ao analisarmos esse fato, vemo-nos perplexos com a nossa ignorância. Trata-se de questões que estão além de nós. É como a antiga ilustração da xícara de chá mergulhada no oceano. Diante da vastidão do Atlântico, o

volume de água em nossa xícara é infinitesimal. No entanto, a água da xícara *é* o oceano Atlântico, dado que é uma amostra verdadeira. Certamente não conhecemos as operações internas da Trindade e jamais poderemos conhecê-las, e talvez seja quase sacrilégio falar a esse respeito. Talvez seja melhor permanecer em silêncio. Contudo, sabemos como é o Filho. Sabemos que existindo "em forma de Deus, [ele] não considerou o fato de ser igual a Deus algo a que devesse se apegar, mas esvaziou a si mesmo, assumindo a forma de servo e fazendo-se semelhante aos homens. E, sendo encontrado na forma de homem, humilhou a si mesmo ao tornar-se obediente até a morte, e morte de cruz" (Fp 2.5-8). Sabemos também que ele criou e sustenta as leis da física. Sabemos algo a respeito de como é o Espírito, porque sabemos que no meio do tumulto da vida cotidiana, amor, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade, fidelidade, amabilidade e domínio próprio constituem o fruto do Espírito, características do seu caráter produzidas em nós no plano das criaturas. Sabemos que o Pai escolheu que seu reino fosse iniciado e que prosseguisse por intermédio do Filho e do Espírito. Sabemos, conforme diz Pannenberg, que "assim como Jesus glorifica o Pai e não a si mesmo, [...] assim também o Espírito não glorifica a si mesmo, mas ao Filho, e nele o Pai. [...] O Pai entrega seu reino ao Filho e o recebe de volta dele. O Filho é obediente ao Pai e, por isso, o glorifica. O Espírito enche o Filho e o glorifica em sua obediência ao Pai.[38] Sabemos também, conforme disse Calvino, que a vontade do Pai não difere o mínimo que seja daquilo que revelou em sua Palavra. Quando pensamos nos três com suas características próprias, lembramos que eles habitam um no outro em união indivisível.

Algumas questões específicas

Isso deveria afetar a maneira que tratamos as pessoas. Adoração e reconciliação caminham juntas. A adoração cristã tem como objeto a Santa Trindade e é controlada por ela. Deus é a Trindade indivisível, na qual os

três habitam um no outro em amor, buscando os interesses dos outros. Adoração implica na pessoa submetendo-se inteiramente ao ser adorado, conformando-se a ele. Se Filipenses 2 se aplica a Cristo o tempo todo, deve-se aplicar a nós também. Analisaremos esse ponto no capítulo 20, mas por enquanto observamos essa ligação.

Adoração, perichorēsis e o movimento carismático. Richard Gaffin observa a tendência no movimento carismático de separar o Espírito Santo de Cristo. Ele se opõe a isso mostrando a íntima ligação que Paulo estabelece entre Cristo e o Espírito.[39] Esse argumento é apoiado pelo ensino patrístico da *perichorēsis*, a habitação mútua das três pessoas, todas elas ocupando o mesmo espaço divino. O Pai está *no* Filho, o Filho está *no* Pai, o Espírito Santo está *no* Filho e no Pai, o Pai está *no* Espírito Santo, e o Filho está *no* Espírito Santo. Portanto, adorar uma pessoa *à custa de* outras é dividir a Trindade indivisível. Adorar uma das três implica, imediatamente, em adorar todas as três e adorar a Trindade indivisível. O foco indevido em uma pessoa — seja a jesusologia do pietismo, ou a concentração no Espírito Santo nos círculos carismáticos — é uma distorção. Owen, em sua discussão, tem o cuidado de se guardar contra esse perigo.

A adoração teísta geral é uma adoração defeituosa. Mencionamos o foco comum em "Deus" indefinido e indiferenciado, particularmente evidente nos círculos de filosofia da religião. Quanto daquilo que se passa por adoração cristã se encontra nessa categoria? Se a hinódia a que nos referimos puder nos servir de guia, veremos que boa parte da adoração da igreja ocidental está nesse espectro. Que dirá se analisarmos os cultos antropologicamente centrados em uma "adoração" sensível aos indivíduos interessados. Aqui a fronteira com a idolatria é, muitas vezes, difícil de discernir. Entretenimento, evangelização e adoração são coisas distintas e diferentes. Não se deve confundi-las.

É preciso mudar o foco da hinódia ocidental. Precisamos de mais hinos trinitários. Houve uma grande produção de hinos desse tipo depois da crise trinitária; entretanto, por volta da alta Idade Média, esse tipo de hino se tornou cada vez mais raro até que, por fim, deixou de existir por completo. Nosso breve resumo no início deste capítulo mostra como o conjunto geral da hinódia ocidental fica aquém do ensino bíblico sobre Deus, especialmente no que se refere à identidade do Deus trino que adoramos. Isso se aplica ao argumento que defende o uso exclusivo do saltério na adoração da igreja. Os Salmos são a Palavra de Deus em palavras humanas, portanto deveriam caracterizar de forma proeminente a adoração da igreja do NT, conforme o fizeram na parte posterior do AT. Nisso, compartilhamos o uso que Cristo fez do saltério em louvor ao Pai. Contudo, os Salmos não refletem explicitamente o pleno alcance da revelação trinitária, por isso não podem ser a dieta única da igreja sem que sua adoração fique mutilada.

Entre outras coisas, *a oração é uma investigação da Santa Trindade.* A experiência cristã é trinitária, e a oração tem papel central nela. É de se imaginar quanto do declínio do valor da Trindade se deve exclusivamente à oração improvisada sem direção. Em tempos de solidez teológica e vitalidade espiritual, talvez isso seja tolerável, mas em um ambiente de decadência, não há nada que possa controlar. Aqui as grandes orações escritas ou compiladas por Thomas Cranmer, o antigo *Te Deum*, e as ricas liturgias da igreja oriental poderão nos servir de guias. É preciso lembrar que na oração estamos interagindo diretamente com nosso Deus tripessoal — com "nossa Trindade", para usar novamente o termo de Gregório de Nazianzo. Nas palavras de Lukas Vischer, "quando o invocamos, o mistério da Trindade se torna novamente efetivo. Por isso, oramos com Cristo e no poder do Espírito ao invocarmos Deus, seu Pai, como *nosso* Pai".[40] Staniloae acrescenta que o amor intratrinitário é o fundamento da nossa salvação, "a extensão às criaturas conscientes das relações obtidas entre as pessoas divinas". Com sua encarnação, o Filho nos introduz à comunhão

filial com o Pai, ao passo que pelo Espírito oramos ao Pai ou conversamos com ele como filhos. Na oração, o Espírito nos atrai à sua própria oração, criando entre nós e o Pai, pela graça, a mesma relação que ele tem com o Pai e com o Filho pela natureza. O Filho encarnado como homem expressou seu amor filial pelo Pai como amor obediente, ao passo que o Pai estava afirmando seu amor por nós como Pai. De sua parte, o Espírito Santo santificou e impregnou a humanidade do Filho, tornando-a adequada para participar do amor que o Filho tem pelo Pai. Desse modo, somos atraídos pelo Espírito Santo para a relação que o Filho tem com o Pai. Somos elevados "à comunhão com as pessoas da Santa Trindade".[41]

É preciso recuperar Calvino e a perspectiva da WCF a respeito da Ceia do Senhor e aprofundá-la em uma direção trinitária. O protestantismo americano — incluindo, infelizmente, o presbiterianismo — tem sido dominado por um zuinglianismo prático. De acordo com Calvino e com a Assembleia de Westminster, na Eucaristia o fiel se alimenta de Cristo pela fé por meio do Espírito Santo e, desse modo, em união com Cristo, o Filho, partilhamos do seu acesso ao Pai. Isso está muito distante de um ato de lembrança mental do Jesus humano.[42]

Sobretudo, a Trindade deve ser pregada e modelar a pregação. A pregação é o ponto alto da adoração. A Trindade não deve ser apenas pregada; antes, é preciso que *toda* pregação seja modelada pelo reconhecimento ativo de que Deus, cuja Palavra é proclamada, é trino. É imprescindível que uma mentalidade trinitária seja parte integrante do pregador tanto quanto o ar que respiramos. Conforme diz Peter Toon: "pregadores e mestres devem comunicar a fé e conduzir a adoração pública de tal modo que transmitam de forma real e verdadeira a impressão de que a Santa Trindade é Deus e que Deus é a Santa Trindade".[43] Isso só ocorrerá no momento em que os pregadores reconhecerem de forma explícita que Deus é trino e uno em suas orações e em seus sermões, encorajando dessa forma suas igrejas a pensar, orar e viver nessa luz. Recordamos o

comentário de Sinclair Ferguson, mencionado na introdução, de que quando Jesus fez seu discurso no cenáculo aos discípulos sobre a iminência da hora em que seria lançado na angústia e na aflição, ele não lhes ensinou sobre técnicas de gestão de angústia, mas sobre a Trindade. A pregação mais prática é aquela que nos capacita a crescer em nosso conhecimento de Deus que é três pessoas.

Cabe-nos trabalhar por uma correspondência entre conhecimento e experiência tácitos e articulados. Michael Polanyi defende a existência do que chama de *conhecimento tácito*, um nível básico de conhecimento pré-articulado.[44] Ele diz que sabemos mais do que podemos expressar. Isso explica como podemos pensar e trabalhar para a solução de um problema cuja identidade não podemos expressar claramente em palavras. Segundo Polanyi, a experiência da igreja cristã *é* trinitária, ainda que sua assimilação em formas de ensino e adoração seja menos do que poderia ser. Argumentamos que isso precisa ser expresso de maneira plena e mais disseminada para que integre a consciência articulada da igreja. Com o tempo, haverá então uma correspondência entre a realidade em si (Deus, a Trindade Santa), por um lado, e o que é confessado, crido e ensinado, outro, e, por fim, o que se crê e se conhece tacitamente.

Os efeitos disso podem ser bem amplos — não apenas na adoração e na oração, mas também em nossa cosmovisão, nossa visão da criação, o modo que tratamos as pessoas, as missões e todas as demais obras do reino de Deus. Analisaremos alguns desses ângulos nos capítulos finais.

Glória a ti, nosso Deus; glória a ti.
Ó Rei celestial, Consolador, Espírito da Verdade, que estás em todo
lugar e preenches todas as coisas; Tesouro de coisas boas
E Doador da vida: Vem e habita em nós,
Purifica-nos de toda mácula; e salva nossa alma, ó Deus Bondoso.
Ó Santo Deus, Todo-Poderoso e Santo, Santo e Imortal,
tem misericórdia de nós.
Ó Santo Deus, Todo-Poderoso e Santo, Santo e Imortal,
tem misericórdia de nós.

Ó Santo Deus, Todo-Poderoso e Santo, Santo e Imortal,
tem misericórdia de nós.
Glória ao Pai, e ao Filho e ao Espírito Santo, agora,
para sempre e pelos séculos dos séculos.
Ó Trindade Santíssima, tem misericórdia de nós
Ó Senhor, lava nossos pecados
Ó Mestre, perdoa nossas transgressões
Ó Santo, visita e sara nossas enfermidades por amor ao teu nome.
Senhor, tem misericórdia.
Senhor, tem misericórdia.
Senhor, tem misericórdia.
Glória ao Pai, e ao Filho, e ao Espírito Santo, agora,

para sempre e pelos séculos dos séculos. Amém.[45]

Termos essenciais

econômico
essência
geração
imanente
modalismo
natureza
ontológico
perichorēsis
processão

Para reflexão

Até que ponto a adoração em sua igreja, incluindo hinos e orações, é explicitamente trinitária?

Sugestão de leitura

Thomas F. Torrance, “The mind of Christ in worship: the problem of Apollinarianism in the liturgy”, in: *Theology in reconciliation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 139-214.

---

[1] Este capítulo se baseia em uma preleção ministrada no Mid-America Reformed Seminary, em 10 de novembro de 1999, publicada em *MAJT* 13 (2002): 87-100, e republicada mediante permissão. Há também um desdobramento dela em Robert Letham, “The Trinity and worship”, in: Brandon D. Crowe; Carl R. Trueman, orgs., *The essential Trinity: New Testament foundations and practical relevance*, (Nottingham: Apollos, 2016), p. 235-56.

[2] Sergiĭ Bulgakov, *The Orthodox Church* (Maitland: Three Hierarchs Seminary Press, 1935), p. 122.

[3] Alar Laats, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western theologies: a study with special reference to K. Barth and V. Lossky* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999), p. 160.

[4] Colin E. Gunton, “Augustine, the Trinity, and the theological crisis of the West”, *SJT* 43, 1 (1990): 33-58; Colin E. Gunton, *The promise of Trinitarian theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991).

[5] Charles Hodge, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 1:191- 441 [publicado em português por Hagnos sob o título *Teologia sistemática*], sobre a existência, a natureza, e os atributos de Deus; ibidem, 1:442-82, sobre a Trindade; Louis Berkhof, *Systematic theology* (London: Banner of Truth, 1958), p. 19-81 [publicado por Cultura Cristã sob o título *Teologia sistemática*], sobre a existência e os atributos de Deus; ibidem., p. 82-99, sobre a Trindade.

[6] J. I. Packer, *Knowing God* (London: Hodder and Stoughton, 1973), p. 256-63 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título *O conhecimento de Deus*].

[7] John Calvin, *Institutes*, 1.13 [publicado em português por Editora UNESP sob o título *A instituição da religião cristã* e por Cultura Cristã sob o título *As Institutas*]; John Owen, *Of communion with God the Father, Son, and Holy Ghost, each Person distinctly, in love, grace, and consolation*, in: William H. Goold, org., *The works of John Owen* (London: Johnstone and Hunter, 1850-55), 2:1-274 [publicado por Cultura Cristã sob o título *Comunhão com o Deus trino*].

[8] Essas são as três maneiras diferentes pelas quais esse tipo de arremessador no críquete (equivalente a um arremessador no beisebol) pode lançar a bola para o rebatedor.

[9] Gregory of Nazianzus, *Oration on the theophany, or birthday of Christ 38*, p. 8; *PG*, 36:320.

[10] Cf. os comentários pertinentes nessa mesma linha de Nick Needham, “The *filioque* clause: East or West?”, *SBET* 15, 2 (1997): 161.

[11] Para o ultimo caso, veja, entre outros, Michael Reeves, “The Trinity and preaching”, in: Brandon D. Crowe; Carl R. Trueman, orgs., *The essential Trinity* (Nottingham: Apollos, 2016), p. 257-73.

[12] Cf. a afirmação de Hilário de Poitiers de que Deus não pode ser conhecido a não ser pela devoção. Orígenes dizia que a *teologia* e a *eusebeia* ("piedade") se condicionam mutuamente. Próspero de Aquitânia cunhou a fórmula seminal: *legem credendi lex statuat supplicandi* ("a regra de oração estabelece a regra de fé" — e vice-versa).

[13] Veja Thomas F. Torrance, "The Christian apprehension of God the Father", in: Alvin F. Kimel, Jr. org., *Speaking the Christian God: the Holy Trinity and the challenge of feminism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p. 120-43.

[14] Vê-se aqui o ensino capadócio característico do Pai como fundamento da divindade.

[15] Gregory of Nazianzus, *Oration 31*, p. 14.

[16] John of Damascus, *De orthodoxa fidei*, 1:8.

[17] Owen, *Of communion with God*, 2:269.

[18] *PG*, 74:477.

[19] Calvin, *Institutes*, 1.13.18.

[20] Owen, *Of communion with God*, 2:8-9.

[21] Calvin, *Institutes*, 3.1.1.

[22] Veja Dumitru Staniloae, *The experience of God: orthodox dogmatic theology*, organização e tradução para o inglês de Ioan Ioniță (Brookline: Holy Cross Orthodox, 1994), vol. 1: *Revelation and knowledge of the triune God*, p. 248-9.

[23] Basil of Caesarea, *On the Holy Spirit*, 26.62 [publicado em português por Paulus como parte do volume *Basílio de Cesareia: Homilia sobre Lucas 12*, *Homilias sobre a origem dos homens e Tratado sobre o Espírito Santo*]; *PG*, 32:184.

[24] Para uma explicação semelhante, veja Athanasius, *Letters to Serapion on the Holy Spirit*, 1.33; *PG*, 26:605-8.

[25] Gregory of Nazianzus, *Oration 31*, p. 28; *PG*, 36:164-5.

[26] Tradução do autor.

[27] A. M. Ramsey, *The glory of God and the transfiguration of Christ* (London: Longmans, 1949), 91s.

[28] John Thompson, *Modern Trinitarian perspectives* (New York: Oxford University Press, 1994), p. 99-101.

[29] Owen, *Of communion with God*, 2:29-30.

[30] Cyril of Alexandria, *Commentary on John*.

[31] Veja Robert Letham, *The work of Christ* (Leicester: InterVarsity, 1993), p. 155-7.

[32] Gregory of Nazianzus, *Oration on Holy Baptism 40*, p. 41; *PG*, 36:417.

[33] Caroline M. Noel, "At the name of Jesus" (1870).

[34] *NPNF*2, 5:324.

[35] Staniloae, *Experience of God*, 1:255.

[36] Owen, *Of communion with God*, 2:9-17.

[37] Ibidem, 2:18-19.

[38] Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology*, tradução para o inglês de Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:315.

[39] Richard B. Gaffin Jr., "Challenges of the charismatic movement to the reformed tradition", *Ordained servant* 7, 3 (1998): 48-57.

[40] Lukas Vischer, org., *Spirit of God, Spirit of Christ: ecumenical reflections on the filioque controversy* (London: SPCK, 1981), p. 10.

[41] Staniloae, *Experience of God*, 1:248-9

[42] Veja Robert Letham, *The Lord's Supper: eternal word in broken bread* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2001); Keith A. Mathison, *Given for you: reclaiming Calvin's doctrine of the Lord's Supper* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2002).

[43] Peter Toon, *Our triune God: a biblical portrayal of the Trinity* (Wheaton: BridgePoint, 1996), p. 234.

[44] Michael Polanyi, *The tacit dimension* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

[45] "Culto de Vigília Noturno, a terceira hora", in: *Service book*, p. 43.

19

A TRINDADE, A CRIAÇÃO E AS MISSÕES

Base bíblica

Vamos lembrar dos primeiros parágrafos do capítulo 1, que tratam da obra da Criação, conforme registrados em Gênesis 1, e o que eles nos dizem sobre Deus, o Criador. Nessa passagem está retratada a Criação e a formação do mundo, bem como a estruturação ordenada de um lugar para que a raça humana pudesse viver. O homem é apresentado como cabeça da criação, que está em relacionamento e em comunhão com Deus, seu Criador. O ato de *criação* em si mesmo é direto e imediato (Gn 1.1,2), diferente da obra de formação que se segue.[1] O resultado é um cosmo sem forma, vazio, escuro e úmido — incompatível com a vida humana. O restante do capítulo descreve a *formação* (ou *distinção*) e a *ornamentação* do mundo, em que Deus introduz a ordem, a luz e a parte seca, tornando o mundo adequado para que a vida floresça. Em primeiro lugar, Deus cria a luz e estabelece limites para as trevas (v. 2-5). Em segundo lugar, ele modela a terra com um formato para que ela não seja mais sem forma (v. 6-10). Em terceiro lugar, Deus separa as águas e cria a terra seca, de tal modo que não seja mais totalmente molhada (v. 9,10). Em seguida, ele a povoa a terra, pondo fim a seu vazio (v. 20-30), primeiramente com peixes e aves;

depois, com animais terrestres; e, por fim, como ápice de tudo, com seres humanos criados à sua imagem. Esse Deus não é apenas todo-poderoso, mas também um exímio planejador, um artista e arquiteto supremo. Essa ordem fica clara com base nos paralelos entre dois grupos de dias: os primeiros três e os últimos três.[2] Em tudo isso, ele demonstra sua liberdade soberana ao dar nomes e abençoar sua criação, que para ele é completamente boa. No final, surge o sétimo dia inacabado, quando Deus entra em seu descanso, que ele estabeleceu para partilhar com o homem, seu parceiro, criado à sua imagem. Existe aqui um convite implícito para que participemos dele.[3]

É particularmente notável a organização soberana e variada de Deus em sua criação. De modo especial, ele forma a terra de maneira tríplice. Em primeiro lugar, pronuncia diretamente alguns *fiats* [haja]. Diz ele: "Haja luz", e houve luz (Gn 1.3). Assim também ele traz à existência, por meio de uma ordem aparentemente sem esforço, o firmamento (v. 6), a terra seca (v. 9), os astros (v. 14,15) e as aves e os peixes (v. 20,21). Em todas as vezes, basta Deus falar, e o que ele ordena se cumpre. Em segundo lugar, ele trabalha: separa a luz das trevas (v. 4); cria o firmamento e separa as águas (v. 7), cria os dois grandes luzeiros, o sol e a lua (v. 16), e os coloca no firmamento para que iluminem a terra (v. 17); ele cria as grandes criaturas dos mares e os vários tipos de aves (v. 21); cria os animais selvagens da terra e os répteis (v. 25); e, por fim, cria o homem — macho e fêmea — à sua própria imagem (v. 26,27). A ideia é de ação com um foco e dotada de propósito realizada por Deus, é obra divina alcançando os seus fins. Contudo, há também um terceiro tipo de formação, no qual Deus usa a atividade das próprias criaturas. Ele ordena à terra que produza vegetação, plantas e árvores (v. 11,12). Ordena aos luzeiros que governem o dia e a noite (v. 14-16). Ordena à terra que produza animais terrestres (v. 24). Aqui, as criaturas seguem as instruções de Deus e contribuem para o desfecho final. Esse Deus que criou o universo não opera de forma monolítica. Sua

ordem é variada — ela é tríplice, porém única. Sua obra revela diversidade em sua unidade e unidade em sua diversidade. Esse Deus ama a ordem e também a variedade.[4]

Isso reflete o que o capítulo registra sobre Deus. A maneira triádica da formação da terra reflete quem é Deus, seu Criador. Ele é um ser relacional. Isso está implícito desde o início. Observamos uma distinção entre Deus que criou os céus e a terra (Gn 1.1), o Espírito de Deus que se move sobre a face das águas (v. 2) e o discurso ou a palavra de Deus que emite o *fiat*: "Haja luz" (v. 3). Seu discurso ecoa muitas vezes em todo o capítulo. Embora seja muito improvável que o autor e os leitores originais tivessem compreendido o Espírito de Deus de maneira personalizada, em virtude da ênfase acentuada e insistente na singularidade do Deus único, Wenham está correto quando diz que essa é uma imagem vívida do Espírito de Deus.[5] A personalização posterior no NT do Espírito de Deus é um desdobramento coerente dessa declaração.

Com a criação do homem há uma deliberação única: "Façamos o homem à nossa imagem", o que expressa uma pluralidade em Deus (Gn 1.26,27). Von Rad diz que esse é o ponto alto e o objetivo para o qual toda a criatividade divina é direcionada. No capítulo 1 deste livro, dissemos que as Escrituras têm uma plenitude que vai além dos horizontes dos autores originais, por isso muitos pais da igreja que viram essa passagem como uma referência à Trindade estavam no caminho correto. Embora isso estivesse oculto aos leitores originais e aos santos do AT em geral, e não fosse assim compreendido na época, os pais da igreja certamente não estavam em desacordo com a trajetória do texto. Os comentaristas rabínicos muitas vezes se viam perplexos com essa passagem e outras semelhantes que fazem referência à pluralidade em Deus (Gn 3.22; 11.7; Is 6.8). O NT nos apresenta o princípio segundo o qual o AT contém em forma de semente o que é mais plenamente revelado no NT, e com base nisso podemos olhar em retrospectiva os textos anteriores, de modo muito semelhante ao fim de um

mistério de detetive, no qual relemos a trama, descobrindo pistas que passaram despercebidas da primeira vez, mas que agora ganham novo sentido devido a nosso conhecimento do todo. Em relação ao *sensus plenior* (o "sentido pleno") das Escrituras, essas palavras de Deus atestam uma pluralidade nele que, mais tarde, foram expressas na doutrina da Trindade. Os leitores originais não teriam entendido esse sentido, mas nós, com a trama toda revelada, podemos revisitar essas passagens e identificar ali as pistas.

Ao comentar Gênesis 1.26,27, escrevi em outro texto que "o homem existe em uma dualidade, um em relação ao outro [...] Com relação a Deus [...] o contexto aponta para sua relacionalidade intrínseca. O plural ocorre em três ocasiões no v. 26, porém Deus também é singular no v. 27. Deus é colocado em paralelo com o homem, feito à imagem divina, macho e fêmea, descrito tanto no singular quanto no plural. Por trás disso tudo há a distinção Deus/Espírito de Deus/discurso de Deus nos versículos 1-3 [...] Essa relacionalidade será por fim revelada pelo desenvolvimento da revelação bíblica à medida que assume uma forma trina".[6] Refiro-me ali a comentários semelhantes de Karl Barth.[7]

Em resumo, esse Deus que criou o universo — estabelecendo uma ordem com uma ampla variedade, na qual o ser humano é a coroa da sua Criação, representando-o como portador de sua imagem — é relacional. A comunhão e a comunicação são inerentes a esse ser. Ao criar o mundo, ele nos criou para si, para que entrássemos em comunhão com ele em um universo de beleza avassaladora e variedade ordenada. Ao criar o sétimo dia, ele conclui suas obras e contempla a beleza e a bondade em sua ordem e nos convida a nos unirmos a ele. O primeiro capítulo de Gênesis diz a todos os que o leem que Yahweh, o Deus de Israel, o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó, o Deus de Moisés, é também o Criador de todas as coisas. Aquele que celebrou sua aliança com seu povo Israel não é uma mera divindade territorial, mas aquele a quem todas as nações devem prestar

contas, pois é seu Criador. Há uma unidade evidente entre Criação e redenção. A ordem de Gênesis 1.26-29 para que o homem se multiplique e domine a terra se estende a toda a criação e é também o bloco básico de construção da estrutura da salvação que se revela depois da Queda. Ao refletir sobre essa estrutura implicitamente trinitária de Gênesis 1, Atanásio dirá que a criação está *em Cristo*.[8] Como o Gênesis (e, nesse sentido, qualquer outra parte da Bíblia) deve ser lido no contexto das Escritura como um todo, podemos ver referências no NT ao papel de Cristo e do Espírito Santo na Criação que reforçam essa ideia (Jo 1.1ss.; Cl 1.15-20; Hb 1.3; 11.3).

Outros relatos da criação no AT, certamente poéticos, reforçam essa ideia. Em Salmos 33.6, lê-se que a criação foi feita "pela palavra do SENHOR [...] e pelo sopro da sua boca". Em Provérbios 8.22ss., uma passagem muito usada e abusada nos debates da igreja antiga, a Sabedoria é personificada e louvada por ter partilhado com o Senhor a criação dos céus e da terra. Jó reconhece que o Espírito de Deus o criou (Jó 33.4; cf. 26.13); o salmista também fala do Espírito de Deus como Criador (Sl 104.30). É impossível pensar na criação (*essa* criação, *essa* criação multifacetada e coerente, a única que conhecemos e a única que *há)*[9] surgindo à parte de seu Criador como um ser relacional e, portanto, de acordo com a plena revelação do Deus trino, conforme argumenta Bavinck de forma tão persuasiva.[10] Bavinck desenvolve ainda mais seu argumento ao dizer que, "sem geração [a geração do Filho pelo Pai], a criação não seria possível. Se, em um sentido absoluto, Deus não pudesse se comunicar com o Filho, ele seria ainda menos capaz, em um sentido relativo, de se comunicar com sua criatura. Se Deus não fosse trino, a criação não seria possível".[11]

O NT aprofunda ainda mais essa ideia ao declarar de forma inequívoca que Cristo, o Filho eterno de Deus, é Criador. Todas as coisas foram feitas por ele e para ele. É ele quem sustenta todas as coisas. O propósito supremo de Deus para o universo é que Cristo seja o cabeça, a autoridade suprema

sobre o cosmo redimido e renovado (Jo 1.1-3; Ef 1.10; Cl 1.15-20; Hb 1.1-3). Esse é o pano de fundo desses eventos nos Evangelhos em que Jesus demonstra sua autoridade sobre a Criação. Por exemplo, ao caminhar sobre as águas e acalmar a fúria da tempestade, ele demonstra que tem a autoridade plena de Yahweh, de quem se diz: “Teu caminho passou pelo mar, e tuas veredas, pelas grandes águas, e teu rastro não foi encontrado” (Mt 14.21-33; Sl 77.19). Atanásio ilustra de forma vívida essa ideia quando compara a relação entre a sabedoria criada e a divina com a impressão do nome do filho de um rei em todos os prédios que seu pai constrói, indicando que o nome do Filho se reflete em toda a criação.[12] Atanásio tem razão e está alicerçado na Bíblia. O nome de Cristo está gravado em toda a criação. As marcas da Trindade são evidentes por toda parte. “Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras de sua mão” (Sl 19.1), e essa glória e essas obras de suas mãos pertencem ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, o Deus sempre único, pelos séculos dos séculos.

Princípios básicos

Colin Gunton lista uma série de características fundamentais do relato cristão da criação. Em seu contexto histórico, o ensino da criação *ex nihilo* é singular, “um dos desdobramentos mais significativos de toda a história do pensamento”.[13] Com isso, afirma-se que a criação é um ato de soberania divina e que o universo tem um começo no espaço e no tempo. Ele não é eterno ou infinito. Existem apenas dois tipos de realidades: Deus e, por outro lado, tudo o mais que não é Deus.[14] Isso está em um contraste notável com todas as formas de monismo, tais como o gnosticismo antigo e a espiritualidade Nova Era de hoje. Além do mais, esse ato de Deus não foi arbitrário, mas teve um propósito, originando-se de seu amor (portanto, da Trindade) e conduzindo a um fim específico. Há um forte contraste com a doutrina islâmica do destino, que não pode derivar do amor, uma vez que a

concepção de Alá é de que nele predominam a unidade, o poder e a vontade. Uma teologia trinitária da criação permite que o universo esteja intimamente relacionado a Deus, porém livre para ser ele mesmo. A teologia trinitária também se opõe ao deísmo — que apresenta um Deus distante e sem um contato regular com sua criação — e com o materialismo científico, que postula causas puramente imanentes para tudo o que há.

Gunton ressalta que uma abordagem alegórica do Gênesis é danosa para a história e tem origens pagãs e gnósticas. Todavia, a Bíblia afirma que Deus criou o tempo e que, por causa disso, nosso mundo e sua história têm valor supremo. Orígenes e Agostinho sucumbiram a uma abordagem anistórica ao flertar com o neoplatonismo, minando o envolvimento direto de Deus com o mundo material ao postular um valor mais elevado para o que é imaterial. Diferentemente disso, Gunton diz que a Criação, a encarnação e a ressurreição realçam o fato de que, para Deus, a matéria tem importância.[15] No extremo oposto do espectro de Orígenes, há uma perspectiva literalista que apresenta um quadro muito superficial. Ela reduz a rica complexidade do ensino bíblico sobre a criação a uma unidimensionalidade engessada.

Conforme a proposta de Gunton, que segue a refutação de Ireneu aos gnósticos, precisamos de uma interpretação *teológica* da criação. Com isso ele se refere a um relato da criação que integra a totalidade do testemunho bíblico, não apenas o Gênesis, e o interpreta à luz de seu Criador trino e uno.[16] Para entender a criação de maneira que faça justiça a toda a revelação divina nas Escrituras e à redenção, é preciso que a interpretemos de uma perspectiva explicitamente trinitária. Isso significa que uma teologia da criação não limita, e nem deve limitar, sua base bíblica a Gênesis 1. Precisamos, assim como Ireneu, ouvir o que dizem todas as Escrituras à luz do que ocorreu em Jesus Cristo.[17] Trata-se de um argumento muito importante e que está em harmonia com a teologia clássica reformada das confissões do século 16.[18] Em suma, dado que o Deus trino criou, não é

possível compreender a criação à parte da realidade histórica da encarnação em Jesus Cristo e da Santa Trindade que a fez.

Essa linha de pensamento segue um princípio absolutamente básico de interpretação bíblica — qualquer passagem da Escritura deve ser entendida à luz do todo. Só porque Gênesis 1 aparece primeiro nas Bíblias em hebraico, grego e inglês, isso não significa que se possa analisá-lo de modo isolado. Na verdade, é mais do que provável que Jó tenha sido compilado antes de Gênesis; nesse caso, Jó 38 deveria ser lido primeiro, se adotássemos esse procedimento — e Jó 38 nos obriga a colocar em primeiro plano nossas limitações e a plena soberania e inescrutabilidade de Deus.

> Disse o SENHOR [...]
>
> [...]
>
> Onde estavas tu, quando eu lançava os fundamentos da terra?
> Diga-me, se tens entendimento.
> Quem lhe fixou as medidas? Certamente você sabe!
> Quem a mediu com o cordel?
> Onde estão fundados os seus alicerces,
> ou quem lhe assentou a pedra fundamental,
> quando as estrelas da manhã cantavam juntas,
> e todos os filhos de Deus gritavam de júbilo?
> [...]
>
> Desde o início de tua existência deste ordem à madrugada
> ou mostraste à aurora o seu lugar[?]
> [...]
>
> Acaso tu entraste até os mananciais do mar,
> ou passeaste pelos recessos do abismo?
> [...]
>
> Por certo tu o sabes, pois já eras nascido
> e os teus dias são numerosos! (Jó 38.4-21)

Tanto bíblica quanto teologicamente, a perspectiva cristã da salvação não pode ser separada de uma perspectiva cristã da criação. Ireneu afirma categoricamente a bondade da criação, incluindo a matéria, e tem uma perspectiva claramente trinitária: Deus (Pai) cria por meio de suas duas mãos (o Filho e o Espírito Santo), não precisando para isso de anjos nem de qualquer outro poder inferior a si mesmo para assisti-lo.[19] Apesar do subordinacionismo pré-niceno, que parece relegar as duas mãos a instrumentos do Pai, o ponto positivo é que, para Ireneu, Deus não precisa de intermediários entre ele mesmo e o universo para realizar seus fins. Existem apenas duas realidades: Deus Criador e sua criação. A criação é real, mas apenas em relação ao Deus que a sustenta com suas duas mãos. *É precisamente o trinitarismo que permite a Ireneu afirmar a criação a partir do nada*.[20] Como a criação é obra da Santa Trindade, ela é um ato não apenas da vontade e do poder, mas também do amor. Isso é radicalmente contrário ao islamismo, conforme veremos em breve. Deus Pai estabelece relações pessoais com a ordem criada por meio de suas mãos, o Filho e o Espírito Santo. Anterior à criação, a união eterna e a comunhão do Pai, Filho e Espírito Santo subjazem à obra de criar.

Além disso, a criação é relativamente perfeita. Ela é boa, porém destinada à plenitude no final (implicando na possibilidade de uma Queda e uma redenção). É diferente de uma teoria do big bang, na qual um universo em expansão finalmente acabará e voltará a ser nada.[21] Em contrapartida, sem a providência do Espírito Santo, o cosmo não tem poder para prolongar sua existência nem por um instante. Uma perspectiva bíblica e trinitária da criação significa que o cosmo não foi feito para voltar ao nada, mas para tornar-se algo até mesmo maior do que era no início.

Infelizmente, essa perspectiva trinitária da criação se perdeu. Agostinho tinha dificuldade em ver algum valor real no tempo — por isso, acreditava que a Criação do mundo tivesse sido instantânea. É possível que um resíduo da influência neoplatônica o tenha levado a ver com desconfiança a matéria.

Sua doutrina da Trindade não se fundamentava na história, e sim na psicologia humana, em que a mente tinha primazia sobre a matéria. Em contraste com essa perspectiva, Gunton assinala que a eternidade do Criador e o tempo da criatura se encontram no Cristo encarnado, no tempo humano.[22] O elo entre Criação e encarnação é assunto que já analisei em outro texto.[23] O pensamento de Agostinho, é claro, predominou no Ocidente durante séculos. A separação efetiva entre a doutrina da Trindade e a doutrina cristã da Criação está, portanto, na origem da evidente exclusão mútua de teologia e ciência, diz Gunton. Com o aparecimento das influências aristotélicas no período medieval, a causalidade abstrata (lógica) substituiu a relação pessoal entre Deus e o mundo como base da criação.[24] Os reformadores, especialmente Calvino, recuperaram parte do território. Calvino via o mundo de maneira semiótica, como um sinal que apontava para além de si, em direção a seu Criador. Mas esse *insight* logo se perdeu.

Assim, Criação e redenção permanecem em continuidade, em contraste com a separação gnóstica das duas, em que o deus da criação é diferente do deus da salvação. Ao contrário, Cristo é Mediador da criação e também da redenção. Herman Bavinck diz que a criação não poderia ocorrer se Deus não fosse trino e uno. Pela geração eterna, Deus comunica sua imagem plena a seu Filho, ao passo que pela criação ele comunica uma imagem frágil à criatura. A última depende da primeira por ser esta anterior e eterna. Sem geração, a criação seria impossível, então se Deus não fosse trino, a criação não seria possível.[25] A processão do Espírito a partir do Pai e do Filho é a base da vontade desse mundo. A criação procede do Pai por intermédio do Filho no Espírito a fim de que, no Espírito e por intermédio do Filho, retorne ao Pai.[26] Ao mesmo tempo, essa continuidade dá espaço para a distinção genuína, evitando, assim, a sopa cósmica em que o panteísmo da Nova Era mistura tudo.

O cristianismo enfatiza a encarnação como afirmação suprema de Deus em relação à sua criação. A ressurreição o confirma. O Credo dos

Apóstolos e o Credo Niceno-Constantinopolitano (C) resumem o plano da salvação fundamentado na Trindade. Isso, porém, implica na renovação da criação. Deus Pai criou todas as coisas (C deixa explícito o trinitarismo); o Filho se encarnou, morreu na cruz e ressuscitou por nós e para nossa salvação (nisso, Deus reafirma sua criação participando dela pela união pessoal); a ressurreição é em si mesma a renovação da criação e o começo do reino que não terá fim. Há uma unidade inquebrável entre Criação e redenção — evidente em passagens como Colossenses 1.15-20. Todas as coisas declaram a glória da Santa Trindade. Todas as coisas serão conduzidas a seu propósito final para a glorificação da Santa Trindade. O Espírito Santo está refazendo a ordem criada. Jesus Cristo, o Filho, está reinando e reinará para a glória de Deus Pai.

Vestigia trinitatis?

A Bíblia testemunha que toda a criação revela a glória de Deus. Os salmos estão repletos de comentários nesse sentido. Salmos 19.1-6 relata de forma vívida a criação como um ícone (*eikōn* ou "imagem"), como algo por meio do qual percebemos a realidade de Deus. Não é Deus em si, mas aponta para ele: "Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras de sua mão" (v. 1). Paulo, em Romanos 1.19,20, também reflete sobre a criação dessa maneira. As coisas invisíveis de Deus são claramente visíveis no mundo à nossa volta, diz ele, através das coisas que foram feitas, o que deixa o ser humano sem desculpas para rejeitá-lo.

Calvino, em seu comentário de Gênesis, enfatiza que Deus se revela na criação. A intenção de Moisés é "tornar Deus, por assim dizer, visível para nós em suas obras". O Senhor, "que ele nos convide para o conhecimento de si, estende o tecido do céu e da terra diante dos nossos olhos, tornando-se, de certa forma, manifesto neles". Os céus são "arautos eloquentes da glória de Deus, e [...] essa ordem tão bela da natureza proclama

silenciosamente sua sabedoria admirável". Ele "se reveste, por assim dizer, da imagem do mundo [...] trajando de forma magnificente a vestimenta incomparável dos céus e da terra". Em resumo, o mundo é "um espelho no qual devemos contemplar Deus".[27] As obras de Deus têm uma simetria à qual nada pode ser acrescentado.[28] O Artífice divino organizou de modo tão belo a criação que nada mais belo em aparência pode ser imaginado.[29] No Catecismo da Igreja de Genebra (1541), Calvino antecipa seus comentários sobre Gênesis ao dizer que o mundo é um tipo de espelho em que podemos observar Deus. O relato é dado aqui por nossa causa, para nos ensinar que Deus nada fez sem que tivesse uma razão ou um desígnio.[30]

Ao analisar a separação da luz e das trevas no primeiro dia e refletir sobre as diferenças no mundo antigo a respeito de quando o dia realmente começava e terminava, Calvino observa que Moisés acomodou seu discurso ao costume recebido. Deus acomodou suas obras à capacidade dos homens, fixando nossa atenção e instigando-nos a parar e a refletir. Não há nada aqui, a não ser o que diz respeito à forma visível do mundo, o adorno do teatro que ele coloca diante dos nossos olhos.[31] Isso está de acordo com a afirmação geral de Calvino de que Deus, em toda a sua revelação, se acomoda à nossa capacidade. De fato, há quem argumente de forma convincente que, para Calvino, Deus não apenas acomoda sua revelação a nosso nível, mas também acomoda a si mesmo, falando conosco por meio de um balbuciar infantil, como se faz com um bebê (*balbutire*, "conversar de modo infantil", é o verbo predileto de Calvino nesse contexto).[32]

Se o mundo foi feito pela Santa Trindade e ele também declara a glória de Deus, parece lógico supor que os indícios em toda a criação ao nosso redor apontarão para a Trindade. Desde que Agostinho propôs suas ilustrações trinitárias, a questão tem recebido debates intensos. Foram usadas provas abundantes a favor da Trindade na Idade Média e também no século 18. Vimos as fragilidades dessa abordagem. As ilustrações tiradas do mundo não provam nem podem *provar* a doutrina da Trindade. De fato, em

vez de confirmar a Trindade, elas apontam para alguma forma de heresia. Por exemplo, o trevo costuma ser citado como ilustração da Trindade. Ele tem três partes, mas é uma folha só; cada parte da folha representa aproximadamente um terço do total. No entanto, as pessoas da Trindade não constituem cada uma delas um terço do total, já que cada pessoa não é parte da Trindade, pois possui integralmente a mesma essência divina. As três habitam uma a outra, ocupando o mesmo espaço divino infinito. O máximo que analogias desse tipo proporcionam é evidência da diversidade-na-unidade e unidade-na-diversidade. Nesse sentido, como indicadores da relacionalidade de Deus e de sua própria unidade-na-diversidade, evidências como essas estão em todo lugar à nossa volta. Contudo, não podem ser usadas como prova em um sentido lógico ou matemático, tampouco retratam adequadamente a Trindade como tal.

Em *The mind of the Maker* [*A mente do Criador*], Dorothy L. Sayers diz que "a atividade da estrutura trinitária é um mistério para nós simplesmente porque é universal — mais ou menos como a estrutura quadridimensional do espaço-tempo é um mistério porque não podemos sair dela para a olharmos de fora". Sayers diz que assim como o matemático pode, até certo ponto, observar o espaço-tempo do lado de fora, "podemos de igual modo evocar o artista criativo para que se distancie de sua atividade o suficiente para analisar e descrever sua estrutura tríplice".[33] Ela ilustra seu argumento com a mente do escritor criativo, ressaltando, porém, que aquilo que é verdadeiro para um escritor é verdadeiro para outras formas de criatividade. Sayers fala da ideia criativa, contemplando a obra toda de forma atemporal em um instante, como correspondente ao Pai; a energia ou atividade criativa gerada por essa ideia, operando no tempo do início ao fim da obra, corresponde à imagem da Palavra; e o poder criativo, o significado da obra, lembra a imagem e a habitação do Espírito. Ela ainda diz: "Esses três são um, cada um igualmente em si mesmo é a obra toda, a partir da qual nenhum pode existir sem o outro: essa é a imagem da Trindade".[34] Boa

parte restante desse livro específico constitui um desenvolvimento dessas imagens trinitárias. Ela é extremamente sugestiva e expressa de forma excelente, mas não consegue escapar à conclusão de que esses três elementos são decorrências de uma mente única e não possuem existência pessoal distinta própria. Como expressões da diversidade-na-unidade que Deus imprimiu na criação, são úteis, mas como espelhos da Trindade, são deficientes —, como no caso de Agostinho, a quem Sayers cita com aprovação no início da sua análise.

John Frame apresenta várias analogias trinitárias. Ele cita uma ampla série de padrões triádicos tirados de um amplo espectro. Embora sua argumentação siga uma análise cuidadosa, ele não pode afirmar que alguma das analogias reflete exatamente todos os contornos da doutrina da Trindade da igreja, tampouco reivindica isso.[35] O que Frame consegue efetivamente fazer é ressaltar o fato de que tudo ao nosso redor, para onde quer que olhemos, constitui evidência inescapável e extraordinária da unidade-na-diversidade e da diversidade-na-unidade. Em contraponto, na extremidade do espectro, a rejeição de Barth aos *vestigia trinitatis* decorre em grande medida de sua rejeição programática da teologia natural, o que requer igual cuidado em virtude de sua atitude constantemente negativa nessa questão. Bavinck não demonstrou a mesma relutância. Ele escreveu: “Há muita verdade na crença de que a criação, por toda parte, nos apresenta vestígios da Trindade. E como esses vestígios aparecem com mais clareza na ‘humanidade’, de tal modo que os seres humanos podem ser chamados de ‘imagem da Trindade’, a ‘humanidade’ é impelida a partir de dentro a buscar esses vestígios”. E no mesmo trecho, ele diz: “Quanto mais elevado o lugar de algo na ordem da criação, tanto mais isso anseia pela tríade”.[36] Bavinck afirmou que todas as criaturas “manifestam as pegadas ou os vestígios de Deus”.[37] No entanto, ele preferiu não sair em busca de tríades na criação; em vez disso, concentrou-se em temas da diversidade-na-unidade e da unidade-na-diversidade.[38] Para Eglinton, essa era “uma

tentativa de redimir, em vez de reagir, à posição de Agostinho".[39] De modo geral, "no entendimento que Bavinck tinha da Trindade e do cosmo, *a Trindade é totalmente distinta de tudo, porém tudo o mais é como a Trindade*".[40]

Ícones e revelação geral: a criação como ícone

Voltamos ao ensino claro da Bíblia de que a criação nos conduz a Deus e que Deus é trino. De que maneiras a criação testifica da Santa Trindade? A teologia reformada ensina que a criação revela Deus. Ela não nos traz a salvação em nossa condição decaída, mas não deixa Deus sem testemunho. Consequentemente, a raça humana é inexcusável em sua rejeição contínua de seu Criador.[41] A criação em si mesma é, conforme disse Calvino, um *eikōn* ("imagem"), uma janela pela qual podemos perceber algo de seu Criador, um espelho no qual podemos ver Deus. Embora a Trindade talvez não possa ser discernida diretamente, Paulo disse que "seu eterno poder e sua natureza divina" (Rm 1.20) são claramente manifestos. Eu indiquei que, de modo especial, sua unidade-na-diversidade e a diversidade-na-unidade aparecem claramente em todo o universo. A relacionalidade do cosmo aponta de forma inequívoca para seu Criador relacional.

O cristianismo oriental é particularmente conhecido pelo uso que faz dos ícones. A intenção não é adorá-los.[42] Eles são instrumentos de ensino, janelas através das quais podem-se perceber realidades maiores que estão além deles. Assim, Leôncio de Nápoles disse que os ícones são "livros abertos que nos fazem lembrar de Deus".[43] A teologia reformada acredita em ícones também! A diferença em relação ao Oriente é que a visão oriental é muito restritiva. Para os reformados, toda a criação é um ícone. Tudo à nossa volta, as árvores, as plantas, a grama, o céu, os contornos da terra, a variedade suntuosa e em constante mudança das cores da paisagem, bem com as vistas e os sons do mundo clamam com grande estrondo ou

sopram de forma silenciosa e suave um sussurro gentil que diz: “A mão que nos fez é divina”. Não devem ser adorados, porque foram criados por Deus. Contudo, porquanto Deus os criou, ele se revela por meio deles. São essas as vestes que Deus usa para manifestar sua glória. As vestes não são as pessoas, tampouco o mundo é Deus, mas assim como as roupas adornam a pessoa, assim também o mundo testifica por meio de uma voz bela e poderosa o seu Criador trino.

Contudo, a arte e a música são esferas nas quais podemos louvar nosso Criador, pois são capazes de manifestar sua glória. Em certo sentido, são reveladoras. Desenvolvidas em culturas permeadas pela influência cristã, elas prontamente revelam a unidade-na-diversidade a que nos referimos. Em minha experiência pessoal, a monumental Oitava Sinfonia de Anton Bruckner me permitiu, na adolescência, compreender que a raça humana não era, afinal de contas, uma partícula irrelevante de poeira cósmica, assim consegui vencer as dúvidas sobre a existência de Deus. Particularmente importante foi a gravação magistral da interpretação de Eugen Jöchum acompanhado da Orquestra Filarmônica de Berlim, bem como a execução ao vivo de um concerto da série Sir Henry Wood Concert Promenade no Royal Albert Hall, em Londres, em agosto de 1965, regido pelo maestro Gennadi Rozhdestvensky, no qual fiquei a menos de dois metros atrás do regente! Não podia encontrar a salvação nisso, porque ela só é possível por meio de Cristo em seu evangelho. Entretanto, a sonoridade magnífica, a estrutura vasta semelhante a de uma catedral, a profundidade de sua afirmação de fé em meio à confusão de lutas e dúvidas[44] apontam para a majestade absoluta de Deus. Bruckner era cristão; Beethoven, não; mas há algo na música de Beethoven cuja sublimidade é de um caráter quase sobre-humano, particularmente nos concertos de cordas posteriores ou na Sonata para piano em Mi, op. 109. Quem é capaz de ouvir o Trio para Piano em Si bemol, op. 97, *Arquiduque*, especialmente o terceiro movimento — o *andante cantabile* — e não ser transportado para além do comum? As

crenças de Beethoven não estão em discussão. São irrelevantes. Ele foi um homem, criado à imagem de Deus, mestre de um meio criativo que o próprio Deus fez para o nosso bem e para ser veículo de glória dele. Beethoven trabalhou com um gênero cujo desenvolvimento é tributário da fé cristã. A ideia de harmonia tonal, do desenvolvimento de um tema, da movimentação gradual e com propósito em direção a um objetivo, o retorno depois de uma miríade de modulações complexas a uma resolução, de uma variedade de instrumentos que executam diferentes notas que são todas parte de uma única partitura se baseia na matriz de realidades encontradas na ordem criada, a qual a Santa Trindade colocou na obra da criação e que reflete quem ela é. O turbulento racionalista Beethoven, o deprimido Mahler, o Schubert portador de sífilis, o escatológico Mozart, bem como os piedosos Bruckner e Johann Sebastian Bach, todos eles testificam — quer deliberadamente, como no caso dos dois últimos, ou inconscientemente, como os demais — o Deus trino que os criou juntamente com o mundo à sua volta, apontam para a própria unidade-na-diversidade de Deus, bem como seu propósito, sua estrutura e a beleza que essa criatividade humana espelha.

Unidade-na-diversidade/diversidade-na-unidade

De modo especial, portanto, é na sua unidade-na-diversidade e sua diversida-de-na-unidade — evidente por toda parte — que a criação aponta para a Trindade. Nisso, ainda que não prove a Trindade em sentido matemático ou lógico, a criação dá testemunho como em um espelho. Vamos analisar um elemento universal da criação — a cor. De uma perspectiva, a cor é uma combinação específica de moléculas. Assim, várias cores e vários tons de cor são formados por arranjos moleculares específicos. No entanto, isso não explica totalmente o fenômeno. Se um químico dissesse que essa é a *única* característica definidora da cor, ele

incorreria em reducionismo e estaria simplesmente errado. Há também uma explicação apresentada pela física, em que um espectrômetro mede as ondas de luz do fenômeno. Além disso, a aparência das cores é afetada pela luz. Qualquer combinação molecular específica pode parecer diferente para um observador normal em circunstâncias distintas, dependendo de sua interação com a luz. Pode-se observar isso nos dias em que há uma combinação de raios do sol com nuvens, ou se compararmos as cores das árvores ao meio dia e no fim de tarde. Além disso, as pessoas não têm uma percepção idêntica das cores. Todos sabemos que a cor turquesa tem várias identificações: seria ela predominantemente verde ou azul? Além disso, cores idênticas parecerão diferentes a observadores normais quando cercadas por diferentes cores. Se uma mesma cor verde for sucessivas vezes rodeada de cinza e vermelho, sua aparência se modificará nos dois casos para observadores com percepção normal de cores. Esse não é um paralelo exato com a Trindade, porém ambos os casos exprimem unidade-na-diversidade e também o caráter relacional do universo, que, por sua vez, reflete o caráter relacional de Deus, a Santa Trindade.[45]

Ademais, quando um feixe de luz (incolor) atravessa um prisma, ele se espalha em uma série de cores — do vermelho ao laranja, ao amarelo, ao verde, ao azul anil e ao violeta. O processo é reversível. Se as luzes vermelha, verde e azul forem misturadas em quantidades relativamente apropriadas, o resultado será uma luz incolor ou “branca”.

Se quisermos obter um vermelho semelhante ao de um celeiro, podemos usar um ou mais das muitas centenas de pigmentos ou corantes disponíveis. A pintura do nosso celeiro, analisada com um espectrômetro (do tipo que mede a refletância ou a transmitância espectral), terá um espectro definido (com uma marcação bidimensional de uma série de colinas e de vales mostrando a mudança de intensidade da luz refletida em comparação com o cumprimento da onda de luz). Se obtivermos cinco tintas que correspondam visualmente à do nosso celeiro, descobriremos provavelmente que todas

têm espectros distintos, nenhum dos quais corresponde ao do celeiro. Se essas cinco tintas, que correspondem à cor do celeiro durante a luz normal do dia, forem levadas para dentro e observadas sob uma luz incandescente ou fluorescente, há uma boa chance de que não correspondam mais às cores do celeiro ou de uma comparada com a outra! O ambiente, os fatores de iluminação, de cores e a sensibilidade espectral dos observadores normais contribuem com a identificação da cor.[46]

Staniloae expressa bem a unidade-na-diversidade do mundo quando diz:

> Houve um tempo em que a coincidência dos opostos era considerada incompatível com a razão. Sempre que uma síntese desse tipo era encontrada — e a realidade em geral é assim — a razão não podia fragmentá-la em conceitos irreconciliáveis e contraditórios, contrapondo os elementos entre si ou tentando fazê-los convergir à força em um novo elemento. Na compreensão da realidade, porém, a razão se acostumou agora a unificar os princípios da distinção e da unidade de tal maneira que já não é mais difícil ver o modelo antinômico de ser que caracteriza a realidade em geral. Trata-se de fato aceito pela razão que a pluralidade não desfaz a unidade, tampouco a unidade desfaz a pluralidade. De fato, a pluralidade existe necessariamente dentro da unidade ou, em outras palavras, a unidade está expressa na pluralidade. É um fato que a pluralidade conserva a unidade e a unidade conserva a pluralidade, e que o declínio de um dos dois resulta na fragilidade ou no desaparecimento da vida ou da existência de uma entidade individual. Essa concepção do modo de ser da realidade é considerada hoje superior às ideias anteriores do que era racional, ao passo que sob a pressão da realidade a ideia do que é racional se tornou complexa e antinômica. Afirmações antes consideradas irracionais devido a seu caráter aparentemente contraditório são reconhecidas atualmente como indicações de um estágio natural em cuja direção a razão deve convergir, já que a compreensão desse estágio é o destino natural da razão, e o estágio é ele mesmo uma imagem do caráter sobrenatural dessa unidade perfeita daquilo que é específico na Santa Trindade.
>
> Hoje, muitos veem a pluralidade da criação como algo que se tornou específico em trindades de todos os tipos. Bernhard Philberth, por exemplo, diz que a criação inteira é um tríplice reflexo da Trindade.

Staniloae prossegue: “A imagem mais adequada da Santa Trindade está na unidade humana do ser e da distinção pessoal”.[47]

De modo notável, o ex-rabino chefe Jonathan Sacks, que obviamente não subscreve a Trindade, reconhece a unidade-na-diversidade da criação divina. Diz ele:

> Deus está nos detalhes. Às vezes, pelo fato de eu ser judeu — membros de outras religiões talvez tenham tido a mesma experiência —, as pessoas me perguntam por que nossa fé tem tantas leis e proibições, prescrições tão complexas do que podemos ou não podemos comer, do que podemos fazer ou não fazer no sábado etc. Sem dúvida, há certa impertinência nessa indagação, como se dissessem: é claro que Deus está acima dessas coisas, certo? Espero que não, porque se estivesse, jamais teríamos a complexidade ordenada da vida humana na terra; nos 3,1 bilhões de letras do genoma humano bastaria um erro em uma delas para que houvesse uma deficiência fatal; as três milhões de espécies de coisas vivas; a capacidade estonteante do cérebro humano e muitas outras coisas da diversidade meticulosa da criação. Para ser um artista de verdade é preciso ter paixão pelo detalhe. Penso em Beethoven revisando infinitas vezes suas partituras, às vezes durante anos a fio, até que uma ideia musical chegasse à perfeição exigida por ele; ou o octogenário Monet pintando vezes sem fim suas vitórias-régias na tentativa de capturar para a eternidade a sensação de um momento banhado de sol.[48]

A música demonstra com muita clareza a unidade-na-diversidade. Dissemos que a música clássica ocidental surgiu em uma cultura formada pelo cristianismo e que suas características principais refletem as obras de Deus: propósito, movimento na direção de um alvo e resolução. Pode-se ouvir sua unidade-na-diversidade em uma variedade de instrumentos que se combinam para executar uma mesma peça. Isso fica particularmente claro na música de câmara, em que os vários instrumentos podem ser perfeitamente identificados em toda a partitura. Os quartetos de cordas mostram isso muito bem, especialmente os do período clássico de Haydn, Mozart e os primeiros quartetos de Beethoven, quando eram compostos para a execução particular, escritos em estilo informal, no qual havia interação das vozes. Contudo, isso fica evidente também no desenvolvimento do gênero com as mudanças radicais introduzidas por Beethoven.[49] Creio que um trio reflete bem mais a Trindade do que um quarteto. Mencionamos anteriormente o *Arquiduque*, de Beethoven, mas esse é só um exemplo, ainda que particularmente belo.

Os dois principais desafios da fé cristã atualmente — o pensamento pós-moderno da nossa cultura e o islamismo — são ambos desvios da ordem criada de unidade-na-diversidade e de diversidade-na-unidade que a Santa Trindade introduziu no mundo que criou. Para que as missões cristãs

tenham êxito em ambos os cenários, é preciso lidar com essa questão fundamental e reformulá-la de maneira eficaz. Caso isso não seja feito, o ministério do evangelho nesses contextos será ineficaz. O mesmo também se aplica a todos os cenários nos quais o evangelho deve ser pregado; esses, porém, são os dois contextos mais proeminentes em que se encontram os leitores deste livro.

Islamismo: unidade sem diversidade

A doutrina islâmica de Deus não tem lugar para a diversidade, para a diversidade-na-unidade ou para um fundamento pessoal para a criação, pois Alá é uma mônada solitária com unidade apenas.[50] A doutrina islâmica de Deus está centrada no poder e na vontade. Não há praticamente espaço algum para o amor. O tipo de amor que o Alcorão atribui a Alá — algo que raramente faz — é um amor pelos justos, que se purificam e combatem em nome de sua causa. Não existe a concepção de um amor precedente pelo pecador ou de um ser supremo que oferece, mediante o autossacrifício, o caminho para que o pecador possa retornar a ele.[51]

O islamismo começa com uma rejeição da Trindade como algo repugnante à razão. Jesus Cristo, de acordo com Maomé, é simplesmente um homem e um profeta. Alá é único e não tem necessidade de um filho. Não combina com sua majestade gerar um filho.[52] A doutrina da Trindade é blasfema.[53] Maomé foi criado em uma região onde havia grupos cristãos heréticos que se exilaram ali depois dos principais concílios ecumênicos. É possível que ele tenha se informado sobre o judaísmo e o cristianismo com mercadores que percorriam as rotas comerciais da Arábia à Síria, o que talvez explique sua compreensão extremamente limitada de ambos. Seu conhecimento do AT e do NT era superficial, do tipo mais rudimentar e distorcido. É evidente que ele não teve contato com o cristianismo ortodoxo. Por exemplo, o Alcorão refuta asserções segundo as quais Maria

era parte da Trindade.[54] Com sua rejeição explícita da Trindade, Maomé nega que Jesus morreu na cruz.[55] O Alcorão zomba da ideia de que Deus permitiria a um profeta morrer crucificado — de acordo com uma crença comum do mundo árabe da época de Maomé, o êxito é a marca do favor divino.

A Trindade é um elemento fundamental no contato com o povo islâmico. Evita-se com frequência o assunto porque logo surgem objeções. Todavia, as implicações da visão islâmica de Alá são vastas. Por causa dela, o islamismo não tem como explicar ou mesmo sustentar a pessoalidade humana. Não se pode fundamentar a relacionalidade entre os seres humanos com base em uma humanidade que é a imagem de Deus, pois Deus não é e não pode ser um ser relacional. Além disso, não pode haver amor em Deus. Uma mônada não pode amar. C. S. Lewis, dirigindo-se não especificamente ao islamismo, mas cujos comentários são bastante pertinentes, ressalta o fato de que Deus pode ser amor somente se ele for realmente trino e uno. "Todos gostam de repetir a afirmação cristã de que 'Deus é amor'. No entanto, parecem não perceber que as palavras 'Deus é amor' não têm sentido real a menos que Deus contenha pelo menos duas Pessoas. O amor é algo que uma pessoa tem pela outra. Se Deus fosse um ser solitário, então antes da criação do mundo, ele não seria amor".[56] Podemos acrescentar que se ele não fosse amor, também não poderia ser pessoal. Para entender a mentalidade que gera os atentados suicidas, é preciso compreender a doutrina islâmica de Deus. Se os homens-bomba não são bons muçulmanos nem fiéis aos ensinos do Alcorão, um deus que não é relacional e, portanto, destituído de amor e caracterizado sobretudo pelo poder e pela vontade não poderá deter a imposição inexorável da vontade de algumas pessoas sobre outras.

A história do islã é consequência da sua doutrina de Alá. Um deus unitário e monádico produziu uma comunidade unitária de seguidores, a *ummah*. Os seguidores do profeta constituem uma comunidade única

“perfeitamente equilibrada”,[57] uma irmandade, “uma irmandade única”.[58] A nação única do islã é uma entidade unitária. Isso talvez ajude a explicar por que, de tempos em tempos, tem havido tentativas de unir as entidades políticas existentes — Egito e Síria na década de 1950 e no início da década de 1960, bem como as propostas de Gadafi de união política entre a Líbia e outras nações árabes. O monólito, por sua vez, requer *dhimmitude*, uma forma de tolerância e de servidão, do Povo do Livro — judeus e cristãos. Requer também o extermínio dos que são totalmente infiéis. Como consequência disso, os sistemas políticos dos países islâmicos não reconhecem a diversidade. Invariavelmente, eles têm ditaduras autoritárias, “tirania combinada com assassinato”, com uma tendência crescente de impor a lei islâmica sobre a sociedade. Observa-se isso em especial no papel conferido à mulher, para a qual talvez seja melhor vestir-se com um véu discreto. O único país predominantemente islâmico que não corresponde a esse quadro é a Turquia, que foi secularizada em 1923 por Mustafá Kemal (Kemal Ataturk). Há uma falta semelhante de diferenciação entre igreja e estado. Na verdade, não há nada que corresponda à igreja nas sociedades cristãs. Como exemplo, no Irã os líderes religiosos são parte da estrutura do poder do estado. No início da história do islamismo, Maomé conquistou territórios e se tornou seu soberano. O estado e a igreja eram e são idênticos, Alá é o cabeça, e o profeta é seu representante na terra. Portanto, a lei é algo dado. Não há o que discutir. Ela é simplesmente administrada. Ao mesmo tempo, requer-se submissão (*islam*). Somente nos países influenciados pelo cristianismo existe a separação entre essas duas esferas.[59]

Bernard Lewis fala sobre a aversão do mundo islâmico à música polifônica — na qual os diferentes músicos tocam diferentes instrumentos a partir de partituras específicas e que se juntam formando uma declaração musical. “Até hoje no Oriente Médio — com exceção de alguns enclaves

ocidentalizados — persiste uma lacuna no itinerário dos grandes virtuoses internacionais durante suas turnês".[60]

A igreja conquistou muito pouco espaço ao longo da história em relação ao islamismo. O território da igreja oriental foi em grande medida conquistado nos séculos 7 e 8. Consequentemente, o Oriente foi forçado a adotar uma posição defensiva e obrigado a preservar sua herança. Por volta do século 13, o islamismo estava culturalmente à frente da civilização cristã do Ocidente. Seus filósofos, sobretudo Avicena e Averróis, produziram as principais interpretações de Aristóteles. Com isso, a credibilidade intelectual e doutrinária da fé cristã ficou seriamente ameaçada. Siger de Brabante pode ter inclusive sugerido, como forma de lidar com essa ameaça, a ideia de "dupla verdade", de que algo poderia ser falso segundo a razão, mas verdadeiro no espectro da fé.[61] Tomás tentou resolver a tensão. Sua obra *Summa theologica* propôs a integração entre fé e razão, refutando assim a ideia da dupla verdade. Seu livro *Summa contra gentiles* pretendia ser uma obra apologética diante do desafio do islamismo.

A doutrina de Deus é o principal ponto fraco do islamismo. É a origem de todos os demais problemas. Este é o ponto que o apologista e o evangelista cristãos podem explorar com sensibilidade e sabedoria. Embora a Trindade seja uma das principais pedras de tropeço para a conversão de um muçulmano a Cristo, deve-se apresentá-la com inteligência e habilidade. Aqui será útil o paradigma do amor de Ricardo de São Vítor, redescoberto pela teologia ortodoxa russa moderna e desenvolvido de diferentes maneiras por Moltmann e Staniloae. Somente um Deus trino pode ser pessoal. Somente a Santa Trindade pode ser amor. O amor humano não pode refletir a natureza de Deus, a menos que Deus seja uma Trindade de pessoas em união e comunhão. Uma mônada solitária não pode amar e, já que não pode amar, também não pode ser uma pessoa. E se Deus não é pessoal, nós tampouco podemos ser — e se não somos pessoais, não podemos amar. Com isso tem-se um abismo imenso e imensurável entre as culturas que

seguem uma divindade unitária monoteísta e as que são repletas pelo ensino cristão sobre a Trindade. A teologia trinitária afirma que o amor é fundamental porque Deus é amor, pois ele é três pessoas em comunhão de amor indivisível. O islamismo assevera que Alá é poderoso e que sua vontade é suprema, diante da qual se requer submissão.

Cultura pós-moderna atual: diversidade sem unidade

As transformações no Ocidente, desde aproximadamente 1970, ocorreram em sentido contrário ao islamismo. O pós-modernismo permite (na verdade, obriga) a diversidade, mas não a unidade, por isso não tem espaço para a diversidade-na-unidade. Hoje ele penetra quase em todos os aspectos da vida no mundo ocidental. O pós-modernismo é um fenômeno extraordinariamente diverso em si mesmo, com impacto sobre a cultura de modo geral. Há muitos aspectos úteis e esclarecedores, particularmente no domínio teológico relacionado à hermenêutica e à interpretação de textos. Aqui vamos analisá-lo nesse sentido epistemológico restrito. A ênfase na diversidade no mundo empresarial e nos meios de comunicação, as declarações dos principais políticos em constante mudança, a desintegração dos grandes países, aparentemente invencíveis, a enorme ênfase sobre a forma como as pessoas se sentem são todas expressões do pós-modernismo. Ele nos afeta a todos em todos os dias da nossa vida. Desde que a primeira edição deste livro foi publicada, a trajetória exposta acima se moveu a uma nível praticamente exponencial, no qual a diversidade passou a influir em domínios nunca antes imaginados. Hoje o “casamento” entre pessoas do mesmo sexo e a fluidez de gênero são amplamente aceitos e endossados oficialmente. Como consequência disso, experimentamos uma intolerância paradoxal a atitudes diferentes e tradicionais.

Para compreender o pós-modernismo, precisamos, antes de tudo, analisar o modernismo, do qual o movimento atual é o “pós”. O mundo

moderno nasceu com o Iluminismo, por volta de 1700, e perdurou em nível popular até o terceiro quarto do século 20. Havia uma crença otimista no progresso humano com base em uma avaliação elevada da razão, resultante da rejeição da cosmovisão bíblica e cristã. Immanuel Kant (1724-1804) dizia que o conhecimento científico decorre da observação por meio dos sentidos. A religião, que não se baseia na observação e na demonstração empíricas, pertence a outra categoria, e não à da ciência. Isso levou ao mito disseminado da ciência objetiva, gerando um preconceito profundo contra o sobrenatural. Os milagres eram inaceitáveis, então o nascimento virginal, a encarnação, a ressurreição e a divindade de Cristo foram rejeitados por aqueles que partilhavam essa forma de pensar. Essa cosmovisão promoveu uma ruptura entre fé e história. A fé pertence ao reino da religião (o numenal), que está além da investigação científica ou histórica. A afirmação de que o cristianismo é uma religião histórica era tolhida pela afirmação contrária dos filhos do Iluminismo, segundo os quais os eventos históricos não podem determinar a verdade final, portanto a ressurreição histórica de Cristo conforme proclamada pela igreja não poderia determinar a verdade religiosa da fé cristã. Além disso, a ênfase moderna na razão foi estabelecida contra a autoridade imposta de fora, como as Escrituras. Embora a razão, sob a autoridade da revelação divina, seja fundamental, o pós-Iluminismo a usava de forma autônoma, independente da Bíblia ou dos ensinos da igreja. Assim, o liberalismo, em seu ápice no final do século 19, se ocupava da história e do Jesus histórico. Os registros dos Evangelhos deviam ser submetidos à investigação científica e histórica, ao passo que o liberalismo via com desconfiança qualquer coisa que não pudesse se harmonizar com as suas categorias predispostas.

O evangelicalismo foi uma reação do cristianismo a essa visão de mundo e, em muitos aspectos, uma adaptação a ela. À medida que o fundamentalismo de direita ignorava o modernismo, o evangelicalismo incorporou algumas de suas características, enfatizando a regeneração, a

santificação e a evangelização — todas elas boas e necessárias, direcionando-as, porém, ao mesmo tempo, ao fim humano do evangelho, em contraste com a fé histórica ao longo do tempo. No decorrer da história, a igreja havia confessado sua fé na Santa Trindade, na encarnação de Cristo, na igreja e nos sacramentos. É claro que o cristianismo tinha muitos outros elementos. A Bíblia, afinal de contas, fala de muitas coisas — de navios, sapatos, cera de vedação, repolhos e reis. Contudo, a atenção dada por C — à Trindade, à encarnação, à igreja e aos sacramentos — foi dirigida ao cerne da fé. O evangelicalismo, ao reagir ao modernismo, seguiu uma trajetória nova e diferente, concentrando suas energias em questões relativas à humanidade e à salvação pessoal.[62]

Diversos fatores se juntaram para solapar o modernismo iluminista. Em primeiro lugar, as transformações na física destruíram o pressuposto de Kant de dois reinos distintos: o físico e o observável, de um lado, o espiritual, religioso e ético, do outro. As teorias da relatividade estabeleceram que a matéria e a energia são intercambiáveis e se aproximam da velocidade da luz, portanto fazem parte de um *continuum*. O que se pode observar e o que não se pode observar não são dois espectros distintos, porque visto que a luz é elemento fundacional do universo, o que se pode observar é interpretado pelo que não se pode observar — o *continuum* de espaço-tempo não é algo que se possa ver, ouvir ou cheirar, assim como não vemos a luz, já que ela é mais um meio através do qual enxergamos. Assim sendo, os reinos da ciência e do espírito são distintos, mas não estão separados. Além disso, esses avanços revelaram as limitações da lógica à medida que nos aproximamos dos limites do universo. Em sua biografia, Einstein não apenas relata que postulava a teoria da invariância (relatividade) desde os 16 anos, mas que, seguindo a experiência de Michelson-Morley, de 1887, era evidente que a luz não se comportava de acordo com as regras da lógica formal ou simbólica.[63] Mais tarde, a coexistência das teorias das ondas e das partículas reforçou essa

ideia, pois são teorias que parecem cancelar uma a outra logicamente (como pode a luz se comportar como partículas separadas e também como ondas contínuas?), embora sejam ambas verdadeiras. Podemos ainda citar o célebre princípio da incerteza de Heisenberg, que demonstra a inexatidão das medições humano-científicas, e também os teoremas matemáticos de Gödel, segundo os quais os sistemas não podem ser, simultaneamente, consistentes e completos. Em suma, a ciência e a matemática demonstraram os limites da lógica. A natureza é um dado e não está sob o domínio da razão humana.

Em segundo lugar, a crença do Iluminismo no progresso humano e nos poderes da razão foi abalada pelas duas guerras mundiais, pelos horrores de Auschwitz, Hiroshima e outras atrocidades, bem como por uma consciência cada vez maior de uma crise ecológica emergente. A natureza humana não parece mais ser benigna. O mundo ocidental havia produzido atos monstruosos inacreditáveis. A confiança na capacidade humana de moldar e de controlar o mundo de tal modo que houvesse sempre avanços e um modo de vida gratificante ficou comprometida. Muitos começaram a explorar o não racional. O misticismo oriental e o oculto emergiram com muita força, o movimento da Nova Era surgiu como uma fênix das cinzas do reino dos hippies. Nesse oceano de mudanças, a emoção sobrepujou a razão, e a imagem triunfou sobre a substância.

Em terceiro lugar, o efeito destrutivo da ideologia observado no nazismo, no comunismo e na manipulação religiosa levou ao aprofundamento da suspeita em torno de declarações de verdade fortemente consolidadas. Não me parece acidental que alguns dos principais expoentes do pós-modernismo tenham sido franceses, já que a Europa continental foi objeto de grande parte da ideologia destrutiva e intolerante do último século. A religião, porém, incluindo as seitas identificadas de algum modo com o cristianismo, não é exceção. O massacre de Jonestown, em 1978, foi gestado em uma igreja originariamente cristã, ao passo que muitos líderes

evangélicos têm criado uma pressão espiritual e emocional sobre seus seguidores descrita por um autor como um campo de concentração iluminado por holofotes.[64]

O mundo que surgiu daí é muito diferente. Sua visão do progresso humano é geralmente pessimista. Os avanços científicos e técnicos dos séculos anteriores são frequentemente questionados, tanto em seu impacto negativo quanto positivo. Além disso, a dependência do mundo moderno da razão foi substituída por uma preferência pela emoção. Em vez de pedir que analise o jogo, o que se quer saber de um jogador de sucesso é como ele se sente. O maior pecado atualmente em uma relação pessoal é ferir o sentimento de alguém. O "penso, logo existo" de Descartes foi desbancado pelo "emociono-me, logo existo" do homem pós-moderno. Mais uma vez, desconfiar da ideologia alcançou atualmente *status* ideológico. O pluralismo na sociedade se reflete na aceitação de insights igualmente válidos (mais ou menos) de fontes religiosas as mais variadas. No cristianismo, o antigo evangelicalismo se fragmentou depois da morte do Iluminismo. Surgiu em seu lugar o movimento carismático, no qual se nota uma afinidade com o pós-modernismo em sua dependência da emoção, e não da razão, na substituição dos hinos que progrediam de forma linear, típicos de toda a tradição judaico-cristã, por coros cíclicos e repetitivos, e na desintegração do físico e do espiritual em uma coisa só.

Felizmente, as antigas objeções ao cristianismo não carregam mais o peso que tinham, dado que os pressupostos culturais que os sustentavam ruíram. A cosmovisão científica viabilizada por James Clerk Maxwell (presbítero piedoso da Igreja da Escócia) e por Einstein não é mais inerentemente hostil ao cristianismo. Contudo, há uma nova situação que surgiu, criando outros obstáculos possivelmente mais sérios ainda. Embora as emoções não devam ser evitadas, porque Deus as criou e seu propósito foi que respondêssemos a ele com todo o nosso ser, há perigos singulares e sinistros em um mundo moldado não pelo pensamento ponderado, mas pela

imagem e por sentimentos íntimos. Esses perigos dizem respeito à sociedade civil e ao estado de direito, bem como à igreja e à sua fidelidade a Cristo. Amplos segmentos da igreja sucumbiram ao novo *ethos* dominante. Até mesmo a liderança de muitas igrejas ortodoxas sadias com frequência é guiada pela ideia de que percepção é realidade, enquanto o impacto do mundo empresarial, impulsionado por esse *ethos*, se impõe à liderança leiga. O antigo Israel se viu diante de tentações semelhantes da religião cananeia. Deus se revelou à pessoa toda por meio da mente ou do entendimento. Para os cananeus, a religião era governada de algum lugar abaixo da cabeça.

O mundo moderno foi moldado por filósofos como Descartes e Kant e pela ciência natural resultante de seus pressupostos, como foi o caso de Isaac Newton. Com o pós-modernismo, várias filosofias mais antigas forjadas por Nietzsche, Marx e Heidegger experimentaram um novo desenvolvimento. Na vanguarda desse novo mundo há mais críticos literários e menos cientistas.

A característica fundamental desse novo mundo é que ele não tem sentido objetivo ou verdade absoluta.[65] A ideia básica de boa parte da obra de Roland Barthes (1915-1980), Michel Foucault (1926-1984) e Jacques Derrida (1930-2004) é que a linguagem humana, escrita ou falada, não se refere a um mundo objetivo, mas a um sistema de sinais linguísticos que se refere a si mesmo. Não faz sentido perguntar o que o preletor ou o autor original quis dizer, porque o autor está para sempre perdido para nós. Temos simplesmente um texto diante de nós, ao qual você, o leitor, pode atribuir o significado que desejar. Portanto, não há mundo objetivo que vá além da sua interpretação. O sentido em si mesmo é adiado indefinidamente. De fato, de acordo com Barthes, falar de um mundo objetivo é, na verdade, uma tentativa das elites burguesas de manter o poder pela manipulação. A linguagem, toda linguagem (escrita ou falada), se refere simplesmente a ela mesma. Para Derrida, um texto não tem ponto de

referência nenhum fora de si mesmo. Os sentidos fixos são gerados por um exército móvel de metáforas.

Isso tem sérias consequências, sobretudo para as reivindicações de verdade absoluta, reivindicações de que isso e aquilo é verdadeiro em todos os lugares e épocas. Em primeiro lugar, para o pós-modernismo as declarações de verdade são, na realidade, tentativas de manipular as pessoas, tentativas de obter poder e controle. O cristianismo histórico está evidentemente nessa categoria. Os críticos pós-modernos procuram desmascarar essas pautas ocultas subjacentes às alegações de verdade absoluta por meio de um procedimento conhecido como *desconstrução*. Assim como quem descasca uma cebola, eles removem camada por camada de declarações na superfície para chegar ao verdadeiro núcleo de manipulação subjacente. O pós-modernismo desconfia profundamente da indústria da propaganda, que nos coloca a todos à mercê do desejo de alguém de exercer poder econômico sobre nós de um modo basicamente enganoso. A igreja cristã é um alvo óbvio de desconstrução, uma vez que tem poder de controlar seus adeptos e, em alguns casos, culturas inteiras.

Na verdade, para os pós-modernistas, as crenças são simplesmente as opções preferidas de um grupo cultural, assim como a predileção por sorvete. Você crê do modo que crê porque o grupo do qual você participa crê daquela maneira e você se sente feliz e confortável desse modo. Tudo é condicionado pela cultura e pelo meio social. Essa é uma ideia que combina bem com o pluralismo tolerante em que qualquer crença é mais ou menos igualmente legítima, e todos os *insights* não podem ser verdadeiros nem reivindicar sê-lo, exceto para aqueles que os têm. Nenhum grupo pode reivindicar para si *a* verdade, visto que a verdade (se, de fato, existe alguma) é sempre evasiva. O cristianismo é qualificado como algo pessoal e individual; é uma questão de gosto. Não é possível que haja verdade absoluta. O evangelho cristão não pode ser objetivamente verdadeiro nem, como tal, aplicável a todos os momentos e lugares, portanto para aqueles

que não partilhem da preferência por ele ou para quem ele não seja uma ideia particularmente útil.

Em segundo lugar, o mundo do pós-modernismo é um mundo de instabilidade, diversidade e fragmentação. Porquanto o pós-modernismo não admite a verdade objetiva, não pode haver um ponto de referência fixo que determine em que devemos crer ou como devemos agir. Essa ausência de algo permanente resulta em uma falta total de estabilidade na vida cotidiana. Não há base para uma moralidade comum. Esse mundo de fluxo constante cria uma situação na qual a tecnologia de hoje estará datada em seis meses. Nas grandes empresas americanas, a diversidade determina as regras do jogo. A força de trabalho é ensinada a aceitar pessoas de diferentes contextos étnicos e de modos de vida distintos. Uma vez que não há verdade absoluta nem há padrões morais estabelecidos, tudo é permitido. Na política, temos testemunhado a fragmentação de grandes estados formados durante a era moderna, quando a racionalidade era imposta de forma racional sobre povos diversos. A URSS, a Iugoslávia e a Tchecoslováquia se fragmentaram de maneiras diversas. O Reino Unido também foi formado durante a era do Iluminismo. Quatro nações foram submetidas ao governo central de Westminster, mas a devolução está criando assembleias representativas na Escócia e no País de Gales, possivelmente também nas regiões inglesas, ao passo que a continuação da união em um longo prazo é considerada problemática. Com relação aos Estados Unidos, sobraram poucos americanos, porque todos são americanos por associação: afro-americanos, ítalo-americanos, americanos nativos, judeus americanos, coreanos americanos — a lista é infinita. Em todos os casos, a ênfase sobre a razão e a unidade imposta pela era moderna é substituída pela diversidade e pela fragmentação do pós-modernismo. Uma exceção importante é a União Europeia, porém ali o impulso racionalista burocrático em direção a um superestado federal não conta com apoio

popular, e, com seu crescimento constante que resulta da entrada de novos membros do oriente, é improvável que alcance seus objetivos.

Em relação ao sentido objetivo e à verdade absoluta, parece claro que se não há verdade absoluta, quem poderá dizer que suas ideias são em alguma medida melhores do que as de Adolf Hitler? Se tudo não passa de um enorme jogo linguístico, acabamos com qualquer base possível para rejeitar ideias que sejam moralmente repugnantes. Se não há base nenhuma para a moralidade, o imoral não existe. De fato, o mundo do pós-modernismo é totalmente arbitrário. Se a emoção sobrepuja a razão, não dispomos de bases racionais para nada. Também não faltam inúmeras inconsistências a essa mentalidade. Havia um mundo objetivo que permitia, por exemplo, a Jacques Derrida ganhar dinheiro? Ele aceitou receber um salário? Ele saía de seus jogos linguísticos para comer? E se alguém, durante uma de suas preleções, fosse até o palco e esmurrasse seu rosto deixando-o com o nariz sangrando? Nesse caso, haveria um mundo objetivo?[66] Em resumo, o pós-modernismo não resiste ao teste da vida cotidiana. Ele não funciona e não funcionará. Ele não passa no teste de Ludwig Wittgenstein, para quem a linguagem e a filosofia tinham de ter "valor pecuniário" em relação ao mundo real no qual lidamos com o dia a dia. Para isso, partimos do princípio de que existe um mundo objetivo e agimos em conformidade com ele. Se não houvesse, a vida seria uma impossibilidade. Wittgenstein comparou essa situação com a de alguém que comprasse vários exemplares de um jornal matutino para ter certeza de que era verdade o que ele dizia![67]

A forma que as pessoas se comportam em uma sociedade organizada só pode ser explicada se elas partirem do pressuposto de que há padrões de conduta que são sempre aplicáveis em tempos e lugares que não sejam exclusivamente os seus. Além disso, o pós-modernismo nos pede que aceitemos para si mesmo o que ele nega a tudo e a todos os outros. Ele nega e desconstrói as declarações de verdade absoluta e, no entanto, suas próprias declarações são absolutas, com exceção do relativismo que impõe

às declarações dos outros. Ele afirma que a linguagem humana se refere apenas a si mesma. Essa é uma declaração absoluta, que se aplica a todo o discurso humano, falado ou escrito. Ele também é reducionista, porque reduz toda a realidade a uma forma, nesse caso a uma teoria específica da linguagem. Esse reducionismo não é uma declaração sobre a linguagem tanto quanto é uma filosofia, uma visão de mundo, uma visão de mundo fundamentalmente religiosa. Ele eleva um ramo da atividade e do conhecimento humanos sobre todos os demais e reivindica para ele um ponto de referência final (de *status* quase divino) que, segundo argumenta, não existe e não pode existir. As reivindicações que faz são autodestrutivas, repercutindo sobre si mesmas. É também reprovado no teste do teorema de Gödel, segundo o qual nenhum sistema pode estar envolto em si mesmo. Na realidade, o ser humano não pode viver sem um sentido objetivo ou uma verdade absoluta. A vida se desintegra sem isso.

Com relação à instabilidade e à diversidade, o mundo pós-moderno de fluxo constante tem experimentado insegurança, ruptura e o surgimento de várias formas de terrorismo. Com o predomínio da diversidade, subgrupos se dividem contra subgrupos, tribo contra tribo. Com a suspeita alimentada por uma mentalidade desconstrucionista, todas as unidades fragmentárias em disputa lançam a culpa umas nas outras. Com isso, desenvolve-se o culto da vítima e, com ele, há um declínio da responsabilidade. Aí está a receita da ruptura e da instabilidade sociais e o desfazimento de qualquer coesão que antes havia. Thiselton diz que o eu pós-moderno está predisposto a assumir uma posição de conflito.[68]

A arbitrariedade na vida pública resultará na eliminação da justiça. O estado de direito surgiu no contexto de uma cosmovisão cristã. O grande jurista medieval Henry de Bracton (m. 1268) ensinou em sua obra seminal e revolucionária *De legibus et consuetudinibus angliae*, na qual sistematizou as leis da Inglaterra, que o rei também estava debaixo da lei — que ele era responsável perante Deus, no lugar de Jesus Cristo, como vigário de Deus:

> Porque os julgamentos não são feitos por homens, mas por Deus, razão de se dizer de um rei que governa bem que seu coração está na mão de Deus [...] Que nenhum insensato ascenda ao trono do juízo, para que no dia da ira não sinta a vingança daquele que disse: "A vingança é minha, eu recompensarei..."; naquele dia em que verão o Filho do Homem [...] quem não temerá o juízo quando o Senhor for o acusador, advogado e juiz?[69]

Além disso, a ciência moderna e a prosperidade que a acompanha foram erguidas sobre o capital legado pela Reforma protestante. A ciência não pode sequer existir em um mundo de meros jogos linguísticos, sem nenhuma ordem objetiva. A batalha contra os micro-organismos exige uma pesquisa científica rigorosa. Não há como a prosperidade persistir em um mundo autoconsciente de anomia. À medida que grupos étnicos e de interesse pressionarem com força cada vez maior pela execução de sua pauta, a discórdia e a violência só crescerão.

O problema do racionalismo iluminista foi que ele buscou a unidade sem a diversidade. Sua glorificação da razão humana o levou a impor ordem e unidade. Contudo, libertou-se da autoridade da Palavra de Deus, não reconheceu a diversidade que Deus havia colocado na criação. O pós-modernismo, ao contrário, enfatiza a diversidade, mas sem unidade. Seu programa traz consigo a fragmentação. É nesse aspecto que todas as formas de descrença se equivocam. O cristianismo mantém a unidade-na-diversidade e a diversidade-na-unidade. Deus, nosso Criador, é trino e uno. O Pai, o Filho e o Espírito Santo estão em união eterna e indivisível como o Deus trino único. Afastada da revelação bíblica, que está alicerçada na realidade eterna e antecedente de Deus, a descrença sempre oscilará ferozmente de um polo ao outro. Como deverá a igreja combater o pós-modernismo? Como podemos proclamar e viver de modo eficaz o evangelho em um mundo desses? Além disso, como planejaremos um futuro mais adiante, quando o pós-modernismo tiver ficado para trás, como certamente ficará?

Praticando a verdade: um fim à manipulação

As críticas de Foucault, Barthes e de outros não devem ser descartadas levianamente. Há muitos campos de concentração bem iluminados que oferecem consolo. A atmosfera silenciosa da reunião de oração, o humor frenético da evangelização e da adoração carismática — agora praticamente por toda parte nas igrejas conservadoras — são veículos grosseiros de pressão e manipulação espiritual. Quantas vezes os evangelistas não usam a música para criar o clima adequado para o público, a fim de amolecê-lo, de tal modo que possam influenciá-lo mais facilmente e assim induzir a mudança de comportamento? Tudo isso é censurável. Na busca de estatísticas e de sucesso, o ego do evangelista ou do pregador se sobrepõe à vida das pessoas que os escutam. Há muita adoração atualmente que não é adoração de forma alguma, não é dirigida ao Espírito Santo, e sim ao progresso de interesses escusos, ao fortalecimento do orgulho humano ou ao entretenimento dos interessados. Jesus orou para que sua igreja fosse uma (Jo 17), não apenas em sentido espiritual ou no céu, mas também visivelmente neste mundo, "para que o mundo creia" que o Pai o enviou (17.21). Essa unidade deverá espelhar no plano da criatura a união na Trindade. Portanto, é uma unidade fundamentada na verdade — não uma unidade meramente institucional ou imposta, mas unidade de fato e de verdade. Ainda não há evidências disso. Para combater o pós-modernismo e para a promoção do avanço mundial do governo de Cristo, é preciso que essa unidade se torne real. Temos de trabalhar em seu favor em termos práticos agora, abandonando a manipulação, ensinando e praticando a verdade e buscando a promoção da unidade e da catolicidade da igreja, bem como sua pureza e sua apostolicidade.

Um trabalho árduo inicial necessário

A menos que comecemos da estaca zero, outra possibilidade consiste em atuar a partir de um universo diferente. Não se trata simplesmente de que as pessoas hoje têm pouco entendimento da criação e do Deus que a fez, tal

como no paganismo dos dias de Paulo (At 17.16-34). Por trás de tudo isso, vimos que a ideia de verdade foi colocada em dúvida. É preciso retomar a realidade de que Cristo reivindica a vida toda, desde a igreja e a oração até a vida familiar, os negócios e a educação. Na evangelização, isso requer que estabeleçamos pacientemente os fundamentos da natureza de Deus, a Santa Trindade, criação e objetividade da verdade. É essencial que apresentemos às pessoas um contexto no qual se possa dar uma resposta inteligente ao evangelho. A mensagem da graça de Deus deve estar fundamentada na criação, na realidade da verdade, bem como na união e na comunhão da Trindade.

Trindade e encarnação

Aqui talvez a resposta mais adequada à suspeita pós-moderna do discurso totalizador consista em focalizar o amor de Deus, em que não há manipulação, mas autossacrifício. A encarnação de Cristo é prova sem paralelo disso. Em Filipenses 2.5ss., Paulo enfatiza que até mesmo na eternidade o Filho não reivindicou sua igualdade com o Pai como algo a ser usado em vantagem própria. Em vez disso, ele recebeu todas as coisas do Pai, incluindo a honra de ser nosso sumo Sacerdote (Hb 5.5). Ao encarnar-se, ele se esvaziou, não porque tenha deixado de ser Deus, mas por acrescentar a forma de servo, tornando-se homem. Em seguida, em seu ministério encarnado, ele livremente se humilhou, servindo a outros e, por fim, entregando-se à maldição da morte na cruz, que as autoridades romanas reservavam para os mais vis e que os filipenses, orgulhosos da condição de colônia romana de Filipos, sob a proteção do *ius italicum* (“lei romana”), sabiam perfeitamente que se tratava da forma mais desprezível de morte. Cristo não nos pressiona para executar seus interesses escusos. Em vez disso, ele se entrega à morte.

Isso nos revela como Deus é. A Trindade santa e indivisível é uma união de amor ininterrupto. O Pai, o Filho e o Espírito Santo não manipulam um

ao outro para seus próprios fins, tampouco podem ser desconstruídos de modo a indicar que a situação real é outra, e não a que aparece à primeira vista. O amor trinitário é puro, justo, bom e gentil. As pessoas são distintas; a união, indivisível. Não há conquista da unidade pela diversidade, tampouco da diversidade pela unidade. As três pessoas são um, e o um são três. Esse é o cerne teológico da fé cristã, e esse também deveria ser o objeto de nossa atenção no mundo pós-moderno. Em missões de todos os tipos, é obrigatório que atuemos com uma doutrina da Criação, da salvação e do futuro de natureza trinitária e biblicamente consistente. A centralidade da Santa Trindade é fundamental não apenas para a adoração e a oração, mas também para a evangelização de indivíduos e de culturas. No cerne de tudo isso está a maneira que tratamos outras pessoas, porque se Deus é relacional e somos feitos à sua imagem, no âmago da fé cristã encontramos o modo que lidamos com outros seres humanos que partilham da sua imagem. Esse será o tema do nosso último capítulo.

Glória a Deus nas alturas,
E paz na terra ao seu povo.
Senhor Deus, Rei celestial,
Deus e Pai Onipotente,
Nós te adoramos, te rendemos graças,
Louvamos-te por tua glória.
Senhor Jesus Cristo, o Filho Unigênito do Pai;
Senhor Deus, Cordeiro de Deus,
Que tiras os pecados do mundo,
Tem misericórdia de nós.
Tu que estás à destra de Deus Pai, recebe nossa oração.
Porque só tu és Santo;
Só tu és o Senhor;
Só tu és o Altíssimo, Jesus Cristo, com o Espírito Santo,

na glória de Deus Pai. Amém.[70]

Termos essenciais

geração eterna
gnosticismo
mônada
monismo
neoplatonismo
processão
subordinacionismo

Para reflexão

Analise cuidadosamente de que modo tanto a cosmovisão trinitária quanto a não trinitária permeiam uma cultura com o passar do tempo, e de que maneira isso pode impactar uma cultura específica.

---

[1] Herman Bavinck, *In the beginning: foundations of creation theology*, edição de John Bolt, tradução para o inglês de John Vriend (Grand Rapids: Baker, 1999), p. 100ss. Veja também a discussão em Aquinas, *ST*, 1a.66.1-4 [publicado em português por Edições Loyola sob o título *Suma teológica*], e toda a seção das questões 66-74 em geral.

[2] Veja o capítulo 1. Esse padrão foi identificado, no mínimo, já no século 13. Veja Robert Grossteste, *On the six days of creation: a translation of the Hexaëmeron by C. F. J. Martin*, in: *Auctores Britannici Medii Aevi* (Oxford: Oxford University Press for the British Academy, 1996), p. 160-1 (5.1.3- 5.2.1); Aquinas, *ST*, 1.74.1. Veja meu artigo "'In the space of six days': the days of creation from Origen to the Westminster Assembly", *WTJ* 61, 2 (1999): 149-74.

[3] Cf. Hb. 3.7—4.11.

[4] Veja Francis Watson, *Text, church, and world: biblical interpretation in theological perspective* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), p. 142-3.

[5] Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary 1 (Waco: Word, 1987), p. 15-7.

[6] Robert Letham, "The man-woman debate: theological comment", *WTJ* 52, 1 (1990): 71.

[7] Barth, *CD*, III/1:196.

[8] Athanasius, *On the incarnation*, p. 1,3,12,14 [publicado por Paulus como parte do volume *Santo Atanásio: Contra os pagãos, A encarnação do verbo, Apologia ao imperador Constâncio, Apologia de sua fuga, Vida e conduta de S. Antão*]; *PG*, 25:97-102,115-22.

[9] A hipótese de que há um número possivelmente infinito de universos paralelos é especulação para a qual não há evidências.

[10] Bavinck, *In the beginning*, p. 39-45.

[11] Ibidem, p. 39.

[12] Athanasius, *Orations against the Arians*, 2.79; PG, 26:314.

[13] Colin E. Gunton, *The triune Creator* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 65s.

[14] Conforme vimos no capítulo 4, esse era o contexto da distinção central que Orígenes fazia entre geração e criação, duas ideias que foram identificadas no gnosticismo e no neoplatonismo.

[15] Gunton, *Triune Creator*, p. 44-50,57-61.

[16] Ibidem, p. 62-4.

[17] Ibidem, p. 64.

[18] Letham, "In the space of six days", p. 149-74.

[19] Irenaeus, *Against Heresies*, 2.2.4 [publicado em português por Paulus sob o título *Contra as heresias*]; *PG*, 7:714-5.

[20] Ibidem, 4.20.1; *PG*, 7:1032.

[21] Contra Stephen W. Hawking, *A brief history of time: from the big bang to black holes* (New York: Bantam Books, 1988) [publicado em português por Intrínseca sob o título *Uma breve história do tempo*].

[22] Gunton, *Triune Creator*, p. 68-96.

[23] Robert Letham, *The work of Christ* (Leicester: InterVarsity, 1993).

[24] Gunton, *Triune Creator*, p. 116,147.

[25] Bavinck, *In the beginning*, p. 39.

[26] Ibidem, p. 45.

[27] John Calvin, *Commentaries on the first book of Moses called Genesis, argumento.*

[28] Ibidem, sobre 1.31.

[29] John Calvin, *Institutes*, 1.14.21 [publicado em português por Editora UNESP sob o título *A instituição da religião cristã* e por Cultura Cristã sob o título *As Institutas*].

[30] John Calvin, *Calvin: Theological treatises*, edição e tradução para o inglês de. J. K. S. Reid (Philadelphia: Westminster, 1954), p. 93-4.

[31] Calvin, *Genesis*, sobre 1.3-5.

[32] David F. Wright, "Calvin's accommodating God", in: Wilhelm H. Neuser, org., *Calvinus sincerioris religionis vindex: Calvin as the protector of the purer religion*, Sixteenth Century Essays & Studies 38 (Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1997), p. 3-19.

[33] Dorothy L. Sayers, *The mind of the Maker* (San Francisco: HarperCollins, 1979), p. 36 [publicado em português por É Realizações sob o título *A mente do Criador*].

[34] Ibidem, p. 37-8.

[35] Veja John M. Frame, *The doctrine of God* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2002), p. 726-32,743-50. Contudo, esse é o melhor argumento que já encontrei para essa posição juntamente com o artigo que ele cita da autoria de Vern S. Poythress, "Reforming ontology and logic in the light of the Trinity: an application of Van Til's idea of analogy", WTJ 57, 1 (1995): 187-219; e Vern S.

Poythress, *Knowing and the Trinity: how perspectives in human knowledge imitate the Trinity* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2018).

[36] Bavinck, *RD*, 2:333.

[37] Ibidem, 2:562.

[38] Veja a discussão em James Eglinton, *The Trinity and organism: towards a new reading of Herman Bavinck's Organic motif* (London: Bloomsbury, 2012), p. 82-9.

[39] Ibidem, p. 87.

[40] Ibidem, p. 89 (grifo do original).

[41] WCF 1.1.

[42] Timothy Ware, *The Orthodox Church* (London: Penguin Books, 1969), p. 38-40, 41s., 277s.; John Meyendorff, *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes* (New York: Fordham University Press, 1979), p. 42-53.

[43] *PG*, 94:1276a, citado por Ware, *Orthodox Church*, p. 40.

[44] Lembro que um crítico escreveu para um jornal londrino que a Oitava Sinfonia de Bruckner é "o lugar onde a música, a filosofia e a teologia se encontram".

[45] Devo ao falecido Dr. John Van Dyk, pesquisador da área de química e membro de minha antiga igreja esse exemplo e os seguintes.

[46] Para aprofundar a leitura, veja Roy S. Berns, *Billmeyer and Saltzman's principles of color technology*, 3. ed. (New York: John Wiley & Sons, 2000), esp. p. 15,25-9,152. Berns se refere à experiência do Dr. Roland Derby em que dois tecidos de algodão tingidos parecem, respectivamente, verde e marrom na iluminação incandescente; à luz do dia, em torno de 6.500 kw, elas coincidem, enquanto sob a luz noturna, por volta de 10.000 kw, elas divergem novamente, mas agora a amostra que parecia marrom sob a luz incandescente parece esverdeada, e vice-versa!

[47] Dumitru Staniloae, *The experience of God: orthodox dogmatic theology*, edição e tradução para o inglês de Ioan Ioniță (Brookline: Holy Cross Orthodox, 1994), vol. 1: *Revelation and knowledge of the Triune God*, p. 250.

[48] The Times (London), February 22, 2003. O rabino e professor Jonathan Sacks é ex-rabino chefe da United Hebrew Congregations of the Commonwealth.

[49] Veja Robert Winter, *The Beethoven quartet companion* (Berkeley: University of California Press, 1994), especialmente o artigo de Joseph Kerman, "Beethoven quartet audiences: actual, potential, ideal", p. 7-27.

[50] Conforme Toon observa: "o entendimento cristão da pessoalidade decorre da doutrina cristã das Três Pessoas que são Deus [...] Se Deus é simplesmente uma mônada, então ele não pode ser ou conhecer a personalidade. Para ser pessoal, é preciso que a diversidade esteja presente com a unicidade, o um deve estar em relação com os outros" (Peter Toon, *Our triune God: a biblical portrayal of the Trinity* [Wheaton: BridgePoint, 1996], p. 241).

[51] Sobre o Alcorão, veja as suratas 2:195, 222; 3:134, 148, 159; 4:42; 5:13, 93; 9:4, 7, 108; 19:96; 49:9; 60:8; 61:4.

[52] Ibidem, surata 19.35.

[53] "Ó Povo do Livro, não exagereis em vossa religião e não digais de Alá senão a verdade. O Messias, Jesus, filho de Maria, foi tão-somente um mensageiro de Alá e o Seu Verbo/Palavra, com o qual Ele agraciou Maria por intermédio do Seu Espírito. Crede, pois, em Alá e em Seus mensageiros e não digais: Trindade! Abstende-vos disso, que será melhor para vós; sabei que Alá é Uno. Glorificado seja! Longe está a hipótese de ter tido um filho. A Ele pertence tudo quanto há nos céus e na terra, e Alá é mais do que suficiente Guardião". (Ibidem, surata 4:171) "São blasfemos aqueles que dizem: Alá é um da Trindade! porquanto não existe divindade alguma além do Alá Único. Se não

desistirem de tudo quanto afirmam, um doloroso castigo açoitará os incrédulos entre eles". (Ibidem, surata 5.73).

[54] "E recorda-te de que quando Alá disse: 'Ó Jesus, filho de Maria! Foste tu que disseste aos homens: Tomai a mim e a minha mãe por duas divindades, em vez de Alá?' Respondeu: 'Glorificado sejas! É inconcebível que eu tenha dito o que por direito não me corresponde. [...] Não lhes disse senão o que me ordenaste: 'Adorai a Alá, meu Senhor e vosso Senhor!'" (Ibidem 5:116-17).

[55] "E por dizerem (orgulhosos): Matamos o Messias, Jesus, filho de Maria, o Mensageiro de Alá, embora não sendo, na realidade, certo que o mataram, nem o crucificaram, mas o confundiram com outro. E aqueles que discordam quanto a isso estão na dúvida, porque não possuem conhecimento (certo) algum, mas apenas conjecturas para seguir; porém, o fato é que não o mataram". (Ibidem, surata 4.157; veja também a surata 5:110).

[56] C. S. Lewis, *Mere Christianity* (San Francisco: Harper, 1980), p. 174 [publicado em português por Martins Fontes sob o título *Cristianismo puro e simples*].

[57] O Alcorão, suratas 2:143.

[58] Ibidem, suratas 21:92; 23:52; 49:10.

[59] Bernard Lewis, *What went wrong? Western impact and Middle Eastern response* (New York: Oxford University Press, 2002), p. 96ss.

[60] Ibidem, p. 136.

[61] David Knowles, *The evolution of Medieval thought* (New York: Vintage Books, 1964), p. 270-7; Jaroslav Pelikan, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), vol. 3: *The growth of Medieval theology (600-1300)*, p. 289-90; Josef Pieper, *Scholasticism: personalities and problems of Medieval philosophy* (New York: McGraw-Hill, 1964), p. 123ss.; Edward P. Mahoney, "Sense, intellect, and imagination in Albert, Thomas, and Siger", in: Norman Kreitzmann, org., *The Cambridge history of later Medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 602-22.

[62] Robert Letham; Donald Macleod, "Is evangelicalism Christian?", *EQ* 67, 1 (1995): 3-33.

[63] Michael Polanyi, *Personal knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 9-15.

[64] Graham Shaw, *God in our hands* (London: SCM, 1987), p. 31,47.

[65] Sou especialmente grato pelos dois parágrafos que se seguem a Anthony C. Thiselton, *Interpreting God and the post-modern self: on meaning, manipulation and promise* (Edinburgh: T&T Clark, 1995).

[66] Havia um curandeiro num certo local.
Ele dizia que a dor não era real.
Mas ao se sentar um dia sobre uma tachinha,
Exclamou constrangido com uma vozinha:
"A dor é imaginária, mas não me agrada nadinha" (Fonte desconhecida).

[67] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical investigations* (1936-1949) (Oxford: Blackwell, 1967), seção 265 [publicado em português por Nova Cultural sob o título *Investigações filosóficas*].

[68] Thiselton, *Interpreting God*, p. 131.

[69] Henry de Bracton, *Bracton on the laws and customs of England*, edição de Samuel E. Thorne (Cambridge: Harvard University Press, 1968), 2:21, citando Romanos 12.19; Apocalipse 3.7; 18.9-10; João 5.22; Mateus 3.7; 12.36; 13.30,41,42.

[70] *Gloria in Excelsis*, Oração matinal II, *BCP(E)*, p. 94-5.

20

A TRINDADE E AS PESSOAS

> Hoje em dia, muita gente diz: “Acredito em Deus, mas não em um Deus pessoal”. Pressente-se que o mistério por trás de todas as coisas deve ser maior do que uma pessoa. Os cristãos concordam com isso. Mas eles são os únicos que oferecem uma ideia de como seria esse ser que está além da personalidade. Todas as demais pessoas, apesar de dizer que Deus está além da personalidade, na verdade concebem-no como um ser impessoal: ou seja, como algo que é menos do que pessoal. Se você está em busca de algo suprapessoal, algo que seja mais que uma pessoa, então essa não é uma questão de escolher entre a ideia cristã e as demais, pois a ideia cristã é a única disponível no mercado.[1]

> Gente de todo tipo gosta de repetir a declaração cristã de que “Deus é amor”. Mas elas não percebem que essas palavras só podem ter um sentido verdadeiro se Deus abranger pelo menos duas pessoas. O amor é algo que uma pessoa sente por outra. Se Deus fosse uma única pessoa, não poderia ter sido amor antes da criação do mundo.[2]

Edmund Hill, em sua introdução à tradução que fez de *A Trindade*, de Agostinho, expressa uma preocupação que há anos cerca o termo *pessoa*. Alegando ter Agostinho como seu fundamento, mas revelando uma boa dose de pós-modernismo, ele diz que qualquer palavra poderia ser usada, pois se trata de mera convenção ou rótulo. Ele cita Raimundo Panikkar, que expressou sua admiração por alguns bispos africanos cuja língua não tinha uma palavra para *pessoa*.[3] Isso me parece uma tentativa de ser inteligente, mas, na realidade, é uma tolice. Conforme C. S. Lewis observa nos textos da página anterior, o amor existe entre pessoas. Se uma delas for

problemática, o amor definhará. É verdade que não é fácil definir exatamente uma pessoa — não somente uma pessoa divina, mas também uma pessoa humana. Contudo, trata-se de algo inevitável. De acordo com o filósofo personalista francês Emmanuel Mounier (1905-1950), "só é possível definir objetos exteriores ao homem, como aqueles que podem ser submetidos à observação" enquanto a pessoa "é a única realidade que conhecemos e que estamos, ao mesmo tempo, modelando por dentro. Presente por toda parte, não é um *dado* em parte alguma".[4] A essência da pessoa, insiste Mounier, é indefinível. Ela jamais se esgota pela sua expressão nem está sujeita a qualquer coisa que a condicione. Não é um princípio abstrato, e sim, "uma atividade viva de autocriação, comunicação e adesão, que compreende e conhece a si mesma, no ato, como o *movimento de tornar-se pessoal*". É o "modo de existência próprio do homem".[5] Somente com o advento do cristianismo é que surge um conceito decisivo de pessoalidade, prossegue Mounier, o que foi um escândalo para o pensamento grego. O cristianismo trouxe consigo a ideia impensável de que a diversidade e a multiplicidade, até aquele momento consideradas malignas, fossem parte do mundo que Deus criara *ex nihilo*. A pessoa humana é um todo indissolúvel, porque Deus é pessoal e oferece ao ser humano uma relação de intimidade sem igual, de participação na sua divindade. Assim, o homem tem liberdade, e a liberdade é parte de sua pessoalidade.[6] "A condição de ser absoluto da pessoa não a isola do mundo nem dos outros homens [...] Até mesmo a concepção da Trindade [...] produz a ideia espantosa do Ser Supremo que é um diálogo íntimo entre pessoas, e é próprio de sua essência a negação da solidão".[7]

O bispo Timothy Kallistos Ware escreve de forma semelhante a Mounier:

> O que é meu eu verdadeiro? Quem sou eu? O que eu sou? As respostas estão longe de serem evidentes. Os limites de cada pessoa são extremamente amplos, sobrepondo-se, como é próprio deles, aos de outras pessoas, estendendo-se no espaço e no tempo, e além do espaço e do tempo

em direção ao infinito e à eternidade. Há um sentido importante em não sabermos exatamente o que envolve ser uma pessoa.

Ele indica que há uma razão para isso: “É porque o ser humano foi feito à imagem e à semelhança de Deus; visto que Deus está além da compreensão, seu ícone na humanidade também é incompreensível”.[8]

Valendo-se do ensino dos pais da igreja, Panayiotis Nellas argumenta que, embora seja um ser político e racional — completamente terreno —, “o homem percebe sua verdadeira existência à medida que é erguido em direção a Deus e se une a ele”.[9] Para Paulo, o crescimento do homem até a estatura perfeita consiste em sua cristificação, sua união com Cristo. Cristo é a imagem de Deus, e o homem é a imagem de Cristo, imagem da imagem.[10] O homem é criador porque é a imagem do Criador supremo; ele governa porque Cristo é o Senhor e Rei todo-poderoso; responsável pela criação porque Cristo é o salvador da raça humana; e une em si mesmo matéria e espírito, uma vez que Cristo une, de forma inconfundível, a divindade não criada e a contingência criada.[11] Seu destino é a união com Cristo e com Deus. “A categoria da existência biológica não exaure o homem. Ele é compreendido ontologicamente pelos pais da igreja exclusivamente como ser teológico”.[12] Cristo, portanto, é o arquétipo, a epítome da pessoalidade humana, do que deve ser um verdadeiro ser humano. Porquanto ele é o Filho de Deus, ele é a revelação divina do que também deve ser a pessoa divina.

A Trindade como pessoas em união e comunhão

T. F. Torrance, recorrendo a seu vasto conhecimento dos pais da igreja, assinala que as pessoas da Trindade não são meras relações (conforme sustentava Tomás de Aquino), e, sim, pessoas em relação; assim, ele afirma que as relações entre as pessoas pertencem a quem as pessoas são de fato. Por exemplo, o Pai é o Pai em suas relações com o Filho e com o Espírito, e

assim por diante. Torrance aponta em todo o seu conjunto de obras as semelhanças com a teoria de campo nas ciências naturais, e com a física das partículas em especial. Isso nos ensina a necessidade de formar nosso pensamento com base em quem são as pessoas divinas, e não com base no que experimentamos da pessoalidade no nível humano, evitando uma tentação óbvia de fundamentar nosso pensamento em analogias humanas, como aquela de um pai natural e seu filho. Esse foi o erro dos arianos, cuja conclusão era que, se um filho humano veio à existência em determinado ponto do tempo, então o Filho de Deus começou a ser e, portanto, não pode ser coeterno com o Pai, mas, sim, outro tipo de ser, distinto do Pai. Em vez disso, conforme insiste Torrance, essas são relações sem imagens. Dado que Deus é Espírito (Jo 4.21-24), devemos pensar nele de modo espiritual, e não em conformidade com analogias terrenas. Por exemplo, ele não é um ser sexual.[13] De fato, as relações trinitárias transcendem em grau infinito os relacionamentos humanos da paternidade e da filiação.[14] O ser de Deus escapa ao nosso entendimento. Em contrapartida, se ele for totalmente distante de qualquer coisa que possamos experimentar, não serão sem sentido os nomes que ele mesmo aplicou a si? Seria Deus então desconhecido e incognoscível? A solução para esse enigma é a encarnação. Deus Pai é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. A resposta à indagação do que seria a paternidade divina é que ele é o Pai que Jesus tem. A relação entre o Filho e o Pai é a base para o nosso entendimento de como deveriam ser até mesmo as relações humanas. Devemos iniciar com um centro em Deus e, especificamente, um centro em sua autorrevelação, em seu Filho, Jesus Cristo. Conforme Jesus disse a Filipe: “Quem vê a mim vê o Pai” (Jo 14.9).

Isso nos lembra de um problema parecido, o de tentar compreender como Deus pode ser *três* pessoas com base na pessoalidade humana. Logo que a teologia trinitária introduziu a ideia de *pessoa*, “o termo se tornou peça recorrente no mobiliário do nosso pensamento cotidiano” e veio,

inevitavelmente, a ter uma história própria independente, conforme assinala Torrance.[15] O perigo consiste em importar conceitos modernos de pessoalidade e introduzi-los em nosso pensamento sobre a Trindade. Ao pensarmos nos três como centros de autoconsciência, deixamos a porta escancarada para o triteísmo. Convém insistir: está errado. Temos de analisar a questão de outra perspectiva. A pessoalidade deve ser entendida (à medida que é possível entendê-la) da perspectiva da maneira em que Deus é três. Ele é uma comunhão eterna de três *hypostases* em união indivisível. Ele cria pessoas humanas.[16] De acordo com C. S. Lewis, ele está além da personalidade, pois Deus é suprapessoal. Precisamos olhar para Jesus Cristo, porque ele é Deus Filho, que se uniu à natureza humana. A pessoa do Filho encarnado inclui e abrange a humanidade.

Além disso, a questão muito debatida do ser único de Deus e das três pessoas é mais bem analisada quando se reconhece a igualdade de sua natureza suprema. Nas palavras de Torrance, "o Ser único de Deus é idêntico à comunhão das três Pessoas divinas, e a Comunhão das três Pessoas divinas é idêntica ao Ser único de Deus", porque Deus é "intrinsecamente pessoal[,] [...] completamente pessoal".[17] É a essa ideia que Van Til se refere quando diz que Deus é uma pessoa e três pessoas, embora expresse seu pensamento de maneira confusa. Deus não é uma pessoa no sentido relacional em que as três pessoas são umas para as outras. Van Til, porém, quer dizer que não se discute que Deus seja menos do que pessoal.[18] Alan Torrance está pronto a falar de maneira semelhante a Van Til.[19]

As três pessoas, então, estão em comunhão e união eterna e feliz. Nas palavras de Staniloae, "os três sujeitos são tão íntimos em sua unidade de Ser que esse Ser não conhece nenhuma dispersão, de tal modo que as pessoas não podem de modo algum ser consideradas três entidades com alguma descontinuidade entre si".[20] John D. Zizioulas escreveu, em 1975, que, segundo os pais gregos, a pessoa humana transcende as limitações

humanas, indo além de si mesma na direção do outro. Diferentemente de todas as concepções ocidentais de *pessoa*, essa se apresenta aberta e pode ser compreendida apenas da perspectiva de estar relacionada a outras pessoas, quer falemos de pessoas divinas ou de humanas.[21]

Seriam então as pessoas mais básicas do que o ser único de Deus, como argumentam Zizioulas[22] e Colin Gunton[23] e como muitos defenderam no Oriente? Devemos hoje dar ênfase às três pessoas, como Gerald Bray quer que façamos?[24] Ou, de modo alternativo, deve-se preferir a tradição ocidental que parte de um ser divino único? O ser é mais básico do que as pessoas, ou as pessoas vêm antes do ser? Já nos referimos a esse problema em diversas ocasiões e aos perigos resultantes de cada posição, como o triteísmo e o modalismo. Defendemos a igualdade suprema. Staniloae sustenta novamente essa ideia quando diz que os pais da igreja "não concebem o ser divino à parte da pessoa".[25] Da perspectiva ocidental, em sintonia com Barth e T. F. Torrance, Molnar também enfatiza que não "devemos começar com a pluralidade *nem* com a unidade, mas com o Deus trino e uno que é simultaneamente um e três". Em seguida, ele diz que "a unidade de Deus não pode ser percebida nem conhecida à parte da fé em seu Filho e da operação do Espírito Santo. O Pai, Filho e o Espírito não são três sujeitos só porque Deus é essencialmente um e três e jamais é, em primeiro lugar, um ou três".[26] Desse modo, voltamos a Gregório de Nazianzo e à sua declaração já citada, mas que merece ser repetida muitas vezes:

> Tão logo penso no um sou iluminado pelo esplendor dos três; tão logo os distingo, sou levado de volta ao um. Quando penso em um dos três, penso nele como um todo, e meus olhos se enchem, e a maior parte do que penso me escapa. Não posso compreender a grandeza de um para atribuir uma grandeza maior aos demais. Quando contemplo os três juntos, vejo apenas um facho de luz, e não posso dividir ou medir a luz indivisível.[27]

São essas as linhas que haverão de nortear a solução definitiva para grande divisão da igreja cristã em relação à Trindade.

A união com Deus como objetivo da nossa salvação[28]

Gênesis 1.26s registra que Adão foi criado à imagem de Deus. Entretanto, no NT, Paulo insiste que Cristo é "a imagem do Deus invisível" (Cl 1.15; cf. 2Co 4.6). Ele se refere com frequência a Cristo como o segundo Adão em vários contextos relacionados ao pecado e à graça (Rm 5.12-21), à vida e à morte (1Co 15.20-58), à nova e à velha era. Porquanto a imagem de Deus anseia por Cristo como segundo Adão, há muita justiça no ensino dos pais da igreja de que a raça humana foi criada em Cristo, a verdadeira imagem de Deus. Depois da Queda, esse relacionamento se desfigurou. Agora estamos sendo renovados em Cristo, a imagem de Deus (2Co 4.4-6; Ef 4.24; Cl 3.10). Além disso (veja o capítulo 1), Gênesis 1 apresenta Deus como um ser relacional. "Façamos o homem à nossa imagem", disse ele (Gn 1.26). O homem, criado à imagem de Deus, também é relacional — macho e fêmea, em relação um com o outro e com Deus, seu Criador. A imagem de Deus é estabelecida em um contexto de relacionalidade e comunhão de pessoas, a se realizar escatologicamente em Cristo.

Portanto, o objetivo da nossa salvação — nosso destino final — é a união com Cristo. A igreja ocidental se ocupa quase que exclusivamente de como nos tornamos cristãos pela regeneração e pela justificação, ou do processo de viver como crentes em Cristo no mundo de hoje, em santificação. Nós olhamos retrospectivamente para a consumação de nossa salvação na cruz e na ressurreição de Cristo. Na obra de Cristo, vemos a expiação dos nossos pecados, nossa redenção do poder do pecado e de Satanás pela simples graça de Deus, consequentemente somos livres para servi-lo, sendo adotados como filhos seus. Damos atenção à nossa conduta neste mundo, às nossas responsabilidades como cristãos no lar, na igreja, no local de trabalho e no mundo. Sentimo-nos felizes que Deus tenha celebrado sua aliança com seu povo em Cristo, que sua graça nos tenha sido revelada de forma tão admirável e extraordinária.

Aqui, porém, estamos olhando para além de tudo isso, para o futuro, para a eternidade, para o que acontece depois da volta de Cristo e do juízo final. Estamos olhando para nosso destino final, para a "ressurreição dos mortos e a vida do mundo por vir". É para esse alvo que nos conduz nossa salvação. O que experimentamos de Deus e de sua salvação agora é um preparativo para aquele destino e não pode ser separado dele. Por essa razão, não podemos entender nosso lugar como membros do corpo de Cristo aqui e agora no mundo de hoje se a compreensão do nosso futuro destino estiver ofuscada. Nossa jornada atual é dirigida por nosso destino futuro. É importante saber para onde estamos indo — e por que estamos caminhando nessa direção.

União com Deus no contexto teológico

Robert Grossteste, que se tornou bispo de Lincoln em 1230, escreveu em seu clássico, *Hexaemeron*, que, no âmago da fé cristã,

> parecem se achar agrupadas as seguintes unidades ou uniões: a união pela qual a Palavra encarnada é um Cristo, um Cristo em sua pessoa, Deus e homem; a união pela qual Cristo é um em natureza com a igreja mediante a natureza humana que ele assumiu; e a união pela qual a igreja é reunida com ele por meio de uma admissão condigna, no sacramento da Eucaristia [...] Essas três uniões parecem estar agrupadas juntamente com o Um que é chamado de Cristo integral. Desse Um diz o apóstolo aos [Gálatas]: "Pois sois todos um em Cristo Jesus", ou, conforme diz o texto grego: "Sois todos uma pessoa em Cristo Jesus". Aquele Um de quem se diz: "Para que também sejam um em nós" parece, além disso, somar às considerações anteriores de que o Filho, como Palavra, é um em substância com o Pai, portanto com o Espírito Santo [...] Acrescenta também a unidade de nossa conformidade ao tipo mais elevado com a Bendita Trindade por meio da razão. A essa conformidade e essa deiformidade somos levados pelo mediador, Cristo, Deus e homem, com quem formamos um Cristo.

Grossteste diz em seguida que "há uma descida ordenada, pela unidade da Trindade e da Palavra encarnada, por meio do seu corpo que é a igreja, para que sejamos um, de uma maneira deiforme [ou 'um em forma de Deus com a Trindade', conforme outra leitura possível]".[29]

Grossteste pôs o dedo no pulso da fé cristã. Essas uniões são a batida do coração daquilo que Deus é e de tudo o que ele fez por nós.

Em primeiro lugar, Deus é um ser, três pessoas: três pessoas, um ser. A Trindade indivisível consiste em três pessoas distintas e irredutíveis. Sua distinção ou sua diferença não é de forma alguma apagada, removida ou erodida pela união. Contudo, a união é real, eterna e indivisível. As três pessoas são um ser idêntico.

Desse modo, Deus Filho se encarnou. Ele assumiu uma união pessoal com uma natureza humana, foi concebido no ventre da virgem Maria. Essa natureza humana não é meramente contígua à sua divindade, conforme sustentava a heresia nestoriana, porque então não seria encarnação, e, sim, mera habitação interna. Essa habitação interna não poderia nos salvar. Deus não teria vindo *como homem*, então a união do homem com Deus não teria ocorrido. Em contraste com isso, a encarnação é uma *união* inquebrantável entre Deus Filho e a natureza humana assumida — *sem divisão, sem separação,* conforme afirmou o Concílio de Calcedônia em 451. Além disso, essa união continua pra sempre. Em contrapartida, nem a divindade nem a humanidade perde sua especificidade na união — em Calcedônia, tomou-se o cuidado de equilibrar as descrições acima com outra, *sem confusão, sem mistura* — porque Cristo não é um amálgama. Sua divindade e sua humanidade não são semelhantes a ingredientes de uma sopa ontológica que se misturam e se transformam em uma terceira substância. Portanto, assim como as três pessoas da Trindade permanecem eternamente distintas no ser único de Deus, assim também a divindade e a humanidade de Cristo são para sempre divindade e humanidade que, unidas, não permitem ruptura em sua pessoa única. Isso quer dizer que nossa humanidade está para sempre unida a Deus em união pessoal!

Por nosso turno, quando se trata de nossa salvação, nós — todos os crentes sem exceção — estamos unidos a Jesus Cristo. Esse é o fundamento de toda a obra de salvação. Escrevi em outro texto sobre quão fundamental

é a união com Cristo.[30] É algo central à teologia de Pai, conforme fica claro em Efésios 1.3-14, em que todos os aspectos da salvação são recebidos “em Cristo” ou “nele”. O WLC assume essa posição também nas questões de 65 a 90, nas quais estabelece todo a *ordo salutis* sob o guarda-chuva da “união e comunhão com [Cristo] em graça e glória”. Essa união tem dimensões substitutivas e representativas, porque Cristo agiu em nosso favor em sua vida e em seu ministério, em sua morte, ressurreição e ascensão. Porquanto Deus é justo, há aspectos legais que reforçam a morte expiatória de Cristo. Todavia, a união com Cristo é muito mais ampla do que as dimensões legais ou representativas. Por exemplo, somos unidos a ele em nossa santificação. É o que fica evidente em passagens como Romanos 6.1ss. Na união com ele somos adotados como filhos de Deus, compartilhando pela graça da relação com o Pai da qual ele desfruta por natureza, de tal modo que invocamos a Deus como “nosso Pai”. Assim, a união com Cristo tem dimensões filiais, o que nos coloca de imediato na esfera das relações pessoais. Além disso, uma vez que a relação do Filho com o Pai é de união indivisível, nossa relação com ele — e, consequentemente, com o Pai — também é de união indivisível. Paulo escreve, com relação à Ceia do Senhor, que somos uma carne com Cristo, “membros do seu corpo” (Ef 5.29-33). João registra a oração de Jesus ao Pai pedindo que seu povo demonstre visivelmente perante o mundo uma unidade fundamentada na união que ele tem com o Pai (Jo 17.21-24). Com base em nossos comentários anteriores, essa união não nos priva de nossa humanidade, assim como a natureza humana assumida pelo Filho não nega a realidade dessa mesma humanidade. Ela não enfraquece nossa especificidade pessoal, assim como a indivisibilidade da Santa Trindade não enfraquece a especificidade das três pessoas. São as uniões que preservam a diversidade, conforme vimos no capítulo anterior.

Nellas se refere a Nicolas Kabasilas (c. 1320/3-c. 1391), teólogo do século 14, segundo o qual essa união transcende todas as demais que possamos experimentar, porque “a união do Cristo com o crente é maior do

que a do chefe de família com seu lar, do que a do ramo com a videira, ou a de um homem com sua esposa ou a da cabeça com os membros do corpo. Este último aspecto foi demonstrado pelos mártires, que preferiram perder a cabeça a perder Cristo. E quando o apóstolo Paulo ora para ser amaldiçoado, para que Cristo seja glorificado, ele mostra que o verdadeiro crente está unido mais intimamente com Jesus Cristo do que com seu próprio eu".[31] Portanto, nas palavras de Paulo, "não sou mais eu quem vive, mas Cristo que vive em mim" (Gl 2.20).

O Cristo com quem estamos em união é do mesmo — idêntico — ser de Deus. Rigorosamente falando, estamos unidos à sua humanidade — porém, sua humanidade é inseparável da sua divindade por causa da união hipostática — logo, a união com sua humanidade é união com sua pessoa. Além disso, visto que a pessoa de Cristo é a do Filho eterno,[32] estamos unidos a Deus. Mais uma vez, isso não significa nenhum obscurecimento da distinção Criador-criatura, assim como não há obscurecimento entre a humanidade assumida pelo Filho na encarnação. Sua humanidade continua a ser humanidade (sem confusão, sem mistura). Portanto, continuamos humanos, criaturas. Conforme diz Hughes, o que se quer dizer é que "não há remoção da distinção ontológica entre Criador e criatura, mas o estabelecimento, por fim, de uma comunhão íntima e ininterrupta entre os dois".[33]

Ensino bíblico sobre a união com Deus

São várias as passagens bíblicas que apontam para essa união. Provavelmente a primeira delas que vem à mente da maior parte das pessoas é 2Pedro 1.3-4:

> Seu divino poder nos tem dado tudo o que diz respeito à vida e à piedade, pelo pleno conhecimento daquele que nos chamou para sua própria glória e virtude, pelas quais ele nos deu

> suas preciosas e mui sublimes promessas, para que por meio delas vocês se tornem participantes da natureza divina.

Por meio de suas promessas preciosas e mui sublimes, nós nos tornamos partícipes da natureza divina (*theias koinōnoi phūseōs*) — e, diz Pedro, esse é o objetivo do nosso chamado por Deus. Ele nos chamou para "sua glória". Nosso destino, como cristãos, é o de participar da glória de Deus. Isso lembra o comentário de Paulo de que "todos pecaram e estão destituídos da glória de Deus" (Rm 3.23). Nosso lugar é o de participante da glória de Deus, mas o pecado nos deixou aquém disso e não pudemos participar dela, porém em Cristo, e através dele, somos restaurados à glória de Deus como destino final. Glória é o que pertence de forma específica e peculiar a Deus. Somos chamados a participar do que Deus é. Isso é mais do que mera comunhão. A comunhão envolve a íntima interação, mas nenhuma participação na natureza daquele com quem ocorre essa interação. O vocabulário usado por Pedro aponta para algo além de relações externas. Existe uma participação efetiva na natureza divina.

Em João 14.16ss., o apóstolo registra o ensino de Jesus de que o Espírito Santo, ao vir em Pentecostes, "[habitará] com vocês e [estará] em vocês". Na presença do Espírito, o *paraklētos*, Jesus estaria presente (v. 16,17). Em seguida, ele diz o seguinte a respeito dos que o amam e guardam sua palavra: "meu Pai o amará, e viremos a ele e faremos nele morada" (v. 23). A palavra *monē* significa "um lugar onde se pode permanecer ou morar"[34] e transmite a ideia de permanência.[35] A vinda do Espírito Santo é, na verdade, a vinda de toda a Trindade. O Pai, o Filho e o Espírito Santo fazem morada com aquele que ama Jesus. Essa morada é permanente — os três permanecem com o fiel. Trata-se da maior intimidade possível: os três habitam aquele que ama Jesus. O fiel, portanto, tem uma relação com a Trindade que é muito mais próxima do que desfruta com outros seres humanos, não importa qual seja a relação que tenham entre si. Mais do que

um relacionamento, o que se tem aí é comunhão (ou participação), que consiste estritamente em união, uma junção inquebrantável.

Além disso, lê-se em 1João 3.1,2:

> Vede que grande amor o Pai nos tem concedido, o de sermos chamados filhos de Deus, o que realmente somos. [...] Amados, somos filhos de Deus, e ainda não se manifestou o que havemos de ser. Mas sabemos que, quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele, pois o veremos como ele é.

O amor do Pai é de tal ordem que agora partilhamos da relação que o Filho tem com ele. Somos agora filhos de Deus em Cristo. Além disso, em seu retorno, seremos transformados para sermos semelhantes a Cristo, o Filho. Nós o veremos em sua glória. Partilharemos de sua glória. Estaremos unidos a ele.

Não são apenas as passagens citadas que apontam para essa verdade, mas o conteúdo das Escrituras como um todo. Foi para isso que Deus nos fez. Ele nos criou em Cristo, a imagem do Deus invisível. Depois do nosso pecado, e da obra redentora do Filho, estamos sendo recriados à imagem de Cristo. A Trindade nos criou com a capacidade de viver *nela*, como criaturas em nosso Criador e com ele. A encarnação é prova disso. Se não fosse assim nem pudesse ser desse modo, então Jesus Cristo — Deus e homem — não poderia ser uma pessoa, porque a diferença entre o Criador e a criatura seria tão grande que a encarnação seria impossível. Agora, porém, nossa humanidade em Jesus Cristo está em união plena e pessoal com Deus, e, assim, em união com Cristo somos unidos a Deus.

Portanto, Laats diz acertadamente que a pessoalidade humana deve ser entendida segundo a comunhão com Deus: “Uma pessoa humana é alguém que está, em princípio, aberto ao Espírito Santo e é capaz de responder positivamente a ele. Em outras palavras: uma pessoa humana é aquela que pode, em princípio, estar em comunhão com Deus”.[36]

Encarnação, Pentecostes e união com Deus

Há dois momentos decisivos nesse movimento grandioso e surpreendente do propósito de Deus para nós. Em primeiro lugar, na encarnação o Filho assume em união pessoal a natureza humana. Em segundo lugar, o Espírito Santo vem em Pentecostes e habita ou penetra miríades de seres humanos. Há diferenças evidentes aqui que refletem as diferenças entre as pessoas da Trindade. O Filho se une a uma única *natureza humana*, ao passo que o Espírito alcança um número *incontável* de *pessoas*. Com o Filho há uma *união pessoal*, ao passo que o Espírito nos *penetra* ou *habita* em nós.

O Espírito, no batismo de Jesus, repousou sobre ele e o conduziu à sua fé, à sua obediência e a seu ministério subsequentes. Em união com ele, somos unidos ao Espírito, que repousa sobre ele. A ideia de habitação indica permanência, porque ele vem para ficar conosco para sempre. Entretanto, a palavra talvez apresente uma conotação de incompletude, como no caso de um líquido que é derramado em um balde, que não muda por causa disso, já que o líquido simplesmente preenche os espaços vazios. Por sua vez, a ideia de penetração complementa a imagem de habitação ao remeter à ideia de saturação, de completude. Mais uma vez, isso não retira ou diminui nossa humanidade. Afinal de contas, Jesus é homem pleno e perfeito — o homem mais verdadeiramente *humano* — e, como tal, ele é o Cristo (o Ungido) sobre quem repousa o Espírito, dirigindo-o no decorrer de sua vida e seu ministério. A impregnação pelo Espírito, por seu turno, *estabelece* nossa humanidade.[37] Ele faz de nós o que devemos ser. Ele nos liberta dos grilhões de uma natureza pecaminosa e decaída e nos renova para que sejamos como Cristo. É isso o que significa ser humano.[38] É correta a observação de Staniloae quando ele afirma que apenas a Trindade Santa assegura nossa existência como pessoas, e somente porque Deus é trino a salvação pode acontecer.[39] A salvação não apenas revela que Deus é trino, mas também emana dessa realidade.

A igreja ocidental e a união com Deus

Desde Harnack, acreditava-se que Agostinho teria abandonado essa perspectiva da vida cristã e do objetivo da salvação, e o resultado seria o da rejeição dessa ideia na igreja ocidental.[40] Contudo, estudos acadêmicos recentes redescobriram uma dimensão perdida do pensamento de Agostinho a esse respeito. Gerald Bonner cita vários textos em que Agostinho fala da divinização do cristão, não segundo a substância, mas pela participação.[41] Lancel observa que o conceito fez parte do pensamento e do vocabulário de Agostinho ao longo de sua carreira.[42] Destacamos a descrição de Grossteste da nossa união com Deus como algo "deiforme", nosso ser conformado à semelhança de Deus e unido com ele.[43] A. N. Williams explorou em profundidade como o tema é preservado em Tomás, uma geração depois de Grossteste, e conclui que sua doutrina de divinização é compatível com a de Palamas. A pesquisa da autora solapa a afirmação de que essa doutrina seria exclusiva da doutrina oriental.[44] Recentemente, cresceu muito o interesse pelo ensino de Lutero sobre a divinização, iniciada por estudiosos finlandeses do reformador,[45] o que suscitou um intenso debate. Dennis Bielfeldt, por exemplo, chamou a atenção para a necessidade de maior clareza conceitual.[46] Outros foram mais críticos.[47] Carl Mosser chama a atenção para o tema em Calvino. Ao comentar 2Pedro 1.4, Calvino discorre sobre nossa "participação na natureza divina" como "algo impossível de a imaginação superar". Por meio dela, somos elevados até Deus e unidos a ele, "uma graça cuja magnitude nossa mente jamais será capaz de compreender totalmente". O propósito do evangelho, diz Calvino, consiste em "nos tornar, mais cedo ou mais tarde, semelhantes a Deus". É "um tipo de divinização" (*quasi deificare*).[48] O reformador, porém, diz outras coisas sobre o assunto. Na verdade, segundo Mosser, as referências estão espalhadas pelo conjunto de suas obras. Calvino trata do assunto quando discute o homem como imagem de Deus, a união com Cristo, o Mediador

(um tópico central de toda a sua soteriologia), o batismo, a Ceia do Senhor, a glorificação e a Trindade.[49]

A Assembleia de Westminster também não perde de vista esse conceito importante. Embora a WCF siga um padrão rigoroso de *ordo salutis* (chamado eficaz, justificação, adoção, santificação, fé salvadora, arrependimento, boas obras, perseverança) acenando apenas de leve na direção da glorificação, o WLC não é nem um pouco reticente a esse respeito. Suas diferenças em relação à confissão são sutis, já que coloca a *ordo salutis* sob o arco da "união e comunhão com [Cristo] na graça e na glória".[50] Os membros da igreja invisível "por meio de Cristo desfrutam da união e da comunhão com ele em graça e glória,"[51] que "é a obra da graça divina, por meio da qual são espiritual e misticamente, contudo de forma real e inseparável, unidos a Cristo, seu cabeça".[52] Essa união e essa comunhão não são meramente simbólicas ou figurativas. Ela são mais do que metafóricas. São reais. Foram realizadas pelo Espírito Santo e, sendo místicas, desafiam as tentativas de definição lógica, portanto reduzem-na à ordem imediatamente compreensível. Também são inseparáveis, porque não podemos mais ser separados de Cristo, assim como ele não pode ser separado da humanidade.[53] Em seguida, o catecismo prossegue e estabelece todo o processo de salvação nesta vida, desde a justificação, no âmbito da comunhão com Cristo.[54] Todas as perguntas de 65 a 90 são desdobramentos da união e da comunhão com Cristo, nesta vida e além. Por fim, no dia do juízo, os justos (agora absolvidos e para sempre libertos do pecado e do sofrimento) "serão [...] aperfeiçoados em santidade e bem-aventurança [...] na visão imediata e na fruição de Deus Pai, de nosso Senhor Jesus Cristo e do Espírito Santo, por toda a eternidade. Essa é a comunhão perfeita e plena, da qual os membros da igreja invisível desfrutarão com Cristo na glória".[55] Esse nosso destino final, de acordo com os teólogos de Westminster, consiste na fruição (desfrute) ilimitada da Santa Trindade. Essa fruição é tanto comunhão quanto união e está centrada em Cristo.

Convém aqui contextualizar. A regeneração, a vocação e a justificação pela fé ocorrem no início da vida cristã. A redenção do pecado e do poder de Satanás pelo sangue de Cristo também é um evento que ocorre de uma vez por todas, mas está no mesmo plano da nossa adoção como filhos de Deus e, portanto, nutre a continuação da nossa vida em Cristo.[56] A santificação ocorre quando somos separados do pecado e vivificados juntamente com Cristo,[57] mas também segue como processo ao longo do restante da nossa vida durante a qual somos cada vez mais conformados à imagem de Cristo. Todos esses aspectos da salvação dizem respeito a eventos aqui e agora, ao caminho pelo qual seguimos em direção a nosso destino final. São eles os meios pelos quais somos salvos. De outra forma, a glorificação (na terminologia ocidental) ou divinização (segundo o Oriente)[58] nos é dada a fruir no escaton e dura por toda a eternidade, e esse é o propósito final grandioso da salvação. É verdade que, em alguns aspectos, isso já está acontecendo. Paulo usa o aoristo *edoksadzen* ("glorificado") em Romanos 8.30, indicando que isso, de fato, já tem ocorrido.[59] Vêm à minha mente nesse sentido as palavras de Isaac Watts: "Os que receberam a graça descobriram que a glória começa aqui embaixo".[60] Escrevi em outro texto sobre a Ceia do Senhor e como ela antecipa a grande festa escatológica, o banquete das bodas do Cordeiro. Aqui e agora, no sacramento, cultivamos nossa união com Cristo e somos preparados para o objetivo final da união com a Santa Trindade.[61] Não obstante, uma vez que o tempo foi criado por Deus e, portanto, é bom, devemos reconhecer que essas coisas só se concretizarão plenamente no *futuro*.[62]

A Trindade, a participação da natureza de Deus e a maneira que tratamos outras pessoas

Toon resume muito do que dissemos quando observa que “o entendimento cristão da pessoalidade decorre da doutrina cristã das Três Pessoas que são Deus”, portanto “se Deus é simplesmente uma mônada, então ele não pode ser ou conhecer a pessoalidade. Para ser pessoal, a alteridade deve estar presente com a unicidade, o um deve ser em relação aos outros”.[63] Assim, somos levados inexoravelmente à conclusão de que somos chamados para adorar a Santa Trindade, para viver em união e comunhão de amor e de bem-aventurança com a Santa Trindade e — *precisamente por causa disso* — a viver em comunhão de amor com outros seres humanos.

Voltamos mais uma vez a Filipenses 2.5-11. “Tenham em vocês o mesmo pensar que houve em Cristo Jesus”, diz Paulo aos filipenses. O Cristo encarnado seguiu um caminho de obediência e de humilhação que o levou à morte cruel — e para os de Filipos, uma colônia romana — e vexatória da cruz. Ele não buscou seus próprios interesses, diferentemente do que fez o primeiro Adão, mas os interesses dos outros. Essa obediência amorosa e de sacrifício pessoal é fruto de sua decisão na eternidade de não tirar vantagem de sua condição “em forma de Deus”.[64] É assim que o Filho eterno é. Devemos seguir seu exemplo, pois é assim que Deus é. Quando busca sua glória, não o faz por interesse próprio como uma espécie de valentão celestial. Não é porque ele é mais poderoso do que nós que sua busca pela própria glória tem êxito independentemente do que aconteça. Porquanto ele é uma união indivisível de três pessoas, uma união de amor, na qual cada uma busca o interesse da outra, podemos segui-lo em nossa condição de criaturas. Hebreus 5 diz coisa semelhante ao se referir à recusa de Cristo de reivindicar o ofício de Sumo Sacerdote para si aceitando, em vez disso, sua designação pelo Pai. Observamos anteriormente de que modo essa discrição não pode ser restrita ao seu ministério encarnado, pois a designação para o sumo sacerdócio precedia o sumo sacerdócio propriamente dito.

Assim, o Pai permite que o Filho introduza o reino, o Filho nos conduz ao Pai e o Espírito não fala de si, mas testifica do Filho.[65] Foi o que indicou originalmente Gregório de Nissa quando disse que em sua habitação mútua os três buscam a glória um do outro. Segundo ele, existe "um círculo de glória perene de um semelhante em relação ao outro. O Filho é glorificado pelo Espírito; o Pai é glorificado pelo Filho; novamente o Filho recebe a glória do Pai; e o Unigênito se torna assim a glória do Espírito [...] De igual modo, [...] a fé completa o círculo e glorifica o Filho por meio do Espírito, e o Pai por meio do Filho".[66] Eugraphe Kovalevsky comenta igualmente que "a natureza da hipóstase do Espírito Santo consiste em amar ocultando-se, como o Pai que, esquecendo-se de si mesmo, ama o Filho em quem depositou toda a sua alegria, assim como o Filho é amado porque se despe do seu 'eu' para que o Pai se torne manifesto e o Espírito brilhe".[67] De modo semelhante a C. S. Lewis, Staniloae diz que o amor perfeito requer que muitos *eus* se amem um ao outro sem que se confundam, e requer também o grau mais elevado de unidade entre eles. À parte da existência do amor eterno perfeito, diz ele, não pode haver explicação para o amor no mundo. Esse amor não produz as pessoas divinas; ele as pressupõe.[68]

João enfatiza a prioridade do amor. No Quarto Evangelho, seu tema principal é a identidade de Jesus com Deus. Jesus é igual a Deus e um com ele. O Pai e ele habitam mutuamente um no outro. De fato, Jesus é a Palavra que se encarnou, aquele que criou o mundo e que é, ele mesmo, Deus. Em 1João, o apóstolo insiste que Jesus, o Filho de Deus, veio na carne. Aquele que é desde a eternidade também é verdadeiro homem. Nós, os que cremos, temos comunhão com ele. Seguindo seu comentário de que quando Cristo voltar nós seremos como ele (1Jo 3.2), João diz que "a mensagem que ouvistes desde o princípio é esta: que nos amemos uns aos outros" (v. 11). Essa é a prova de que passamos da morte para a vida (v. 14), e isso assume forma prática ao atender às necessidades físicas de nossos irmãos e irmãs (v. 17,18). De fato, de acordo com João, o mandamento

divino é que creiamos em Jesus Cristo, seu Filho, e amemos uns aos outros (v. 23). Segue-se uma possível citação do fragmento de um hino que faz referência ao amor (4.7-10):

> Amados, amemos uns aos outros, porque o amor é de Deus,
> e todo aquele que ama é nascido de Deus e conhece a Deus.
> Aquele que não ama não conhece a Deus,
> porque Deus é amor.
> Nisso o amor de Deus é revelado entre nós:
> no fato de Deus ter enviado seu Filho unigênito ao mundo
> para que vivamos por meio dele.
> Nisto está o amor: não fomos nós que amamos a Deus,
> mas foi ele quem nos amou
> e enviou seu Filho como propiciação pelos nossos pecados.[69]

Porquanto Deus é amor (1Jo 4.16), e temos relacionamento e comunhão com ele, o amor é o teste de fogo do nosso discipulado. Se amamos os outros, pertencemos a Jesus Cristo. Se nos falta amor, não somos dele de modo algum. Deus é uma comunhão trina de pessoas. O amor é intrínseco a quem ele é. Atributos como graça, misericórdia, justiça e até santidade são todos relativos às criaturas. Sua ira está relacionada aos pecadores, como expressão de sua santidade contra o pecado humano. O amor, porém, pertence a Deus como ele é em si mesmo, na comunhão indivisível das três pessoas. O Pai ama o Filho. O Filho ama o Pai. O Pai ama o Espírito Santo. O Espírito Santo ama o Pai. O Filho ama o Espírito Santo. O Espírito Santo ama o Filho. Esse amor recíproco das três pessoas existe na união inquebrantável da Trindade indivisível. Nisso nos tornamos capazes de ser "participantes da natureza divina", "transformados de glória em glória" pelo Espírito do Senhor, somos levados a essa comunhão do amor de Deus.

A unidade e a pureza da igreja demandam isso. Essa é nossa vocação como cristãos. O contraste com as igrejas abusivas é notável, já que nelas os líderes sequestram a igreja para seus interesses pessoais. Quando o crente se torna objeto do despotismo dos que estão no poder, o propósito da igreja é

negado. Mais do que isso, ele é definitivamente *ímpio*, porque é o oposto do que Deus é e do que o ser humano deve ser como ente criado à sua imagem. Esse é um problema sobretudo nas igrejas conservadoras, onde há uma tentativa séria de seguir a Bíblia. A liderança se sente tentada a acreditar que Deus está do seu lado em diversas questões, e até nas mínimas coisas. Nas igrejas independentes, onde não há verificação externa, essa atitude não é incomum. Contudo, nenhum modelo de governo eclesiástico está isento desse perigo. A questão é que a rampa escorregadia para o engrandecimento pessoal é algo que não se observa na caminhada de Jesus Cristo, o servo do Senhor. Ele se esvaziou. Tornou-se obediente até a cruz.

A missão da igreja de propagar o evangelho requer também a prática do amor, da discrição, da busca pelo interesse dos outros. Na falta disso, nossa pregação será enfraquecida. Trata-se de um reforço poderoso da mensagem do evangelho em nível humano; sua falta é a principal barreira ao seu progresso. Especialmente no contexto da interação com os muçulmanos, torna-se pertinente o paradigma do amor de Ricardo de São Vítor, desde que fundamentado na Bíblia, e não forjado com base no racionalismo de Ricardo. Vimos como no século passado ele foi adotado por Bulgakov, Lossky e Staniloae no Oriente, e por Moltmann e outros no Ocidente. Suas respectivas teologias, porém, apresentam várias outras deficiências que não devem ser copiadas. Entretanto, é precisamente na questão do amor que a doutrina islâmica de Alá naufraga e, com ela, a doutrina islâmica da humanidade. Mais uma vez, quando pensamos no Ocidente pós-moderno, é o amor da Trindade, que se sacrifica a si mesmo e não se deixa manipular, e que se viu na encarnação e na expiação sacrifical do Filho, que deve ocupar o centro do palco. É a Trindade, portanto, que garante "nosso prosseguimento e nossa perfeição como pessoas por toda a eternidade"[70] e que provê a base exclusiva para a maior das tarefas humanas. Jerônimo registra a história do apóstolo João já em idade avançada, carregado pelos discípulos e repetindo inúmeras vezes "Filhinhos, amai-vos uns aos outros".

Quando lhe perguntaram por que insistia em repetir apenas essas palavras, João dizia: “Porque é mandamento do Senhor, e, se fizermos apenas isso, será suficiente”.[71]

> Onipotente e Eterno Deus, que deste a nós teus servos a graça de reconhecer a glória da eterna Trindade pela confissão da verdadeira fé e, no poder da Majestade Divina, adorar a unidade, mantém-nos firmes nessa fé, defende-nos sempre de todas as adversidades, tu que vives e reinas, Deus único, pelos séculos dos séculos. Amém.[72]

Termos essenciais

divinização
modalismo
natureza
nestorianismo
ontológico
pessoa
ser
triteísmo
união hipostática

Para reflexão

Reflita demoradamente, tendo o contexto em mente, sobre passagens do NT como João 14—17; 2Coríntios 3.1-18; 2Pedro 1.1-4 e 1João 3.1-3.

Sugestão de leitura

Robert Letham, *Union with Christ: in Scripture, history, and theology* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2011).

Panayiotis Nellas, *Deification in Christ: orthodox perspectives on the nature of the human person*, tradução para o inglês de Norman Russell (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1987).
Thomas F. Torrance, *The Christian doctrine of God: one Being, three Persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), p. 157-61.

---

[1] C. S. Lewis, *Mere Christianity* (San Francisco: Harper, 1980), p. 160 [publicado em português por Martins Fontes sob o título *Cristianismo puro e simples*].

[2] Ibidem, p. 174.

[3] *The works of Saint Augustine: a translation for the 21st century: the Trinity*, edição de John E. Rotelle e tradução para o inglês de Edmund Hill (Hyde Park: New City, 1991), p. 52,59.

[4] Emmanuel Mounier, *Personalism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001), p. xvi-xvii.

[5] Ibidem, p. xviii-xix.

[6] Ibidem, p. xx-xxi.

[7] Ibidem, p. xxii.

[8] Bispo Kallistos Ware de Diokleia, "Prefácio", in: Panayiotis Nellas, *Deification in Christ: orthodox perspectives on the nature of the human person*, tradução para o inglês de Norman Russell (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1987), p. 9.

[9] Nellas, *Deification in Christ*, p. 15.

[10] Ibidem, p. 24; Philip Edgcumbe Hughes, *The true image: the origin and destiny of man in Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

[11] Nellas, *Deification in Christ*, p. 26-7.

[12] Ibidem, p. 33-4.

[13] Thomas F. Torrance, *The Christian doctrine of God: one being, three persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), p. 157-8.

[14] Dumitru Staniloae, *The experience of God: orthodox dogmatic theology*, edição e tradução para o inglês de Ioan Ioniță (Brookline: Holy Cross Orthodox, 1994), vol. 1: *Revelation and knowledge of the triune God*, p. 246.

[15] Torrance, *Christian doctrine of God*, p. 159-60.

[16] Ibidem, p. 160.

[17] Ibidem, p. 161.

[18] Cornelius Van Til, *An introduction to systematic theology* (Nutley: Presbyterian and Reformed, 1974), 229f.

[19] Alan J. Torrance, *Persons in communion: an essay on trinitarian description and human participation with special reference to volume one of Karl Barth's Church dogmatics* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), p. 256-7.

[20] Staniloae, *Experience of God*, 1:265-6.

[21] John D. Zizioulas, "Human capacity and human incapacity: a theological exploration of personhood", SJT 28, 5 (1975): 401-47.

[22] John D. Zizioulas, *Being as communion: studies in personhood and the Church* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), esp. p. 41-2.

[23] Colin E. Gunton, "Being and person: T. F. Torrance's doctrine of God", in: Elmer M. Colyer, org., *The promise of trinitarian theology: theologians in dialogue with T. F. Torrance* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001), p. 115-37.

[24] Gerald Bray, *The doctrine of God* (Leicester: InterVarsity, 1993), p. 197-224 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título *A doutrina de Deus*].

[25] Staniloae, *Experience of God*, 1:257.

[26] Paul D. Molnar, *Divine freedom and the doctrine of the immanent Trinity: in dialogue with Karl Barth and contemporary theology* (London: T&T Clark, 2002), p. 232-3.

[27] Gregory of Nazianzus [Gregório de Nazianzo], *Oration on Holy Baptism 40*, p. 41; PG, 36:417.

[28] Para uma exposição mais detalhada desse tema, veja Robert Letham, *Union with Christ: in Scripture, history, and theology* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2011).

[29] Robert Grossteste, *Robert Grossteste: on the six days of creation: a translation of the Hexaëmeron by C. F. J. Martin*, in: *Auctores Britannici Medii Aevi* (Oxford: Oxford University Press for the British Academy, 1996), p. 47-8.

[30] Letham, *Work of Christ*.

[31] Nellas, *Deification in Christ*, p. 119.

[32] Essa afirmação foi elevada à categoria de dogma pelo Segundo Concílio de Constantinopla (553). Veja Aloys Grillmeier, *Christ in Christian tradition*, tradução para o inglês de John Cawte (London: Mowbray, 1995), vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, parte 2: *The Church of Constantinople in the sixth century*, p. 438-62; Herbert M. Relton, *A study in Christology: the problem of the relation of the two natures in the person of Christ* (London: SPCK, 1917).

[33] Hughes, *True image*, p. 286.

[34] LN, 1:732.

[35] Cf. LS, 2:1143.

[36] Alar Laats, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western theologies: a study with special reference to K. Barth and V. Lossky* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999), p. 162-3.

[37] Essa impregnação é de certa forma semelhante ao casamento, em que dois se tornam uma só carne. O casamento une um homem e uma mulher, mas não diminui nem um e nem outro e tampouco elimina suas características próprias.

[38] Incidentalmente, é por isso que a evolução naturalista é incompatível com a fé cristã. Porque o homem foi feito para estar em união com Deus — em Cristo e permeado pelo Espírito Santo. Isso, e não uma exegese específica de uma única palavra em Gênesis 1, separa completamente o cristianismo do evolucionismo.

[39] Staniloae, *Experience of God*, 1:276, 248.

[40] Adolf von Harnack, *History of dogma*, tradução para o inglês de James Millar (London: Williams and Norgate, 1897), 3:165.

[41] Gerald Bonner, "Augustine's concept of deification", *JTS* 37, 2 (1986): 369-86; Gerald Bonner, "Deificare", in: C. Mayer, org., *Augustinus-Lexicon* (Basel: Schwabe, 1986), 1:265-7; Gerald Bonner, "Deification, divinization", in: A. Fitzgerald, org., *Augustine through the ages: an encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 265-6; D. Meconi, "St. Augustine's early theory of participation", *AugSt* 27, 2 (1996): 81-98.

[42] Serge Lancel, *Saint Augustine*, tradução para o inglês de Antonia Nevill (London: SCM, 2002), p. 132,151.

[43] *Grossteste*, p. 48.

[44] A. N. Williams, *The ground of union: deification in Aquinas and Palamas* (New York: Oxford University Press, 1999).

[45] Veja especialmente Simo Peura, *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luther von 1513 bis 1519, Veröffentichungen des Instituts für europäische Geschichte* (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1994). O pioneiro da escola finlandesa é Tuomo Mannermaa, para quem a divinização (theoÿamsis) permeia o pensamento de Lutero até seu último comentário sobre o Gênesis; veja Tuomo Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung* (Hanover: Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, 1989); Tuomo Mannermaa, "Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung", in: Simo Peura, org., *Luther und Theosis: Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie* (Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1990), p. 11-26.

[46] Dennis Bielfeldt, "Deification as a motif in Luther's Dictata Super Psalterium", SCJ 28 (1997): p. 401-20.

[47] Para uma análise mais ampla desses temas na escola finlandesa, veja: Robert W. Jenson, "Response to Mark Seifrid, Paul Metzger, and Carl Trueman on Finnish Luther Research", *WTJ* 65, 2 (2003): 245-50; Paul Louis Metzger, "Mystical union with Christ: an alternative to blood transfusions and legal fictions", WTJ 65, 2 (2003): 201-13; Mark A. Seifrid, "Paul, Luther, and justification in Gal 2:15-21", WTJ 65, 2 (2003): 215-30; Carl R. Trueman, "Is the finnish line a new beginning? A critical assessment of the reading of Luther offered by the Helsinki Circle", *WTJ* 65, 2 (2003): 231-44.

[48] Carl Mosser, "The greatest possible blessing: Calvin and deification", *SJT* 55, 1 (2002): 40-1.

[49] Ibidem, p. 36-57.

[50] WLC 65-90.

[51] WLC 65.

[52] WLC 66.

[53] Cf. WLC 36-40.

[54] WLC 69.

[55] WLC 90.

[56] Tim Trumper, "The metaphorical import of adoption: a plea for realisation I: the adoption metaphor in biblical usage", *SBET* 14, 2 (1996): 129-45; Tim Trumper, "The metaphorical import of adoption: a plea for realisation II: the adoption metaphor in theological usage", *SBET* 15, 2 (1997): 98-115.

[57] John Murray, "Definitive sanctification", *CTJ* 2, 1 (1967): 5-21.

[58] Observe-se que na Bíblia o termo "glória" está associado a Deus. É o que pertence rigorosamente a ele e o distingue de suas criaturas.

[59] Cranfield diz que o uso do aoristo é "importante e sugestivo". A glorificação foi preordenada por Deus. Ele a decretou. Cristo já está glorificado, e nele a glorificação dos justificados já foi realizada. C. E. B. Cranfield, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, International Critical Commentary (Edinburgh: T&T Clark, 1975), 1:433. Leon Morris concorda que Paulo tenha efetivamente escrito como se o fato já estivesse consumado. Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 333-4.

[60] Isaac Watts, "We're marching to Zion" (1707).

[61] Robert Letham, *The Lord's Supper: eternal Word in broken bread* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2001).

[62] De acordo com Hebreus 2.5ss., a raça humana é parceira de Deus na administração do cosmo. O homem Jesus cumpre o salmo 8 e está agora coroado de glória e de honra à mão direita de Deus. Como pioneiro de nossa salvação, ele nos conduz também ao lugar em que o cosmo todo será dirigido por Cristo e por todos os que estão nele.

[63] Peter Toon, *Our triune God: a biblical portrayal of the Trinity* (Wheaton: BridgePoint, 1996), p. 241.

[64] Com relação à frase *en morphē theou*, veja, entre outros, Ralph P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii.5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 99-133.

[65] Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology*, tradução para o inglês de Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:315-7 [publicado em português por Paulus sob o título *Teologia sistemática*].

[66] *NPNF*2, 5:324.

[67] Eugraphe Kovalevsky, "Saint Trinité", *Cahiers de Saint Irénée* 44 (January-February 1964): 3, citado por Staniloae, *Experience of God*, 1:279, nota 29.

[68] Staniloae, *Experience of God*, 1:245.

[69] Tradução do autor.

[70] Staniloae, *Experience of God*, 1:247.

[71] Veja J. R. W. Stott, *The Epistles of John: an introduction and commentary* (London: Tyndale, 1964), p. 49 [publicado em português por Vida Nova sob o título *1, 2 e 3João: introdução e comentário*].

[72] Coleta do Domingo da Trindade, *BCP*, p. 160 (pronomes pessoais atualizados).

GLOSSÁRIO

acidentes. Características de uma entidade que podem estar presentes, mas não são intrínsecas, sendo meramente casuais. Um ser humano do sexo masculino é um homem, mas o fato de ele poder tornar-se pai não é algo necessário a quem ele é, visto que nem todos os homens são pais.

adocionismo. Antiga heresia sobre a pessoa de Cristo segundo a qual o Jesus humano foi elevado ao *status* divino em sua ascensão.

***anipostasia*.** De acordo com esse dogma, a natureza humana de Cristo não tem existência pessoal própria à parte da união pela qual ela foi assumida na encarnação. Isso significa que o Filho de Deus não se uniu a um ser humano (o que envolveria duas entidades pessoais distintas), mas a uma natureza humana.

anomeanos. Um grupo, eminente em meados do século 4, liderado por Aécio e **Eunômio** e amplamente seguido pelo partido de Ário, argumentando que o Filho era semelhante ao Pai, porém seu **ser** não era idêntico ao dele, uma vez que era inferior e não existia desde a eternidade, tendo sido criado pelo Pai para ser seu ministro na criação do mundo.

antropomórfico. Linguagem referente a Deus, mas expressa em termos humanos.

apofático. Refere-se à ideia dominante na igreja oriental de que conhecemos a Deus principalmente por meio da contemplação mística, e não por meio das proposições positivas ou da atividade intelectual. Na verdade, precisamos esvaziar nossa mente das categorias lógicas e intelectuais e, em uma condição de ignorância, dedicarmo-nos à oração. Veja **catafático**.

Apolinário. Pensador do século 4 que dizia que o Logos eterno assumiu o lugar da alma humana no Cristo encarnado. Seu ensino foi condenado em Constantinopla I (381 d.C.), porque implicava em um Cristo não totalmente humano, ameaçando o evangelho, pois, se Cristo não fosse plenamente humano, não teria sido capaz de nos salvar.

apolinarismo. Heresia do século 4 proposta no ensino de **Apolinário**.

apropriações. Obras do Deus trino e uno atribuídas a **pessoas** específicas. Porquanto Deus é um, as três pessoas agem em conjunto em todas as obras da divindade. Contudo, cada uma das obras é atribuída (apropriada) de modo especial a uma pessoa. Somente o Filho se encarnou; somente o Espírito Santo se manifestou em Pentecostes. Isso não significa que as demais pessoas não estivessem também envolvidas nesses atos.

arianos. Indivíduos que defendiam uma perspectiva semelhante à de Ário (c. 276-337), para quem o Filho era uma criatura que passou a existir em determinado momento e foi o agente por meio do

qual o mundo foi feito, mas não era coeterno com o Pai nem do mesmo **ser**.

atributos. Características específicas de Deus, como santidade, soberania, justiça, bondade, misericórdia e amor. Veja **natureza de Deus**.

autocéfala. Refere-se a uma igreja com plenos direitos para determinar tudo o que acontece em sua jurisdição, incluindo a nomeação e a entronização de seu bispo principal.

catafático. Na teologia ortodoxa, refere-se a uma abordagem que consiste em afirmações positivas. A abordagem catafática contrasta com a teologia **apofática**, que se baseia em negações. Segundo Dionísio Areopagita, a perspectiva catafática nos conduz a uma parte do conhecimento de Deus, mas de modo imperfeito. O modo perfeito, a única maneira que é apropriada em relação a Deus, que é por sua própria natureza incognoscível, é o método apofático — que nos leva, por fim, à ignorância total.

consubstancialidade. Dogma segundo o qual o Filho e o Espírito Santo são de mesma substância que o Pai. Isso significa que todas as três **pessoas** são plenamente Deus e Deus em sua totalidade.

cristologia. Ensino relacionado à pessoa de Cristo.

divinização. De acordo com a igreja oriental, é o objetivo da salvação, tornar-se Deus. O Espírito Santo efetua a deificação em nós. Nela, não se apaga a distinção entre Criador e criatura; antes, focaliza-se a união e a comunhão que nos são concedidas por Deus em que, conforme diz Pedro, somos feitos partícipes da **natureza** divina (2Pe 1.4).

docetismo. Antiga heresia segundo a qual a humanidade de Cristo era aparente, mas não real. O termo deriva do verbo grego *dokein*, "parecer" ou "aparecer". Trata-se de uma perspectiva herética, porque se Cristo não fosse plenamente humano, não poderíamos ser salvos, posto que somente um homem perfeito, sem pecados, pode expiar os pecados de um homem.

doutrina social da Trindade. Uma compreensão da Trindade que vê as três **pessoas** como comunidade, interagindo umas com as outras. Sua premissa básica é a prioridade das três pessoas sobre o **ser** único (**essência**).

doxologia. Atribuição de louvor, normalmente a Deus.

dualismo. Uma pressuposição de dois espectros separados cujo efeito poderá ser a divisão de uma entidade.

duotelismo. Doutrina segundo a qual há duas vontades no Cristo encarnado. Supõe-se que a vontade é uma propriedade das naturezas de Cristo (divino e humano), e não da pessoa. Isso de modo algum implica na ideia de que as vontades estejam em conflito.

emanação. Ideia, predominante no **gnosticismo**, de que os **seres** fluíam de um ser mais elevado como se proviessem de uma fonte.

energias. Poderes de Deus em ação na criação. De acordo com Gregório Palamas, a essência de Deus é incognoscível. Temos de lidar com as energias divinas.

enipostasia. Dogma promulgado no Segundo Concílio de Constantinopla (553) segundo o qual o Filho eterno é a **pessoa** do Cristo encarnado, uma natureza humana concebida pelo Espírito Santo no ventre da virgem Maria e assumida na união. Por trás disso há o ensino bíblico de que o

homem foi criado à imagem de Deus, portanto, é ontologicamente compatível com Deus no plano das criaturas. Desse modo, o Filho de Deus confere pessoalidade à natureza humana assumida.

escatológico. Refere-se às últimas coisas; do grego *eschatos* ("último").

espiração. Característica definidora do Espírito Santo, que procede do (ou é soprado pelo) Pai. O Ocidente insiste que o Espírito também procede do Filho (cláusula *filioque*).

essência (de Deus). O que Deus *é*, seu **ser** (de *esse*, "ser").

Eudóxio. Herege de meados do século 4 que defendia que o Filho adora o Pai.

Eunômio. Herege de meados do século 4 que, a exemplo de Ário, cria que o Filho havia sido criado e, portanto, não era do mesmo **ser** que o Pai.

filioque. Expressão que significa "e o Filho", acrescentada pela igreja ocidental ao Credo Niceno-Constantinopolitano (381 d.C.). Esse credo afirmava que o Espírito Santo procedia "do Pai". Mais tarde, a Igreja Ocidental acrescentou a cláusula *filioque*, que tem sido desde então fonte de controvérsia e divisão constantes.

gerado. Veja **não gerado**.

gerar (eternamente). Veja **geração**, **não gerado**.

geração (eterna). Propriedade exclusiva do Filho em relação ao Pai. Visto que Deus é eterno, as **relações** entre o Pai e o Filho são eternas. Não se deve entender isso com base na geração ou na procriação humana, pois Deus é Espírito. A geração eterna está além de nossa capacidade de compreensão. Veja **não gerado**.

geração eterna. Veja **geração**.

gnosticismo. Movimento influente nos primeiros séculos da igreja que combinava elementos de várias religiões e filosofias em uma cosmovisão que postulava uma cadeia do **ser** de uma fonte inefável por meio de **emanações** em direção a entidades inferiores, sendo o mundo material um nível inferior e mais baixo.

hermenêutica. Princípio de interpretação que orienta o modo que textos ou realidades devem ser entendidos.

homoiousios. Palavra grega que significa "de ser semelhante ou parecido". Ela foi usada por muitos teólogos que tinham receio de que o Credo de Niceia tornasse o Pai igual ao Filho. Muitos adeptos do uso desse termo apoiaram a solução da controvérsia trinitária em 381.

homoousios. Palavra grega para "de mesmo ser" no sentido de que o Filho e o Espírito Santo são do mesmo **ser** idêntico ao Pai.

hypostasis. Do grego, "algo com existência concreta". Em relação à Trindade, o sentido veio a ser o de ***pessoa***. Assim, no final da controvérsia do século 4, o termo se referia ao que é próprio de Deus, à maneira que ele é três, ao passo que ***ousia*** ficou reservado ao **ser** de Deus.

kenōsis. A auto-humilhação de Cristo na encarnação. O termo deriva de Filipenses 2.7, em que Paulo diz que Cristo "esvaziou a si mesmo" (*ekenōsen*).

liturgia. A ordem da adoração no culto da igreja, geralmente na forma de orações escritas, respostas e atribuições de louvores a Deus.

macedônios. Supostos seguidores de Macedônio, bispo de Constantinopla de 342 até sua deposição, em 360, os quais negavam a divindade do Espírito Santo. É possível que Macedônio não compartilhasse dessa crença.

maniqueísmo. Forma extrema de **dualismo** ontológico segundo o qual há duas realidades equivalentes, a do bem e a do mal.

marcelianos. Seguidores de Marcelo de Ancira, para quem Deus é uma ***hypostasis*** em uma ***ousia***. O marcelianismo era ligeiramente distinto do **modalismo**. As três pessoas da Trindade são apenas nomes. A carne de Cristo será permanentemente descartada no final do seu reino (1Co 15.28). O Credo Nice-no-Constantinopolitano, proposto pelo Primeiro Concílio de Constantinopla, refutou essa ideia ao afirmar que o reino de Cristo "não terá fim".

missões. Veja **processões**.

modalismo. Obscurecimento ou remoção das distinções reais, eternas e irredutíveis entre as três **pessoas** da Trindade. Esse perigo poderá surgir quando a unidade de Deus, ou a identidade do **ser** dos três, for enfatizada à custa das distinções pessoais. Poderá também vir à tona quando houver uma ênfase disseminada na história da salvação, de tal modo que se elimine qualquer referência às realidades eternas. Nesse caso, a revelação de Deus na história humana como Pai, Filho e Espírito Santo não mais revelará quem ele é eternamente em si mesmo.

mônada. Ser ou entidade única, unitária, indiferenciada.

monarquia/monarquianismo. Governo único, governo de um só. Refere-se à unidade de Deus, à sua unicidade (cf. Dt 6.4). Na Igreja Oriental, era comum fundamentar a monarquia no Pai. Contudo, muitas vezes isso levava à subordinação do Filho e do Espírito Santo, ou ao **modalismo**, por meio do qual as outras **pessoas** eram reduzidas a pouco mais do que **atributos**. Veja **subordinacionismo**.

monismo. Tese de que a realidade é uma só, sem diferenciação ou diversidade.

monístico. Refere-se à redução da realidade a um princípio.

monopatrismo. Ideia segundo a qual o Espírito Santo procede somente do Pai.

monoteísmo. Crença em um único Deus.

não gerado; gerado. Propriedades, respectivamente, do Pai e do Filho. A propriedade do Filho consiste em que ele é gerado pelo Pai desde a eternidade. O Pai não é gerado. Gerar é qualitativamente diferente de criar; refere-se às **relações** eternas do Pai e do Filho, distingue o Filho das criaturas e está além da nossa capacidade de compreender. Veja **geração**; **processões**.

natureza de Deus. Aquilo que indica *como* Deus é (amor, justiça, santidade, onipotência etc.). Esses aspectos específicos da sua natureza são chamados **atributos**. No século 4, a *natureza de Deus* era usada, por vezes, como sinônimo da **essência** ou do **ser** de Deus.

neoplatonismo. Movimento dos séculos 3 e 4 que se baseou em certos aspectos da filosofia platônica e os adaptou, combinando-os com elementos de outras fontes, entre elas o cristianismo. Exerceu graus de influência variada sobre Clemente de Alexandria, Orígenes e o Agostinho pré-cristão. Até que ponto o último se afastou do impacto do neoplatonismo ainda é tema de debate.

nestorianismo. Heresia proposta pelos seguidores de Nestório. Os nestorianos, preocupados em enfatizar a realidade da humanidade de Cristo, solaparam a unidade da sua **pessoa**. Ao se concentrar excessivamente nas duas naturezas de Cristo, pareceu-lhes que a divindade e a humanidade haviam se separado, que estavam lado a lado, sem união alguma entre elas e, portanto, não havia encarnação. Nestório foi condenado como herege no Concílio de Éfeso (431 d.C.).

ontologia. Diz respeito ao **ser,** aquele que é.

ordem (taxis*).* Ordem irreversível manifesta pelas **relações** entre as três pessoas. Na eternidade, o Pai gera o Filho e com o Filho (de acordo com a igreja ocidental) espira o Espírito Santo. Na história humana, o Pai enviou o Filho, ao mesmo tempo que tanto o Pai quanto o Filho enviaram o Espírito. Veja **espiração**; **não gerado**.

ordo salutis. "Ordem da salvação", isto é, o modo que somos levados à salvação pelo Espírito Santo e somos nela preservados. Essa ordem abrange o chamado eficaz, a regeneração, a fé e o arrependimento, a justificação, a adoção, a santificação, a perseverança e a glorificação. Todas essas coisas são recebidas em união com Cristo.

***ousia*.** Ser (aquilo que é). Como há apenas um Deus, ele é somente uma *ousia*. A palavra se refere ao ser único de Deus. Antes, porém, da solução da crise trinitária do século 4, essa palavra tinha vários significados, então a confusão era grande. Veja o capítulo 5.

panenteísmo. A ideia de que Deus e a criação são mutuamente interdependentes, na qual Deus está na criação, e a criação, em Deus.

panteísmo. A ideia de que a criação é divina, de que Deus e a criação são idênticos.

perichorēsis. Habitação mútua das três **pessoas** da Trindade no **ser** único de Deus. No trinitarismo social, a palavra é usada de maneira bastante distinta: sustenta que as três ***hypostases*** são como três pessoas humanas envolvidas em uma dança conjunta, um desdobramento que sugere o triteísmo. Veja **doutrina social da Trindade**.

pessoas. O Pai, o Filho e o Espírito Santo. Debate-se muito se *pessoa* seria um termo apropriado ou adequado para os três por causa de seu uso moderno, que denota três indivíduos separados. Entretanto, nenhuma das alternativas propostas conseguiu se estabelecer, porque elas resultavam, invariavelmente, em uma visão menos do que pessoal de Deus. Veja **consubstancialidade**.

***physis*.** Do grego, "natureza".

***pneumatomachii*.** Os que "combatem contra o Espírito", ainda que aceitem a divindade do Filho, não creem que o Espírito Santo seja Deus. Sua ascensão no século 4 resultou no Concílio de Constantinopla (381), que solucionou a crise trinitária e declarou essa visão herética.

processão (eterna). Relação eterna do Espírito Santo com o Pai (e com o Filho, na interpretação ocidental).

processões. A geração eterna do Filho e a **processão** eterna do Espírito Santo. A elas se juntam as *missões*, o envio histórico do Filho e do Espírito. Para a Igreja Oriental, é um erro designar a geração do Filho pelo Pai de *processão.* Para o Oriente, trata-se de uma confusão entre Pai e Filho comum dos ocidentais. Veja **geração; não gerado.**

propriedades. Paternidade, filiação, **espiração** ativa, espiração passiva, inascibilidade. Trata-se, em cada um dos casos, de características possuídas por uma das **pessoas** da Trindade no que diz respeito unicamente às **relações** de cada uma. Portanto, *paternidade* e *inascibilidade* são propriedades do Pai; *filiação*, do Filho; *espiração ativa*, do Pai (e do Filho, para os ocidentais); *espiração passiva*, do Espírito.

prosōpon. Do grego, "face". O termo foi usado no mundo antigo como tentativa de descrever os seres humanos e baseava-se na máscara usada pelos atores. À medida que a doutrina trinitária e cristológica progredia, passou-se a usar ***hypostasis*** para se referir à **pessoa** humana, e *prosōpon* caiu em desuso.

relações. Trata-se das relações na Trindade indivisível entre o Pai e o Filho, o Filho e o Pai, o Pai/o Filho e o Espírito Santo, e o Espírito Santo e o Pai/Filho. *Relações* é o termo correto porque *relacionamentos* pode passar uma ideia de unidade não coesa, em vez de uma união indissociável. Nesse aspecto, a Igreja Oriental tem outra visão. As relações entre as **pessoas** diferem. O Pai gera o Filho e espira o Espírito — ele não é gerado nem procede de outra pessoa; o Filho é gerado e (de acordo com o Ocidente) partilha com o Pai na **espiração** ou envio do Espírito; ele tampouco procede de uma pessoa. O Espírito procede do Pai e do Filho/ou por intermédio do Filho, mas não gera nem é gerado. São relações irreversíveis. Veja **ordem**; **não gerado**.

sabelianos. Seguidores de Sabélio, herege do século 3 cujo ensino dizia que o Pai, o Filho e o Espírito Santo eram simplesmente formas pelas quais o Deus único se revelava.

ser. Algo que *é*, que existe. Veja **essência**; ***ousia***.

simplicidade. Estado de ser divino de unicidade e indivisibilidade. Ele não pode ser divido em partes.

sophia. Sabedoria. Tema desenvolvido pela teologia ortodoxa russa nos últimos dois séculos. Ela tem tido um apelo para as teólogas feministas com base no argumento irrelevante de que, em grego, *sophia* é um nome feminino.

soteriologia. Doutrina da salvação (gr., *sōtēr*, "salvador").

subordinacionismo. Ensino segundo o qual o Filho e o Espírito Santo são seres inferiores ou de *status* inferior ao Pai. Veja **monarquia**.

substância. (1) Aquilo que uma coisa é em si mesma. (2) O que Deus é, o ser idêntico de Pai, Filho e Espírito Santo. Veja **consubstancialidade**.

teândrico. Diz respeito a uma entidade constituída de elementos divinos e humanos.

***tetragrammaton*.** Veja **YHWH**.

***theologoumenon*.** Opinião teológica expressa por um teólogo ou grupo de teólogos, que carece de apoio dogmático da igreja.

tipologia. Correspondência entre uma entidade no AT e outra no NT, geralmente pela descoberta de sua contraparte na pessoa e na obra de Cristo.

Trindade econômica. A Trindade, conforme revelada na criação e na salvação, em ação em nosso mundo e na história humana. Veja **Trindade imanente**; **Trindade ontológica**.

Trindade imanente. A Trindade em si mesma, ou as três **pessoas** à medida que se relacionam umas com as outras a despeito da criação. Veja **Trindade econômica**; **Trindade ontológica**.

Trindade ontológica. A Trindade em si mesma, ou as três **pessoas** à medida que se relacionam umas com as outras independentemente da criação. Veja **Trindade econômica**; **Trindade imanente**.

triteísmo. Crença na existência de três deuses. Uma ênfase exagerada nas três **pessoas** pode, conforme se argumenta, levar à crença na existência de três Deuses, e não apenas em um só.

união hipostática. União formada na encarnação pela ***hypostasis*** do Filho ao assumir a natureza humana.

YHWH. Conhecido como *tetragrammaton*, ou tetragrama, é o nome do Deus da aliança de Israel. Em português: Yahweh.

BIBLIOGRAFIA

"Agreed statement on the Holy Trinity between the Orthodox Church and the World Alliance of Reformed Churches". *Touchstone* 5, 1 (1992): 22-3.

ALI, Abdullah Yusuf. *The meaning of the Holy Qur'an*. 9. ed. (Beltsville: Amana Publications, 1997).

ANASTOS, Milton V. "Basil's *Κατα Ευνομιου*: a critical analysis". In: *Basil of Caesarea: Christian, humanist, ascetic: a sixteen-hundredth anniversary symposium*. Edição de Paul Fedwick (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981). p. 67-136.

ANATOLIOS, Khaled. *Athanasius: the coherence of his thought* (London: Routledge, 1998).

_____. *Retrieving Nicaea* (Grand Rapids: Baker, 2011).

ANSCOMBE, G. E. M.; GEACH, P. T. *Three philosophers* (Oxford: Clarendon, 1973).

ANSELM. *Cur Deus Homo?*

_____. *De fide Trinitatis et de incarnatione verbi*.

_____. *Monologion*.

_____. "Monológio". In: *Os Pensadores* (São Paulo: Abril Cultural, 1973). vol. 7: *Santo Anselmo de Cantuária e Pedro Abelardo*.

_____. *De processione Spiritus Sancti contra graecos.*

AQUINAS, Thomas. *Commentary on the Gospel of St. John.* Tradução para o inglês de James A. Weisheipl; Fabian R. Larcher (Albany: Magi Books, 1980).

_____. *Compendium theologiae*.

_____. *Compêndio de teologia* (Campinas: Calvariae Editorial, 2020).

_____. *On Boethius*.

_____. *Summa contra gentiles.*

_____. *Suma contra os gentios (São Paulo: Loyola, 2018). 4 vols.*

_____. *Summa theologica.*

_____. *Suma teológica (São Paulo: Loyola, 2*018). 9 vols.

ARNOLD, C. E. "Ephesians". In: HAWTHORNE, Gerald F., org. *Dictionary of Paul and his letters* (Downers Grove: InterVarsity, 1993). p. 238-49.

ATHANASIUS. *Defence of Dionysius.*

_____. *Letters.*

_____. *Letters to Serapion on the Holy Spirit.*

_____. *Of synods.*

_____. *On Luke 10:22.*

_____. *On the decrees of the Synod of Nicaea.*
_____. *On the incarnation.*
_____. *"A encarnação do verbo". In: Santo Atanásio (São Paulo: Paulus, 2002).*
_____. *Orations against the Arians.*
_____. *Select writings and letters.*
_____. *Statement of faith.*
_____. *To Epictetus.*
_____. *To the Antiochenes.*
AUGUSTINE. *City of God.*
_____. *Cidade de Deus.* Tradução de Oscar Paes Leme (Petrópolis: Vozes, 1990). Tradução de: City of God.
_____. *Confessions.*
_____. *Confissões.* Tradução de Lorenzo Mammì (Penguin: São Paulo, 2017). Tradução de: Confessiones.
_____. *Letters*.
_____. *Of free will*.
_____. *O livre-arbítrio* (São Paulo: Paulus, 1995). Tradução de: De libero arbitrio.
_____. *On Christian doctrine*.
_____. *A doutrina cristã* (São Paulo: Paulus, 2002).
_____. *On the Gospel of John*.
_____. *On the Holy Trinity, doctrinal treatises, moral treatises*.
_____. *A Trindade* (São Paulo: Paulus, 1995).
_____. *On the Psalms*.
_____. *On the Trinity*.
_____. *On true religion.*
_____. *Sermon on Matthew 3:13*.
AYRES, Lewis. *Augustine and the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
_____. *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century Trinitarian theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004).
AZKOUL, Michael. *St. Gregory of Nyssa and the tradition of the Fathers* (Lewiston: Edwin Mellen, 1995).
BAMMEL, Caroline P. Hammond. *Der Römerbriefkommentar Des Origenes: Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins: Buch 1—3* (Freiburg: Verlag Herder, 1990).
BARNES, Michel René. "The background and use of Eunomius' causal language". In: BARNES, Michel René; WILLIAMS, Daniel H., orgs. *Arianism after Arius: essays on the development of the fourth century Trinitarian conflicts* (Edinburgh: T&T Clark, 1993). p. 217-36.
_____. "De Régnon reconsidered". *AugSt* 26, 2 (1995): 51-79.
_____. "Rereading Augustine on the Trinity". In: DAVIS, Stephen T., org. *The Trinity: an interdisciplinary symposium on the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 1999). p. 145-76.
BARNES, Michel René; WILLIAMS, Daniel H. "Introduction". In: *Arianism after Arius: essays on the development of the fourth century Trinitarian conflicts.* Organização de Michel René Barnes;

Daniel H. Williams (Edinburgh: T&T Clark, 1993). p. xiii-xvii.
BARR, James. "'Abba' isn't 'daddy'". *JTS* 39, 1 (1988): 28-47.
BARRETT, C. K. *The Gospel according to St. John: an introduction with commentary and notes on the Greek text* (London: SPCK, 1955).
BARTH, Karl. *Church dogmatics*. Edição de Thomas F. Torrance. Tradução para o inglês de Geoffrey W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark, 1956-1977).
_____. *Letters 1961-1968*. Tradução para o inglês de Jürgen Fangemeier; Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1981).
_____. *The theology of John Calvin*. Tradução para o inglês Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).
BASIL OF CAESAREA. *The Hexaemeron.*
_____. *Letters*.
_____. *On the Holy Spirit.*
_____. *"Tratado sobre o Espírito Santo". In: Basílio de Cesareia (São Paulo: Paulus, 1999).*
BATES, Matthew. *The birth of the Trinity: Jesus, God, and Spirit in New Testament and Early Christian interpretations of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2016).
BAUCKHAM, Richard. *Jesus and the God of Israel: God crucified and other studies on the New Testament's Christology of divine identity* (Milton Keynes: Paternoster, 2008).
_____. "The sonship of the Historical Jesus in Christology". *SJT* 31 (1978): 245-60.
_____. *The theology of Jürgen Moltmann* (Edinburgh: T&T Clark, 1995).
BAUER, D. R. "Son of God". In: *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Organização de Joel B. Green (Downers Grove: InterVarsity), 1992. p. 769-75.
BAVINCK, Herman. *The doctrine of God* (reimpr., Edinburgh: Banner of Truth, 1977).
_____. *In the beginning: foundations of Creation theology*. Edição de John Bolt; tradução para o inglês de John Vriend (Grand Rapids: Baker, 1999).
_____. *Our reasonable faith*. Tradução para o inglês de H. Zylstra (Grand Rapids: Baker, 1977).
_____. *Reformed dogmatics*. Edição de John Bolt; tradução para o inglês de John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8). 4 vols.
_____. *Dogmática reformada* (São Paulo: Cultura Cristã, 2012).
BECKWITH, Roger. "The calvinist doctrine of the Trinity". *Churchman* 115, 4 (2001): 308-16.
BEELEY, Christopher A. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God: in your light we shall see light* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
BEHR, John. *The way to Nicaea* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2001).
BELLARMINE, Robert. "Secunda controversia generalis de Christo". In: *Disputationum de controversiis christianae fidei adversus haereticos* (Ingolstad, 1601). 1:373-450.
BENOIT, A. *Saint Irénée: introduction à l'étude de son théologie* (Paris: Presses Universitaires, 1960).
BERKHOF, Louis. *Systematic theology* (London: Banner of Truth, 1958).
_____. *Teologia sistemática* (São Paulo: Cultura Cristã, 2012).
BERKOUWER, G. C. *Divine election*. Tradução para o inglês de Hugo Bekker (Grand Rapids: Eerdmans, 1960).

BERNS, Roy S. *Billmeyer and Saltzman's principles of color technology*. 3. ed. (New York: John Wiley & Sons, 2000).

BETZ, Otto. *What do we know about Jesus?* (London: SCM, 1968).

BIELFELDT, Dennis. "Deification as a motif in Luther's Dictata super Psalterium". *SCJ* 28 (1997): 401-20.

BILEZIKIAN, Gilbert. "Hermeneutical bungee-jumping: subordination in the Godhead". *JETS* 40, 1 (1997): 57-68.

BILZ, J. *Die Trinitätslehre des Johannes von Damaskus* (Paderborn, 1909).

BOBRINSKOY, Boris. "The *filioque* yesterday and today". In: VISCHER, Lukas, org. *Spirit of God, Spirit of Christ: ecumenical reflections on the filioque controversy* (London: SPCK, 1981). p. 133-48.

_____. *The mystery of the Trinity: Trinitarian experience and vision in the biblical and Patristic tradition*. Tradução para o inglês de Anthony P. Gythiel (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1999).

BONHOEFFER, Dietrich. *Letters and papers from prison* (London: SCM, 1967).

_____. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. Tradução de Nélio Schneider (São Leopoldo: Sinodal: EST, 2003). Tradução de: Letters and papers from prison.

BONNER, Gerald. "Augustine's concept of deification". *JTS* 37, 2 (1986): 369-86.

_____. "Deificare". In: MAYER, C., org. *Augustinus-lexicon* (Basel: Schwabe, 1986). 1:265-67.

_____. "Deification, divinization". In: FITZGERALD, A., org. *Augustine through the ages: an encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999). p. 265-6.

_____. *St. Augustine of Hippo: life and controversies* (Norwich: Canterbury Press, 1986).

*T*he book of common prayer *and administration of the sacraments and other rites and ceremonies of the Church according to the use of the Church of England* (Oxford: Oxford University Press, s.d.).

*B*ook of common prayer *and administration of the sacraments and other rites and ceremonies of the Church according to the use of the Episcopal Church* (New York: Church-Hymnal Corporation, 1979).

BRACTON, Henry de. *Bracton on the laws and customs of England*. Edição de Samuel E. Thorne (Cambridge: Harvard University Press, 1968).

BRAY, Gerald. *The doctrine of God* (Leicester: InterVarsity, 1993).

_____. *A doutrina de Deus*. Tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: Cultura Cristã, 2007). Tradução de: *The doctrine of God*.

_____. "The *filioque* clause in history and theology". *TynBul* 34 (1983): 91-144.

_____. *Holiness and the will of God: perspectives on the theology of Tertullian* (Atlanta: John Knox Press, 1979).

BROMILEY, Geoffrey W. *An introduction to the theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a biography* (London: Faber and Faber, 1967).

_____. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro (Rio de Janeiro: Record, 2006). Tradução de*:* Augustine of Hippo.

BROWN, Raymond E. *The Gospel according to John (I-XII).* Anchor Bible 29 (Garden City: Doubleday, 1966).
BRUCE, F. F. *The Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984).
BUCER, M. *In Epistolam D. Pauli Ad Ephesios* (Basel, 1561).
BÜCHSEL, F. "*Μονογενης*". In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W., orgs. *Theological dictionary of the New Testament.* Tradução para o inglês de Geoffrey W. Bromiley. (Grand Rapids: Eerdmans, 1974). 4:737-41.
BULGAKOV, *Sergiĭ* N. *A Bulgakov anthology* (Philadelphia: Westminster, 1976).
_____. *Le Paraclet.* Tradução para o inglês de Constantin Andronikof (Paris: Aubier, 1946).
_____. *The wisdom of God: a brief summary of sophiology* (London: Williams and Norgate, 1937).
BULLINGER, Heinrich. *De testamento seu foedere Dei* (Zurich, 1534).
BUTIN, Philip Walker. *Revelation, redemption, and response: Calvin's trinitarian understanding of the divine-human relationship* (New York: Oxford University Press, 1995).
CALVIN, John. "Antidote to the Council of Trent". In: BEVERIDGE, Henry, org. *Selected works of John Calvin: tracts and letters* (Grand Rapids: Baker, 1983). 3:61-3.
_____. *Calvin: theological treatises*. Edição e tradução para o inglês de by J. K. S. Reid (Philadelphia: Westminster, 1954).
_____. *Calvin's commentaries: the Acts of the Apostles 1-13*. Tradução para o inglês de John W. Fraser (Grand Rapids: Eerdmans, 1965).
_____. *Commentaries on the first book of Moses called Genesis.*
_____. *Commentary on Romans.*
_____. *Romanos* (São José dos Campos: Fiel, 2013).
_____. *Commentary on the Epistle to the Hebrews.*
_____. *Hebreus* (São José dos Campos: Fiel, 2012).
_____. *Commentary on the First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians.*
_____. *1Coríntios* (São José dos Campos: Fiel, 2014).
_____. *Commentary on the harmony of the Gospels.*
_____. *The Gospel according to St. John.*
_____. *Evangelho segundo João* (São José dos Campos: Fiel, 2015). 2 vols.
_____. *Institutes of the Christian Religion*. Edição de Ford Lewis Battles. Tradução para o inglês de John T. McNeill (Philadelphia: Westminster, 1960).
_____. *A instituição da religião cristã*. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira et al (São Paulo: Unesp, 2007).
_____. *Ioannis Calvini: opera exegetica: volumen XII/1 commentariorum in acta Apostolorum liber primum*. Edição de Helmut Feld (Genève: Droz, 2001).
_____. "Reply to Sadolet". In: BEVERIDGE, Henry, org. *Selected works of John Calvin: tracts and letters* (Grand Rapids: Baker, 1983) 1:37-8.
CAMPBELL, Iain D. "Re-visiting the covenant of redemption". In: CAMPBELL, Iain D.; MACLEAN, Malcom, orgs. *The people's theologian: writings in honour of Donald Macleod* (Fearn, Scotland: Mentor, 2011). p. 173-94.

CAPES, D. B. “Pre-existence”. In: MARTIN, Ralph P., org. *Dictionary of the later New Testament and its development* (Downers Grove: InterVarsity, 1997). p. 955-61.

CARSON, D. A. *The Gospel according to St. John* (Leicester: InterVarsity, 1991).

_____. “John 5:26: Crux interpretum for eternal generation”. In: SANDERS, Fred; SWAIN, Scott R., orgs. *Retrieving eternal generation* (Grand Rapids: Zondervan, 2017). p. 79-97.

_____. *O comentário de João*. Tradução de Daniel de Oliveira; Vivian Nunes do Amaral (São Paulo: Vida Nova, 2007).

Catechism of the Catholic Church (London: Geoffrey Chapman, 1994).

_____. *Catecismo da Igreja Católica* (São Paulo: Loyola, 2002).

COAKLEY, Sarah. *God, sexuality, and the self: an essay “on the Trinity”* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

_____. “‘Persons’ in the ‘social’ doctrine of the Trinity: a critique of current analytic discussion”. In: DAVIS, Stephen T., org. *The Trinity: an interdisciplinary symposium on the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 1999). p. 123-44.

COFFEY, D. *Deus Trinitas: the doctrine of the triune God* (New York: Oxford University Press, 1999).

COLYER, Elmer M. *How to read T. F. Torrance: understanding his trinitarian & scientific theology* (Downers Grove: InterVarsity, 2001).

_____, org. *The promise of Trinitarian theology: theologians in dialogue with T. F. Torrance* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001).

The confession of faith, *the larger and shorter catechisms with the Scripture proofs at large, together with the sum of saving knowledge* (Applecross, Ross-shire: Publications Committee of the Free Presbyterian Church of Scotland, 1970).

CONTICELLO, Vassa S. “Pseudo-Cyril’s ‘De SS. Trinitate’: a compilation of Joseph the philosopher”. *OCP* 61 (1995): 117-29.

COPLESTON, F. C. *Aquinas* (London: Penguin, 1963).

CRANFIELD, C. E. B. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*. International Critical Commentary (Edinburgh: T&T Clark, 1979).

CRISP, Oliver D. *God incarnate: explorations in Christology* (London: T&T Clark, 2009).

CROSS, Richard. “Two models of the Trinity?” In: REA, Michael, org. *Oxford Readings in philosophical theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009). vol. 1: *The Trinity, incarnation, and atonement*. p. 107-26.

CROUZEL, Henri. *Origen*. Tradução para o inglês de A. S. Worrall (Edinburgh: T&T Clark, 1989).

_____. “Les personnes de la Trinité sont-elles de puissance inégale selon Origène Peri Archon I, 3, 5-8?” *Greg* 57 (1976): 109-25.

CULLMANN, Oscar. *The Christology of the New Testament* (London: SCM, 1959).

_____. “The reply of professor Cullmann to Roman Catholic Critics”. *SJT* 15, 1 (1962): 36-43.

_____. *Cristologia do Novo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira; Daniel Costa (São Paulo: Hagnos, 2008).

CUNNINGHAM, D. S. *These three are one: the practice of Trinitarian theology* (Oxford: Blackwell, 1998).

CYRIL OF ALEXANDRIA. *Commentary on John*.

_____. *Dialogus II. de SS. Trinitate*.

_____. *Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate*.

DAHMS, John V. "The Johannine Use of *μονογενης* Reconsidered". *NTS* 29, 2 (1983): 222-32.

DANIELOU, J. *Origene* (Paris: La Table Ronde, 1948).

DAVIES, Brian. *The thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon, 1992).

DAVIS, Leo Donald. *The first seven ecumenical councils (325-787)* (Collegeville: Liturgical, 1990).

DEDDO, Gary W. "The Holy Spirit in T. F. Torrance's Theology". In: COLYER, Elmer M., org. *The promise of Trinitarian theology: Theologians in dialogue with T. F. Torrance* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001). p. 81-114.

DELCOGLIANO, Mark; RADDE-GALLWITZ, Andrew; AYRES, Lewis, trad. *Works on the Spirit: Athanasius and Didymus* (Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2011).

DEL COLLE, Ralph. *Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian perspective* (New York: Oxford University Press, 1994).

DE MARGERIE, Bertrand. *The Christian Trinity in history*. Tradução para o inglês de Edmund J. Fortman (Petersham: St. Bede's Publications, 1982).

DEMPSEY, Michael T., org. *Trinity and election in contemporary theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).

DE RÉGNON, Theodore. *Études de Théologie Positive sur la Sainté Trinité* (Paris: Retaux, 1892-8). 3 vols.

DIDYMUS THE BLIND. *On the Holy Spirit*.

DODD, C. H. *The interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953).

_____. *A interpretação do quarto evangelho* (São Paulo: Paulinas, 1977). Tradução de: The interpretation of the Fourth Gospel.

DOWEY, Edward A., Jr. *The knowledge of God in Calvin's theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

DRECOLL, Volker Henning. *Die Entwicklung der Trinitätslehre Des Basilius von Cäsarea* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996).

DRIVER, S. R. *The Book of Genesis* (London: Methuen, 1926).

DUNN, James D. G. *Christology in the making: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation* (Philadelphia: Westminster, 1980).

_____. *Did the first Christians worship Jesus? The New Testament evidence* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 2010).

_____. *The parting of the ways between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991).

DVORNIK, F. *The Photian schism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948).

EGLINTON, James. *The Trinity and organism: towards a new reading of Herman Bavinck's organic motif* (London: Bloomsbury, 2012).

ELLIS, Brannon. *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

EMERY, Gilles. “Central aristotelian themes in Aquinas’s trinitarian theology”. In: EMERY, Gilles; LEVERING, Matthew, orgs. *Aristotle in Aquinas’s theology* (Oxford: Oxford University Press, 2015). p. 1-28.

_____. “The doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas”. In: WEINANDY, Thomas G. et al., org. *Aquinas on doctrine: a critical introduction* (London: T&T Clark, 2004). p. 45-65.

_____. *The Trinitarian theology of St. Thomas Aquinas*. Tradução para o inglês de Francesca Aran Murphy (Oxford: Oxford University Press, 2012).

_____. *The Trinity: an introduction to Catholic doctrine of the triune God*. Edição de Matthew Levering (Washington: Catholic University of America Press, 2011).

EMERY, Gilles; LEVERING, Matthew, orgs. *The Oxford handbook of the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

EPIPHANIUS. *Panarion*.

ERICKSON, M. *God in three persons: a contemporary interpretation of the Trinity* (Grand Rapids: Baker, 1995).

ESSER, H. H. “Hat Calvin eine ‘leise modalisierende Trinitätslehre’?”. In: NEUSER, W. H., org. *Calvinus theologus* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976). p. 20-4.

EUNOMIUS. *Apology*.

_____. *An apology for the apology*.

_____. *The confession of faith.*

_____. *The fragments.*

EUSEBIUS OF CAESAREA. *Against Marcellus*.

EVANS, G. R. *Anselm* (London: Geoffrey Chapman, 1989).

_____. “Anselm of Canterbury”. In: FITZGERALD, A., org. *Augustine through the ages: an encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999). p. 23-4.

FANTINO, J. *La Théologie d’Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l’exégèse gnostique. Une Approche Trinitaire* (Paris: Cerf, 1994).

FENNER, Dudley. *Sacra theologia* (Geneva, 1585).

FESKO, J. V. *The covenant of redemption: origins, development, and reception* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016).

_____. *The Trinity and the covenant of redemption* (Fearn, Scotland: Mentor, 2016).

FEUERBACH, Ludwig. *The essence of Christianity*. Tradução para o inglês de George Eliot (New York: Harper Torchbooks, 1957).

_____. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão (Petrópolis: Vozes, 2013).

FIDDES, P. S. *The creative suffering of God* (Oxford: Clarendon, 1988).

_____. *Participating in God: a pastoral doctrine of the Trinity* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 2000).

FORD, David. *Barth and God’s Story: biblical narrative and the theological method of Karl Barth in the church dogmatics* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1981).

FORSYTH, P. T. “The Divine self-emptying”. In: *God the Holy Father* (London: Independent, 1897). p. 42.

_____. *Marriage: its ethic and religion* (London: Hodder and Stoughton, 1912).

FORTMAN, E. J. *The triune God: an historical study of the doctrine of the Trinity* (Philadelphia: Westminster, 1972).

FRAME, John M. *The doctrine of God* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2002).

_____. *Systematic theology* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2013).

FRIEDMAN, Russell L. *Medieval Trinitarian thought from Aquinas to Ockham* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

FURNISH, Victor Paul. *II Corinthians*. Anchor Bible 32A (New York: Doubleday, 1984).

GAFFIN, Richard B., Jr. *The centrality of the resurrection: a study in Paul's soteriology* (Grand Rapids: Baker, 1978).

_____. "Challenges of the Charismatic Movement to the Reformed Tradition". In: *Ordained Servant* 7, 3 (1998): 48-57.

GALLAHER, B. *Freedom and necessity in modern Trinitarian theology* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

GIBBON, Edward. *The history of the decline and fall of the Roman Empire* (London, 1776-1788). 12 vols.

GILES, Kevin. *The eternal generation of the Son: maintaining orthodoxy in trinitarian theology* (Downers Grove: IVP Academic, 2012).

_____. "The Father as the *Mia Archē*, the One originating source of the Son and the Spirit, and the Trinity as the Monarchia, the One Undivided Sovereign Ruler". *Colloquium* 46, 2 (2014): 175-92.

GILLESPIE, Patrick. *The Ark of the Covenant opened: or, a treatise of the Covenant of Redemption between God and Christ, as the fountain of the Covenant of Grace* (London, 1677).

GIOIA, Luigi. *The theological epistemology of Augustine's* De Trinitate (Oxford: Oxford University Press, 2008).

GIULEA, Dragos A. "Divine Being's modulations: ousia in the Pro-Nicene context of the fourth century". *SVTQ* 59, 3 (2015): 307-37.

GOODWIN, T. *An exposition of Ephesians chapter 1 to 2:10* (Evansville: Sovereign Grace Book Club, 1958).

GOOLD, William H., ed. *The works of John Owen* (London: Johnstone and Hunter, 1850-1855).

GRANT, Robert M. *Irenaeus of Lyons* (London: Routledge, 1997).

GRAYSTON, Kenneth. *The Johannine Epistles*. New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1984).

GREEN, Bradley G. *Colin Gunton and the failure of Augustine: the theology of Colin Gunton in the light of Augustine* (Eugene: Pickwick Publications, 2011).

GREGG, Robert C.; GROH, Dennis, orgs. *Early arianism: a view of salvation* (Philadelphia: Fortress, 1981).

Gregory of Nazianzus. *Oration 27*.

_____. *Oration 28.*

_____. *Oration 29.*

_____. *Oration 30.*

_____. *Oration 31*.

_____. *Oration 39.*

_____. *Oration 45.*
_____. *Oration on Holy Baptism 40.*
_____. *Oration on the Holy Lights 39.*
_____. *Oration on the Theophany, or Birthday of Christ 38.*
Gregory of Nyssa. *Against Eunomius.*
_____. *On "Not Three Gods".*
_____. *On "Not Three Gods" to Ablabius.*
_____. *On the Holy Spirit against the Macedonians.*
GREGORY PALAMAS. *Capita Physica Theologica.*
_____. *The triads.*
GRILLMEIER, Aloys. *Christ in Christian tradition*. 2. ed. rev. Organização de John Bowden (Atlanta: John Knox Press, 1975). vol. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*.
_____. *Christ in Christian Tradition*. Tradução para o inglês de John Cawte (London: Mowbray, 1995). vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, parte 2: *The Church of Constantinople in the sixth century*.
GROSSTESTE, Robert. *Robert Grossteste: on the six days of creation: a translation of the Hexaëmeron by C. F. J. Martin.* In: *Auctores Britannici Medii Aevi* (Oxford: Oxford University Press for the British Academy, 1996).
GUNTON, Colin E. "Augustine, the Trinity, and the theological crisis of the West". *SJT* 43, 1 (1990): 33-58.
_____. "Being and person: T. F. Torrance's doctrine of God". In: COLYER, Elmer M., org. *The promise of Trinitarian theology: theologians in dialogue with T. F. Torrance* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001). p. 115-37.
_____. *The promise of Trinitarian theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991).
_____. *The triune Creator* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
_____. *Yesterday & today: a study of continuities in Christology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).
GUTHRIE, Donald. "God". In: HAWTHORNE, Gerald F., org. *Dictionary of Paul and his letters* (Downers Grove: InterVarsity, 1993). p. 354-69.
_____. *New Testament theology* (Leicester: InterVarsity, 1981).
GWATKIN, H. *The Arian controversy* (London: Longmans, Green, 1914).
_____. *Studies of Arianism* (Cambridge: Deighton Bell, 1900).
HABETS, Myk, org. *Ecumenical perspectives on the filioque for the twenty-first century* (London: Bloomsbury, 2014).
HANSON, R. P. C. "The doctrine of the Trinity achieved in 381". *SJT* 36, 1 (1983): 41-57.
_____. *The search for the Christian doctrine of God: the Arian Controversy 318-381* (Edinburgh: T&T Clark, 1988).
HARNACK, Adolf von. *History of dogma*. Tradução para o inglês de James Millar (London: Williams and Norgate, 1897).
_____. *Marcion: the Gospel of the alien God*. Tradução para o inglês de John E. Steely (Durham: Labyrinth Press, 1990).
HARRISON, Verna. "Perichoresis in the Greek Fathers". *SVTQ* 35, 1 (1991): 53-65.

HARROWER, Scott. *Trinitarian self and salvation: an evangelical engagement with Rahner's rule* (Eugene: Pickwick Publications, 2012).
HAUGH, R. M. *Photius and the Carolingians: the Trinitarian controversy* (Belmont: Norland, 1975).
HAWKING, Stephen W. *A brief history of time: from the Big Bang to black holes* (New York: Bantam Books, 1988).
HELM, Paul. *John Calvin's Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
HILDEBRAND, Stephen M., trad. *On the Holy Spirit: St. Basil the Great* (Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2011).
HILL, Edmund, trad. *The works of Saint Augustine: a translation for the 21st century: the Trinity.* Edição de John E. Rotelle (Hyde Park: New City, 1991).
HILL, W. J. *The three-personed God* (Washington: Catholic University of America Press, 1982).
HODGE, A. A. *Outlines of theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
_____. *Esboços de teologia* (São Paulo: PES, s.d.).
HODGE, Charles. *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).
_____. *Teologia sistemática*. Tradução de Valter Martins (São Paulo: Hagnos, 2001). Tradução de: *Systematic theology*.
HODGSON, Leonard. *The doctrine of the Trinity: croall lectures, 1942-1943* (London: Nisbet, 1943).
HOEKSEMA, Herman. *Reformed dogmatics* (Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1966).
HOLMES, Christopher R. J. *The Holy Spirit* (Grand Rapids: Zondervan, 2015).
HOLMES, Stephen R. *The Holy Trinity: understanding God's Life* (Milton Keynes: Paternoster, 2012).
HOOVER, Roy W. "The *harpagmos* enigma: a philological solution". *HTR* 64, 1 (1971): 95-119.
HOPKINS, Jasper; RICHARDSON, Herbert, eds. e trads. *Anselm of Canterbury* (Toronto: Edwin Mellen, 1976). vol. 3.
HUGHES, Christopher. *On a complex theory of a simple God: an investigation in Aquinas' philosophical theology* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
HUGHES, Philip Edgcumbe. "The Christology of Hebrews". *SwJT* 28, 1 (1985): 19-27.
_____. *Paul's Second Epistle to the Corinthians: the English text, with introduction, exposition and notes* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1961).
_____. *The true image: the origin and destiny of man in Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).
HUNSINGER, George. "Election and the Trinity: twenty-five theses on the theology of Karl Barth". *MTheol* 24, 2 (2008): 179-98.
_____. "Karl Barth's doctrine of the Trinity, and some protestant doctrines after Barth". In: EMERY, Giles; LEVERING, Matthew, orgs. *The Oxford Handbook of the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 2011). p. 294-313.
HURTADO, Larry W. "Christology". In: MARTIN, Ralph P. *Dictionary of the later New Testament and its development* (Downers Grove: InterVarsity, 1997). p. 170-84.

_____. “Lord”. In: HAWTHORNE, G. F., org. *Dictionary of Paul and his letters* (Downers Grove: InterVarsity, 1993). p. 560-9.
_____. *One God, One Lord: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*. 3. ed. (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015).
_____. “Pre-existence”. In: HAWTHORNE, Gerald F., org. *Dictionary of Paul and his letters* (Downers Grove: InterVarsity, 1993). p. 743-6.
_____. “Son of God”. In: HAWTHORNE, Gerald F., org. *Dictionary of Paul and his letters* (Downers Grove: InterVarsity, 1993). p. 900-6.
IGNATIUS. *To the Ephesians*.
_____. “Inácio aos efésios”. In: *Padres apostólicos* (São Paulo: Paulus, 1997).
_____. *To the Magnesians*.
_____. “Inácio aos magnésios”. In: *Padres apostólicos* (São Paulo: Paulus, 1997).
IRENAEUS. *Against heresies*.
_____. *Contra as heresias* (São Paulo: Paulus, 1995).
_____. *The demonstration of the apostolic preaching*.
_____. *Demonstração da pregação apostólica* (São Paulo: Paulus, 2014).
IRONS, Charles Lee. “A lexical defense of the Johannine ‘only Begotten’”. In: SANDERS, Fred; SWAIN, Scott R. *Retrieving eternal generation* (Grand Rapids: Zondervan, 2017). p. 98-116.
JENKINS, Roy. *Churchill: a biography* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001).
JENSON, Robert W. “Response to Mark Seifrid, Paul Metzger, and Carl Trueman on Finnish Luther Research”. *WTJ* 65, 2 (2003): 245-50.
_____. *Systematic theology* (New York: Oxford University Press, 1997). vol. 1: *The triune God*.
John of Damascus. *On the orthodox faith*.
JOHNSON, E. A. *She who is: the mystery of God in feminist theological discourse* (New York: Crossroad, 1992).
JÜNGEL, Eberhard. *The doctrine of the Trinity: God’s being is in his becoming* (Edinburgh: T&T Clark, 1976).
_____. *Karl Barth: a theological legacy*. Tradução para o inglês de G. E. Paul (Philadelphia: Westminster, 1986).
JUSTIN. *Apology*.
_____. “I e II Apologias”. In: *Justino Mártir* (São Paulo: Paulus, 1995).
_____. *Dialogue with Trypho the Jew*.
_____. “Diálogo com Trifão”. In: *Justino Mártir* (São Paulo: Paulus, 1995).
KANNENGIESSER, Charles. *Arius and Athanasius: two Alexandrian theologians* (Aldershot: Variorum, 1991).
_____. “Divine Trinity and the structure of Peri Archon”. In: KANNENGIESSER, Charles, org. *Origen of Alexandria: his world and his legacy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988). p. 231-49.
KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. “The trinitarian doctrines of Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg in the context of contemporary discussion”. In: PHAN, Peter C., org. *The Cambridge companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). p. 223-42.

KASPAR, Walter, ed. *Lexicon für Theologie und Kirche* (Freiburg: Herder, 1999).
KAUFMAN, G. D. *God-mystery-diversity: Christian theology in a pluralistic world* (Minneapolis: Fortress, 1996).
KEARSLEY, Roy. *Tertullian's theology of divine power* (Carlisle: Paternoster, 1998).
KEITH, Graham A. "Our knowledge of God: the relevance of the debate between Eunomius and the Cappadocians". *TynBul* 41, 1 (1990): 60-88.
KELLY, J. N. D. *Early Christian creeds* (London: Longman, 1972).
_____. *Early Christian doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1968).
_____. "The Nicene Creed: a turning point". *SJT* 36, 1 (1983): 29-39.
KIDNER, Derek. *Genesis: an introduction and commentary* (London: Tyndale, 1967).
_____. *Gênesis: introdução e comentário* (São Paulo: Vida Nova, 1979).
_____. *Psalms 1—72: a commentary on books I-II of the Psalms* (London: InterVarsity, 1973).
_____. *Salmos 1—72: introdução e comentário* (São Paulo: Vida Nova, 1980).
_____. *Psalms 73—150: a commentary on books III-V of the Psalms* (London: InterVarsity, 1975).
_____. *Salmos 73—150: introdução e comentário* (São Paulo: Vida Nova, 1998).
KILBY, K. "Hans Urs von Balthasar on the Trinity". In: PHAN, Peter C, org. *The Cambridge companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). p. 208-22.
KIM, Seyoon. *The origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).
_____. *Paul and the new perspective: second thoughts on the origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).
KIMEL, A. F., Jr., org. *Speaking the Christian God: the Holy Trinity and the challenge of feminism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).
KNOWLES, David. *The evolution of Medieval thought* (New York: Vintage Books, 1964).
KOOPMANS, Jan. *Das Altkirchliche Dogma in der Reformation* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1955).
KOPECEK, Thomas A. *A history of neo-arianism* (Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation, 1979). 2 vols.
KOVALEVSKY, Eugraphe. "Saint Trinité". *Cahiers de Saint Irénée* 44 (Janeiro-fevereiro 1964).
KUYPER, Abraham. *The work of the Holy Spirit*. Tradução para o inglês de H. De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).
LAATS, Alar. *Doctrines of the Trinity in eastern and western theologies: a study with special reference to K. Barth and V. Lossky* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999).
LACUGNA, Catherine Mowry. *God for us: the Trinity and Christian life* (San Francisco: Harper, 1991).
LAGRANGE, M.-J. *Evangile selon Saint Jean* (Paris: Gabalda, 1948).
LAMPE, G. W. H., ed. *A Patristic Greek lexicon* (Oxford: Clarendon, 1961).
LANCEL, Serge. *Saint Augustine*. Tradução para o inglês de Antonia Nevill (London: SCM, 2002).
LANE, Anthony N. S. *John Calvin: student of the Church Fathers* (Grand Rapids: Baker, 1999).
LARSON, Mark J. "A re-examination of De Spiritu Sancto: Saint Basil's Bold Defence of the Spirit's Deity". *SBET* 19, 1 (2001): 65-84.
LAWSON, John. *The biblical theology of St. Irenaeus* (London: Epworth, 1948).

LEBRETON, Jules. *History of the dogma of the Trinity: from its origins to the council of Nicaea*. Tradução para o inglês de Algar Thorold. 8. ed. (London: Burns Oates and Washbourne, 1939).
LEITHART, Peter J. *Athanasius* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011).
_____. "'Framing' sacramental theology: Trinity and symbol". *WTJ* 62, 1 (2000): 1-16.
LETHAM, Robert. "Baptism in the writings of the reformers". *SBET* 7, 2 (1989): 21-44.
_____. "The *foedus operum*: some factors accounting for its development". *SCJ* 14 (1983): 63-76.
_____. "The hermeneutics of feminism". *Them* 17, 3 (1992): 4-7.
_____. "'In the space of six days': the days of creation from origen to the Westminster Assembly". *WTJ* 61, 2 (1999): 149-74.
_____. "Is evangelicalism Christian?" *EQ* 67, 1 (1995): 3-33.
_____. *The Lord's Supper: eternal Word in broken bread* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2001).
_____. "The man-woman debate: theological comment". *WTJ* 52, 1 (1990): 65-78.
_____. "Old and New, East and West, and a Missing Horse". In: NOBLE, Thomas A.; SEXTON, Jason S., orgs. *The Holy Trinity revisited: essays in response to Stephen R. Holmes* (Milton Keynes: Paternoster, 2015). p. 27-41.
_____. *Through western eyes: eastern orthodoxy: a Reformed perspective* (Fearn, Scotland: Mentor, 2007).
_____. "The Trinity: yesterday, today and the future". Them 28, 1 (2002): 26-36.
_____. "The Trinity and worship". In: CROWE, B. D.; TRUEMAN, C.R., orgs. *The essential Trinity: New Testament foundations and practical relevance* (Nottingham: Apollos, 2016). p. 235-56.
_____. "The Trinity between East and West". *JRT* 3, 1 (2009): 42-56.
_____. *Union with Christ: in Scripture, history, and theology* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2011).
_____. *The Westminster Assembly: reading its theology in historical context* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2009).
_____. *The work of Christ* (Leicester: InterVarsity, 1993).
_____.; MACLEOD, Donald. "Is evangelicalism Christian?" *EQ* 67, 1 (1995): 3-33.
LEVERING, M. *Engaging the doctrine of the Holy Spirit: love and gift in the Trinity and the Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016).
LEWIS, Bernard. *What went wrong? Western impact and Middle Eastern response* (New York: Oxford University Press, 2002).
LEWIS, C. S. *Mere Christianity* (San Francisco: Harper, 1980).
_____. *Cristianismo puro e simples*. Tradução de Álvaro Oppermann e Marcelo Brandão Cipolla (São Paulo: Martins Fontes, 2008). Tradução de: Mere Christianity.
LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English lexicon*. 9. ed. (Oxford: Clarendon, 1940).
LIENHARD, Joseph T. "Did Athanasius Reject Marcellus?". In: BARNES, Michel René; WILLIAMS, Daniel H, orgs. *Arianism after Arius: essays on the development of the fourth century Trinitarian conflicts* (Edinburgh: T&T Clark, 1993). p. 65-80.
_____. "*Ousia* and *hypostasis*: the Cappadocian settlement and the theology of 'one *hypostasis*'". In: DAVIS, Stephen T., org. *The Trinity: an interdisciplinary symposium on the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 1999). p. 99-121.

LIGHTFOOT, J. B. *Saint Paul's Epistle to the Philippians: a revised text with introduction, notes, and dissertations* (London: Macmillan, 1881).
LINCOLN, Andrew T. *Ephesians* (Dallas: Word, 1990).
LODER, James E.; NEIDHARDT, W. Jim. *The knight's move: the relational logic of the Spirit in theology and science* (Colorado Springs: Helmers & Howard, 1992).
LOHR, W. A. "A sense of tradition: the *homoiousion* church party". In: BARNES, Michel René; WILLIAMS, Daniel H., orgs. *Arianism after Arius: essays on the development of the fourth century Trinitarian conflicts* (Edinburgh: T&T Clark, 1993). p. 81-100.
LOMBARD, Christopher. "Problems concerning the term person in Karl Barth's church dogmatics (I/1) and Karl Rahner's The Trinity". Dissertação de mestrado (Middlesex University, 2014).
LORENZ, R. *Arius Judaizans? Untersuchungen zur Dogmengeschichtlichen einordnung des Arius* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979).
LOSSKY, Vladimir. *In the image and likeness of God* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1974).
_____. *The mystical theology of the Eastern Church* (London: James Clarke & Co., 1957).
_____. *The vision of God* (London: Faith, 1963).
LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A., eds. *Greek-English lexicon of the New Testament based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1988).
LYMAN, J. Rebecca. *Christology and cosmology: models of divine activity in Origen, Eusebius, and Athanasius* (Oxford: Clarendon, 1993).
MACKINTOSH, H. R. *The doctrine of the person of Jesus Christ* (Edinburgh: T&T Clark, 1912).
MAHONEY, Edward P. "Sense, intellect, and imagination in Albert, Thomas, and Siger". In: KREITZMANN, Norman, org. *The Cambridge history of later Medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). p. 602-22.
MANNERMAA, Tuomo. *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung* (Hanover: Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, 1989).
_____. "Theosis als Thema der Finnischen Lutherforschung". In: PEURA, Simo, org. *Luther und Theosis: Vergöttlichung als Thema der Abendländischen Theologie* (Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1990). p. 11-26.
MARCELLUS OF ANCYRA. "Die fragmente Marcellis".
MARCELLUS OF ANCYRA [?]. *Expositio fidei*.
MARCUS, W. *Der Subordinationismus als Historisches Phänomenen* (Munich: M. Hueber, 1963).
MARTIN, Hugh. *The atonement: in its relations to the Covenant, the priesthood, the intercession of our Lord* (Edinburgh: Lyon and Gemmell, 1877).
MARTIN, Ralph P. *Carmen Christi: Philippians ii.5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian Worship* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).
_____. *Ephesians, Colossians, and Philemon* (Atlanta: John Knox Press, 1992).
_____. *Philippians*. New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).
MATHISON, Keith A. *Given for you: reclaiming Calvin's doctrine of the Lord's Supper* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2002).

MAXIMUS. *Cosmic mystery*.

_____. *Disputatio cum Phyrro*.

_____. *Opusculum*.

MCCORMACK, Bruce L. “Divine impassibility or simply divine constancy: implications of Barth’s later Christology for debates over impassibility”. In: KEATING, James F.; WHITE, Thomas Joseph, orgs. *Divine impassibility and the mystery of human suffering* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009). p. 150-86.

_____. “Grace and being: the role of God’s gracious election in Karl Barth’s theological ontology”. In: WEBSTER, John, org. *The Cambridge companion to Karl Barth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). p. 92-110.

_____. *Karl Barth’s critically realistic dialectical theology: its genesis and development 1909-1936* (Oxford: Clarendon, 1995).

MCGRATH, Alister E. *Thomas F. Torrance: an intellectual biography* (Edinburgh: T&T Clark, 1999).

MCGUCKIN, John A. *St. Gregory of Nazianzus: an intellectual biography* (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 2001).

_____. “The Trinity in the Greek Fathers”. In: PHAN, Peter C. *The Cambridge companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). p. 49-69.

MCINERNY, Ralph, ed. e trad. *Thomas Aquinas: selected writings* (London: Penguin, 1998).

MCKEE, Elsie A. “Exegesis, theology, and development in Calvin’s *Institutio*: a methodological suggestion”. In: ARMSTRONG, Brian G., org. *Probing the Reformed tradition: historical studies in honor of Edward A. Dowey, Jr.* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989). p. 154-72.

MECONI, D. “St. Augustine’s Early Theory of Participation”. *Augst* 27, 2 (1996): 81-98.

MEERSON, Michael Aksionov. *The Trinity of love in modern Russian theology: the love paradigm and the retrieval of western Medieval love mysticism in modern Russian Trinitarian thought (from Solovyov to Bulgakov)* (Quincy: Franciscan Press, 1998).

MEIJERING, E. *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: synthesis or antithesis?* (Leiden: E. J. Brill, 1968).

MEREDITH, Anthony. *The Cappadocians* (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1995).

_____. “The Idea of God in Gregory of Nyssa”. In: DROBNER, Hubertus R. *Studien zur Gregor von Nyssa und der Christlichen Spätantike* (Leiden: E. J. Brill, 1990). p. 127-47.

METZGER, Bruce M. “The punctuation of Rom. 9:5”. In: LINDARS, B., org. *Christ and Spirit in the New Testament: studies in honour of C. F. D. Moule* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). p. 95-112.

_____. *A textual commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Societies, 1971).

METZGER, Paul Louis. “Mystical union with Christ: an alternative to blood transfusions and legal fictions”. *WTJ* 65, 2 (2003): 201-13.

MEYENDORFF, John. *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes* (New York: Fordham University Press, 1979).

_____, ed. *Gregory Palamas: the triads*. Tradução para o inglês de Nicholas Gendle (New York: Paulist Press, 1983).

_____. *St. Gregory Palamas and orthodox spirituality* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1974).

MIN, Anselm Kyongsuk. "God as the mystery of sharing and shared love: Thomas Aquinas on the Trinity". In: PHAN, Peter C., org. *The Cambridge companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). p. 87-107.

MOINGT, J. "Le problème de Dieu unique chez Tertullian". *RevSR* 44, 4 (1970): 337-62.

_____. *Théologie Trinitaire de Tertullien* (Paris: Aubier, 1966).

MOLNAR, Paul D. *Divine freedom and the doctrine of the immanent Trinity: in dialogue with Karl Barth and contemporary theology* (London: T&T Clark, 2002).

_____. *Faith, freedom, and the Spirit: the economic Trinity in Barth, Torrance, and contemporary theology* (Downers Grove: IVP Academic, 2015).

_____. *Thomas F. Torrance: theologian of the Trinity* (London: Routledge, 2009).

MOLTMANN, Jürgen. *The Crucified God: the cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology* (Minneapolis: Fortress, 1993).

_____. *God in Creation: a new Theology of Creation and the Spirit of God* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991).

_____. "Theological proposals towards the resolution of the *filioque* controversy". In: VISCHER, Lukas, org. *Spirit of God, Spirit of Christ: ecumenical reflections on the filioque controversy* (London: SPCK, 1981). p. 164-73.

_____. *Theology of hope: on the ground and the implications of a Christian eschatology*. Tradução para o inglês de J. Leitch (London: SCM, 1967).

_____. *The Trinity and the Kingdom: the doctrine of God* (London: SCM, 1991).

MOODY. D. "God's only Son: the translation of John 3:16 in the Revised Standard Version". *JBL* 72, 4 (1953): 213-19.

MORALES, Xavier. "Basile de Césarée est-il l'introducteur du concept de relation en théologie trinitaire?" *REAug* 63, 1 (2017): 141-80.

MORRIS, Leon. *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988).

MOSSER, Carl. "The Greatest Possible Blessing: Calvin and Deification". *SJT* 55, 1 (2002): 36-57.

MOULTON, James Hope; MILLIGAN, George. *The vocabulary of the Greek New Testament: illustrated from the papyri and other non-literary sources* (London: Hodder and Stoughton, 1963).

MOUNIER, Emmanuel. *Personalism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001).

_____. *O personalismo*. Tradução de Vinícius Eduardo Alves (São Paulo: Centauro Editora, 2004). Tradução de: *Personalism*.

MULLER, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek theological terms drawn principally from Protestant Scholastic theology* (Grand Rapids: Baker, 1985).

_____. *Post-Reformation Reformed dogmatics: the rise and development of Reformed orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (Grand Rapids: Baker, 2004). vol. 4: *The triunity of God*.

_____. "Toward the Pactum salutis: locating the origins of a concept". MAJT 18 (2007): 11-65.

MURRAY, John. "Definitive sanctification". *CTJ* 2, 1 (1967): 5-21.

_____. *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965).

NEEDHAM, Nick. "The *filioque* clause: East or West?" *SBET* 15, 2 (1997): 142-62.

NELLAS, Panayiotis. *Deification in Christ: orthodox perspectives on the nature of the human person*. Tradução para o inglês de Norman Russell (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1987).

NIESEL, Wilhelm. *The theology of Calvin*. Tradução para o inglês de Harold Knight (Grand Rapids: Baker, 1980).

NIJENHUIS, W. "Calvin's Attitude towards the Symbols of the Early Church during the Conflict with Caroli". In: *Ecclesia reformata: studies on the Reformation* (Leiden: E. J. Brill, 1972). p. 73-96.

NOBLE, Thomas A. "Paradox in Gregory Nazianzen's Doctrine of the Trinity". *StPatr* 27 (1993): 94-9.

NOBLE, Thomas A.; SEXTON, Jason S., orgs. *The Holy Trinity revisited: essays in response to Stephen R. Holmes* (Milton Keynes: Paternoster, 2015).

NORDEN, E. *Agnostos Theos* (Leipzig: Teubner, 1913)

OBERDORFER, B. *Filioque: Geschichte und Theologie eines Ökumenischen Problems* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001).

O'CARROLL, Michael. *Trinitas: a theological encyclopedia of the Holy Trinity* (Collegeville: Liturgical, 1987).

O'COLLINS, Gerald. *The tripersonal God: understanding and interpreting the Trinity* (London: Geoffrey Chapman, 1999).

O'DONNELL, Laurence R., III. "Not subtle enough: an assessment of modern scholarship on Herman Bavinck's reformulation of the *Pactum salutis* contra 'Scholastic Subtlety'". *MAJT* 22 (2011): 89-106.

OLD, Hughes Oliphant. *The Patristic roots of Reformed worship* (Zürich: Theologischer Verlag, 1975).

OLEVIAN, Caspar. *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (Geneva, 1585).

OLSON, Roger. "Trinity and eschatology: the historical being of God in Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg". *SJT* 36, 2 (1983): 213-27.

ORIGEN. *Against Celsus*.

_____. *Commentary on the Epistle to the Romans*.

_____. *Commentary on the Gospel of John*.

_____. *Homilies on Jeremiah*.

_____. *Homilies on Jeremiah: Homily on 1 Kings 28*. Tradução para o inglês de J. C. Smith (Washington: Catholic University of America Press, 1998).

_____. *On first principles*.

OWEN, John. *Of Communion with God the Father, Son, and Holy Ghost, each person distinctly, in love, grace, and consolation (1657)*. In: GOOLD, William H., org. *The works of John Owen* (London: Banner of Truth, s.d). vol. 2.

_____. *Comunhão com o Deus trino* (São Paulo: Cultura Cristã, 2010).

OWEN, P. "Calvin and Catholic Trinitarianism: an examination of Robert Reymond's understanding of the Trinity and his appeal to John Calvin". *CTJ* 35, 2 (2000): 262-81.

PACKER, J. I. *Knowing God* (London: Hodder and Stoughton, 1973).

_____. *O conhecimento de Deus*. Tradução de Paulo César Nunes dos Santos (São Paulo: Cultura Cristã, 2014). Tradução de: *Knowing God*.

PANNENBERG, Wolfhart. *Jesus — God and man*. Tradução para o inglês de Lewis L. Wilkins (Philadelphia: Westminster, 1968).

_____. *Systematic theology*. Tradução para o inglês de Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1991-94). 3 vols.

_____. *Teologia sistemática* (São Paulo: Paulus, 2009).

PARKER, T. H. L. *The doctrine of the knowledge of God: a study in the theology of John Calvin* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1952).

PELIKAN, Jaroslav. *The Christian tradition: a history of the development of doctrine* (Chicago: University of Chicago Press, 1974). vol. 2: *The spirit of Eastern Christendom*.

_____. *O espírito do cristianismo oriental 600-1700* (São Paulo: Shedd Publicações, 2010).

_____. *The Christian tradition: a history of the development of doctrine* (Chicago: University of Chicago Press, 1978). vol. 3: *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*.

_____. *O desenvolvimento da teologia medieval 600-1300* (São Paulo: Shedd Publicações, 2015).

PERCIVAL, Henry R. *The seven ecumenical councils of the undivided church: their canons and decrees*. NPNF (reimpr., Edinburgh: T&T Clark, 1997). vol. 14.

PERSON, Ralph E. *The mode of decision making at the early ecumenical councils: an inquiry into the function of Scripture and tradition at the councils of Nicaea and Ephesus* (Basel: Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, 1978).

PETERS, T. *God as Trinity: relationality and temporality in divine life* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993).

PETTERSON, Alvyn. *Athanasius* (London: Geoffrey Chapman, 1995).

PEURA, Simo. *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luther von 1513 bis 1519. Veröffentichungen des Instituts für Europäische Geschichte* (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1994).

PHAN, Peter C. “Developments of the doctrine of the Trinity”. In: PHAN, Peter C., org. *The Cambridge companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). p. 3-12.

_____. “Mystery of grace and salvation: Karl Rahner’s theology of the Trinity”. In: PHAN, Peter C. *The Cambridge companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) p. 192-207.

_____. “Systematic Issues in Trinitarian Theology”. In: PHAN, Peter C., org. *The Cambridge companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). p. 13-29.

PHOTIOS. *On the mystagogy of the Holy Spirit* (s.l.: Studion, 1983).

PIEPER, Josef. *Scholasticism: personalities and problems of Medieval philosophy* (New York: McGraw-Hill, 1964).

POLANUS, Amandus. *Syntagma Theologiae Christianae* (Hanover: Johannes Aubrii, 1615).

POLANYI, Michael. *Personal knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

_____. *The tacit dimension* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

POPE, Alexander. *An essay on man*.

POYTHRESS, Vern S. *Knowing and the trinity: how perspectives in human knowledge imitate the Trinity* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2018).

_____. "Reforming ontology and logic in the light of the Trinity: an application of Van Til's idea of analogy". *WTJ* 57, 1 (1995): 187-219.

PRESTIGE, G. L. *Fathers and heretics* (London: SPCK, 1940).

_____. *God in Patristic thought* (London: SPCK, 1952).

QUASTEN, Johannes. *The Ante-Nicene literature after Irenaeus* (Westminster: Christian Classics, 1992). vol. 2: *Patrology*.

_____. *The golden age of Greek Patristic literature from the council of Nicaea to the council of Chalcedon* (Westminster: Christian Classics, 1992). vol. 3: *Patrology*.

RADDE-GALLWITZ, Andrew. *Gregory of Nyssa's doctrinal works: a literary study* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

RAHNER, Karl. *Foundations of Christian faith: an introduction to the idea of Christianity*. Tradução para o inglês de William V. Dych (New York: Seabury, 1978).

_____. *Mysterium Salutis: Grundniss Heilsgeschichtliche Dogmatik* (Einsiedeln: Benziger vorlag, 1967). vol. 2: *Die Heilsgeschichte vor Christus: Der dreifaltige Gott als transzendenter urgrund der heilsgeschichte*.

_____. *Theological investigations*. Tradução para o inglês de Kevin Smyth (Baltimore: Helicon Press, 1966) vol. 4: *More recent writings*.

_____. *The Trinity*. Tradução para o inglês de Joseph Donceel (New York: Crossroad, 1997).

RAINBOW, Paul A. "Monotheism and Christology in 1Corinthians 8:4-6". Tese de doutorado (University of Oxford, 1987).

RAMSEY, A. M. *The glory of God and the transfiguration of Christ* (London: Longmans, 1949).

REA, Michael, org. *Oxford readings in philosophical theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009). vol. 1: *The Trinity, incarnation, and atonement*.

REEVES, Michael. "The Trinity and preaching". In: CROWE, Brandon D.; TRUEMAN, Carl R., orgs. *The essential Trinity* (Nottingham: Apollos, 2016). p. 257-73.

REID, Duncan. *Energies of the Spirit* (Atlanta: Scholars, 1997).

RELTON, Herbert M. *A study in Christology: the problem of the relation of the two natures in the person of Christ* (London: SPCK, 1917).

REYMOND, Robert L. *A new systematic theology of the Christian faith* (New York: Nelson, 1998).

REYNOLDS, S. M. "Calvin's view of the Athanasian and Nicene Creeds". WTJ 23, 1 (1960-61): 33-37.

RICHARD of St. Victor. *The Trinity*.

RIDDERBOS, Herman N. *Paul: an outline of his theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

RIST, John M. "Basil's 'neoplatonism': its background and nature". In: FEDWICK, Paul Jonathan, org. *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: a sixteen-hundredth anniversary symposium* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981). p. 137-220.

RITSCHL, Dietrich. "Historical development and the implications of the *filioque* controversy". In: VISCHER, Lukas, org. *Spirit of God, Spirit of Christ: ecumenical reflections on the filioque controversy* (London: SPCK, 1981). p. 46-65.

ROBERTS, A. *The ante-Nicene fathers* (Edinburgh: T&T Clark, 1989-93). 4 vols.

_____. *The ante-Nicene fathers* (Edinburgh: T&T Clark, 1989). vol. 2: *Fathers of the second century*.

_____. *The ante-Nicene fathers* (Edinburgh: T&T Clark, 1993). vol. 3: *Latin Christianity: its founder, Tertullian*.

_____. *The ante-Nicene fathers* (Edinburgh: T&T Clark, 1989). vol. 4: *Tertullian, part fourth; Minucius Felxi; Commodian; Origen, parts first and second*.

ROLDANUS, J. *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie: étude de la conjonction de sa Conception de l'homme avec sa christologie* (Leiden: E. J. Brill, 1968).

ROUSSEAU, Philip. *Basil of Caesarea* (Berkeley: University of California Press, 1994).

ROWE, J. Nigel. *Origen's doctrine of subordination: a study in Origen's Christology* (Berne: Peter Lang, 1987).

RUSSELL, N. *The doctrine of deification in Greek Patristic theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

SANDAY, William; HEADLAM, Arthur C. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*. International Critical Commentary (Edinburgh: T&T Clark, 1905).

SANDERS, Fred. *The triune God* (Grand Rapids: Zondervan, 2016).

SANDERS, Fred; SWAIN, Scott R., eds. *Retrieving eternal generation* (Grand Rapids: Zondervan, 2017).

SAYERS, Dorothy L. *The mind of the maker* (San Francisco: HarperCollins, 1979).

SCHAFF, Philip; WACE, Henry, orgs. "Gregory of Nyssa: dogmatic treatises, etc". In: *A select library of the Nicene and post-Nicene fathers of the Christian Church*. 2. ser. (Grand Rapids: Eerdmans, 1988). p. 5.

_____, orgs. "Select orations of Saint Gregory Nazianzen". In: *A select library of the Nicene and post-Nicene fathers of the Christian Church*. 2. ser. (Edinburgh: T&T Clark, 1989). p. 7.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *Ephesians: a commentary* (Edinburgh: T&T Clark, 1991).

SCHWÖBEL, C., org. *Trinitarian theology today: essays on divine being and Acts* (Edinburgh: T&T Clark, 1995).

Scott, J. *Adoption as the sons of God: an exegetical investigation into the background of huiothesia in the Pauline corpus*. Wissenschaftliche untersuchungen zum Neuen Testament (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992).

SEIFRID, Mark A. "Paul, Luther, and Justification in Gal 2:15-21". *WTJ* 65, 2 (2003): 215-30.

SELLERS, Robert V. *The council of Chalcedon: a historical and doctrinal survey* (London: SPCK, 1953).

Service book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church. 3. ed. Tradução para o inglês de Isabel F. Hapgood (Brooklyn: Syrian Antiochene Orthodox Archdiocese of New York and All North America, 1956).

SHAPLAND, C. R. B., trad. *The letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit* (London: Epworth, 1951).

SHAW, Graham. *God in our hands* (London: SCM, 1987).

SHEDD, W. G. T. *Introductory essay to Nicene and post-Nicene fathers*. 1. ser. Organização de P. Schaff; H. Wace (reimpr., Peabody: Hendrickson, 1995). p. 3-11.

SIECIENSKI, A. E. *The filioque: history of a doctrinal controversy* (New York: Oxford University Press, 2010).

SIMONETTI, M. *La Crisi Ariana nel IV Secolo* (Rome: Institutum patristicum Augustinianum, 1975).

SMAIL, Thomas A. "The doctrine of the Holy Spirit". In: THOMPSON, John, org. *Theology beyond Christendom: essays on the centenary of the birth of Karl Barth 10 May, 1886* (Allison Park: Pickwick Publications, 1986). p. 87-110.

SOLOVYOV, Vladimir. *Godmanhood as the main idea of the philosophy of Vladimir Solovyev*. Edição de Peter P. Zouboff (Poughkeepsie: Harmon Printing House, 1944).

_____. *Lectures on divine humanity*. Edição de Boris Jakim (Hudson: Lindisfarne, 1995).

_____. *A Solovyov anthology*. Edição de S. L. Frank. Tradução para o inglês de Natalie Duddington (Westport: Greenwood Press, 1974).

_____. *La Sophia et les autres Écrits Français* (Edited by François Rouleau. Lausanne: L'Age d' homme, 1978).

_____. *Vladimir Solovyev's lectures on Godmanhood*: *with an introduction by Peter P. Zouboff* (New York: International University Press, 1944).

SPEISER, E. A. *Genesis*. Anchor Bible 1 (Garden City: Doubleday, 1981).

STANILOAE, Dumitru. *The experience of God: orthodox dogmatic theology*. Edição e tradução para o inglês de Ioan *Ioniță* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1994). vol. 1: *Revelation and knowledge of the triune God*.

_____. "The Procession of the Holy Spirit from the Father and His relation to the Son, as the basis for our deification and adoption". In: VISCHER, Lukas, org. *Spirit of God, Spirit of Christ: ecumenical reflections on the filioque controversy* (London: SPCK, 1981). p. 174-86.

STEAD, Christopher. *Divine substance* (Oxford: Clarendon, 1977).

_____. *Doctrine and philosophy in early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine* (Aldershot/Burlington: Ashgate/Variorum, 2000).

_____. "Why not three gods? The logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian doctrine". In: DROBNER, Hubertus R., org. *Studien zur Gregor von Nyssa und der Christlichen Spätantike* (Leiden: E. J. Brill, 1990). p. 149-63.

STEPHENS, W. P. *The theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon, 1986).

STOTT, J. R. W. *The epistles of John: an introduction and commentary* (London: Tyndale, 1964).

_____. *As epístolas de João*. Tradução de Odayr Olivetti (São Paulo: Vida Nova: Mundo Cristão, 1982). Tradução de: *The epistles of John*.

STUDER, Basil. "Augustin et la foi de Nicée". *RechAug* 19 (1984): 133-54.

_____. "Enhypostasia". In: *EECh* 1:272.

_____. *The grace of Christ and the grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or Theocentrism?* (Collegeville: Liturgical, 1997).

_____. *Trinity and incarnation: the faith of the Early Church*. Edição de Andrew Louth. Tradução para o inglês de Matthias Westerhoff (Collegeville: Liturgical, 1993).

STYLIANOPOULOS, T. “The biblical background of the article on the Holy Spirit in the Constantinopolitan Creed”. In: *Études theologiques: le ile concile oecuménique* (Chambésy-Genève: Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, 1982).

STYLIANOPOULOS, T.; HEIM, S. M., orgs. *Spirit of truth: ecumenical perspectives on the Holy Spirit: communion on faith and order, NCCCUSA October 24-25, 1985 Brookline, Massachusetts* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1986).

SWAIN, Scott R. “The Trinity in the reformers”. In: EMERY, Gilles; LEVERING, Matthew, orgs. *The Oxford handbook of the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 2011). p. 227-39.

TANNER, Kathryn. “Beyond the East/West Divide”. In: HABETS, Myk, org. *Ecumenical perspectives on the filioque for the twenty-first century* (London: Bloomsbury, 2014). p. 198-210.

TERTULLIAN. *Against Praxeas*.

_____. *On modesty*.

TETZ, Martin. *Athanasiana: Zu Leben und Lehre des Athanasius* (Berlin: Walter de Gruyter, 1995).

TE VELDE, R. *Aquinas on God: the “divine science” of the* Summa Theologiae (Farnham: Ashgate, 2006).

THEOBALD, M. *Die Fleischwerdung des Logos* (Münster: Aschendorff, 1988).

THEOPHILUS OF ANTIOCH. *To Autolycus*.

THISELTON, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

_____. *Interpreting God and the post-modern self: on meaning, manipulation and promise* (Edinburgh: T&T Clark, 1995).

THOMPSON, John. *Modern Trinitarian perspectives* (New York: Oxford University Press, 1994).

_____. “On the Trinity”. In: THOMPSON, John, org. *Theology beyond Christendom: essays on the centenary of the birth of Karl Barth 10 May, 1886* (Allison Park: Pickwick Publications, 1986). p. 13-32.

TOON, Peter. *Our triune God: a biblical portrayal of the Trinity* (Wheaton: BridgePoint, 1996).

TORRANCE, Alan J. *Persons in communion: an essay on Trinitarian description and human participation with special reference to volume one of Karl Barth’s Church Dogmatics* (Edinburgh: T&T Clark, 1996).

TORRANCE, David W. “Thomas Forsyth Torrance: minister of the gospel, pastor, and Evangelical theologian”. In: COLYER, Elmer M. *The promise of Trinitarian theology: theologians in dialogue with T. F. Torrance* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001). p. 1-30.

TORRANCE, Thomas F. “The Christian apprehension of God the Father”. In: KIMEL JR., Alvin F., org. *Speaking the Christian God: the Holy Trinity and the challenge of feminism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p. 120-43.

_____. *The Christian doctrine of God: one being, three persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996).

_____. *The doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1946).

_____. *The hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988).

_____. *Incarnation: the person and life of Christ* (Milton Keynes: Paternoster, 2008).

_____. “Intuitive and abstractive knowledge: from Duns Scotus to John Calvin”. In: *De Doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept.*

1966 Celebrati (Romae: Curae Commissionis Scotisticae, 1968). 4:291-305.

_____. *The mediation of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

_____. *Theological dialogue between orthodox and Reformed churches* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1993). vol. 2.

_____. *Theology in reconciliation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

_____. *Theology in reconstruction* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

_____. *The Trinitarian faith: the evangelical theology of the ancient Catholic Church* (Edinburgh: T&T Clark, 1988).

_____. *Trinitarian perspectives: toward doctrinal agreement* (Edinburgh: T&T Clark, 1994).

TRIGG, J. *Origen* (London: Routledge, 1998).

TRUEMAN, Carl R. "The harvest of Reformation mythology? Patrick Gillespie and the Covenant of Redemption". In: WISSE, Maarten; SAROT, Marcel; OTTEN, Willemien, orgs. *Scholasticism Reformed: essays in honour of Willem J. Van Asselt* (Leiden: Brill, 2010). p. 196-214.

_____. "Is the finnish line a new beginning? A critical assessment of the reading of Luther offered by the Helsinki Circle". *WTJ* 65, 2 (2003): 231-44.

TRUMPER, Tim. "The metaphorical import of adoption: a plea for realisation I: the adoption metaphor in Biblical usage". *SBET* 14, 2 (1996): 129-45.

_____. "The metaphorical import of adoption: a alea for realisation II: the adoption metaphor in theological usage". *SBET* 15, 2 (1997): 98-115.

TURCESCU, Lucian. *Gregory of Nyssa and the concept of divine persons* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

TURNER, C. H. "*Ο ΥΙΟΣ ΜΟΥ Ο ΑΓΑΠΗΤΟΣ*". *JTS* 27, 106 (1926): 113-29.

TURRETIN, Francis. *Institutes of elenctic theology*. Tradução para o inglês de George Musgrave Giger. Edição de James T. Dennison (Phillipsburg: P&R Publishing, 1992).

_____. *Compêndio de teologia apologética* (São Paulo: Cultura Cristã, 2011). 3 vols.

TWOMBLY, Charles C. *Perichoresis and personhood: God, Christ, and salvation in John of Damascus* (Eugene: Pickwick Publications, 2015).

VAGGIONE, Richard Paul. *Eunomius: the extant works* (Oxford: Clarendon, 1987).

_____. *Eunomius of Cyzicus and the Nicene revolution* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

VAN DIXHOORN, Chad. "Post-reformation Trinitarian perspectives". In: SANDERS, Fred; SWAIN, Scott R., orgs. *Retrieving eternal generation* (Grand Rapids: Zondervan, 2017). p. 180-207.

VAN DRIEL, Edwin Chr. "Karl Barth on the eternal existence of Jesus Christ". *SJT* 60, 1 (2007): 45-61.

VAN NIEUWENHOVE, Rik. *An introduction to Medieval theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

VAN TIL, Cornelius. *An introduction to systematic theology* (Nutley: Presbyterian and Reformed, 1974).

VENEMA, Cornelis P. "Covenant and election in the Theology of Herman Bavinck". *MAJT* 19 (2008): 69-115.

VERMIGLI, Peter Martyr. *Commonplaces*. Tradução para o inglês de Anthonie Marten (London in Pater Noster Rowe: Henry Denham and Henry Middleton, 1583).

VISCHER, Lukas, org. *Spirit of God, Spirit of Christ: ecumenical reflections on the filioque controversy* (London: SPCK, 1981).

VON BALTHASAR, Hans Urs. *The theology of Karl Barth: exposition and interpretation.* Tradução para o inglês de Edward T. Oakes (San Francisco: Ignatius, 1992).

_____. *The von Balthasar reader*. Edição de Medard Kehl; Werner Löser (New York: Crossroad, 1982).

VON RAD, Gerhard. *Genesis: a commentary* (Philadelphia: Westminster, 1961).

WAINWRIGHT, Arthur. *The Trinity in the New Testament* (London: SPCK, 1963).

WARE, Timothy. *The Orthodox Church* (London: Penguin Books, 1969).

WARFIELD, Benjamin Breckinridge. "The Biblical doctrine of the Trinity". In: *Biblical and theological studies* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952). p. 22-59.

_____. "Calvin's doctrine of the Trinity". In: CRAIG, Samuel G., org. *Calvin and Augustine* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1974). p. 187-284.

_____. "On the Biblical notion of 'renewal'". In: *Biblical and theological studies* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952). p. 351-74.

_____. "The Spirit of God in the Old Testament". In: *Biblical and theological studies* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952). p. 127-56

_____. *Studies in Tertullian and Augustine* (New York: Oxford University Press, 1930).

WATSON, Francis. *Text, church, and world: biblical interpretation in theological perspective* (Edinburgh: T&T Clark, 1994).

WEINANDY, Thomas G. *Athanasius: a theological introduction* (Aldershot: Ashgate, 2007).

_____. *Does God suffer?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000).

WEINANDY, Thomas G., et al., eds. *Aquinas on doctrine: a critical introduction* (London: T&T Clark, 2004).

WENDEBOURG, Dorothea. "From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas: the defeat of Trinitarian theology". StPatr 17, 1 (1982): 194-8.

WENDEL, François. *Calvin: the origin and development of his religious thought*. Tradução para o inglês de Philip Mairet (London: Collins, 1963).

WENHAM, Gordon J. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary 1 (Waco: Word, 1987).

WESTCOTT, Brooke Foss. *The Gospel according to St. John: the Greek text with introduction and notes* (London: John Murray, 1908).

WHYBRAY, R. N. *Isaiah 40-66*. New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

WIDDICOMBE, Peter. *The fatherhood of God from Origen to Athanasius* (Oxford: Clarendon, 1994).

WILES, Maurice. "Attitudes to Arius in the Arian Controversy". In: BARNES, Michel René; WILLIAMS, Daniel H., orgs. *Arianism after Arius: essays on the development of the fourth century Trinitarian conflicts* (Edinburgh: T&T Clark, 1993). p. 31-43.

WILLIAMS, A. N. *The ground of union: deification in Aquinas and Palamas* (New York: Oxford University Press, 1999).

WILLIAMS, Frederick; WICKHAM, Lionel, trad. *St. Gregory of Nazianzus: on God and Christ* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2002).

WILLIAMS, Rowan. *Arius: heresy and tradition* (London: Darton, Longman, and Todd, 1987).

_____. *Arius: heresy and tradition*. 2. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

_____. "Barth on the Triune God". In: SYKES, S. W., org. *Karl Barth: essays in his theological method* (Oxford: Clarendon, 1979). p. 147-93.

_____. "Eastern Orthodox Theology". In: FORD, David F., org. *The modern theologians*. 3. ed. (Oxford: Blackwell, 2005). p. 572-88.

_____. "The Logic of Arianism". *JTS* 34, 1 (1983): 56-81.

_____. "The philosophical structures of Palamism". *ECR* 9, 1-2 (1977): 27-44.

_____. "De Trinitate". In: FITZGERALD, A., org. *Augustine through the ages: an encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999). p. 845-51.

WINTER, Robert. *The Beethoven quartet companion* (Berkeley: University of California Press, 1994).

WITHERINGTON, Ben, III. "Lord". In: MARTIN, Ralph P., org. *Dictionary of the later New Testament and its development* (Downers Grove: InterVarsity, 1997). p. 667-78.

WRIGHT, David F. "Calvin's accommodating God". In: NEUSER, Wilhelm H., org. *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex: Calvin as the protector of the purer religion*. Sixteenth Century Essays & Studies 38 (Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1997). p. 3-19.

WRIGHT, N. T. "*Harpagmos* and the meaning of Philippians ii.5-11". *JTS* 37, 2 (1986): 321-52.

YOUNG, Frances. *From Nicea to Chalcedon: a guide to the literature and its background* (London: SCM, 1983).

ZINN, Grover A., trad. *Richard of St. Victor: the twelve patriarchs; the mystical ark; Book three of the Trinity* (New York: Paulist, 1979).

ZIZIOULAS, John D. *Being as communion: studies in personhood and the Church*. (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985).

_____. "Human capacity and human incapacity: a theological exploration of personhood". *SJT* 28, 5 (1975): 401-47.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Ablábio 189, 190, 194, 449
Acácio de Cesareia 156
acidentes 72, 234, 244
adocionismo 131
adoração 36, 40, 53, 58, 67, 68, 71, 73, 79, 82, 84, 88, 95, 103, 157, 169, 176, 184, 189, 198, 207, 210, 252, 263, 267, 285, 299, 389, 403, 429, 434, 480, 482, 488, 497, 500, 521, 534, 535, 554, 557
Aécio 154, 166
agenetos/*agennetos* 137, 152
agnosticismo 35, 255, 286, 297, 299, 342, 408, 412, 483
Agostinho 30, 31, 36, 40, 52, 127, 128, 130, 157, 171, 186, 212, 220, 226, 244, 251, 257, 265, 266, 270, 271, 274, 278, 281, 282, 291, 298, 304, 310, 316, 317, 334, 339, 342, 356, 357, 360, 380, 384, 385, 395, 410, 421, 437, 439, 446, 449, 455, 463, 478, 482, 488, 507, 509, 512, 514, 537, 550
Alexandre 140, 157, 159, 179
aliança 32, 52, 53, 58, 73, 91, 101, 107, 110, 329, 353, 454, 487, 505, 543
aliança da redenção 319, 321, 324, 328, 454
Ambrósio 315
amor 31, 43, 53, 58, 71, 81, 90, 91, 96, 99, 113, 125, 176, 184, 195, 216, 231, 232, 239, 243, 249, 274, 278, 281, 291, 293, 298, 323, 340, 343, 346, 350, 363, 372, 376, 378, 380, 387, 389, 393, 399, 402, 410, 412, 418, 421, 448, 450, 477, 479, 480, 482, 492, 496, 498, 507, 509, 520, 522, 524, 535, 537, 548, 557
analogia psicológica 248, 483
analogias trinitárias 1, 232, 271, 291, 298, 513
analógico 168, 187, 329, 436
Anastos, Milton V. 181
Anatolios, Khaled 158, 159
anipostasia 347, 359, 559
anjo do Senhor 51, 54, 88
Anscombe, G. E. M. 276
Anselmo 242, 270, 276, 300, 342, 355, 357, 409, 459

Antigo Testamento
  a Palavra e a Sabedoria de Deus 60
  criação 46
  Deus como Pai 62, 540
  distinção em Deus 54
  expectativa do Messias 61
  o Espírito de Deus 58, 97, 212, 254
  teofanias 52, 237
Apolinário de Laodiceia 145, 163, 206
apropriações 134, 230, 341, 440
arianos homoianos 228
Ário 29, 137, 146, 148, 154, 157, 163, 166, 179, 199, 279, 283, 308, 453, 457, 475
Aristóteles 275, 283, 395, 523, 524
aristotelismo 234, 276
Arnold, C. E. 104
Astério 151
Atanásio 29, 34, 50, 132, 137, 144, 147, 150, 152, 153, 155, 156, 157, 178, 183, 185, 186, 195, 199, 209, 213, 218, 220, 236, 252, 253, 259, 286, 296, 311, 315, 381, 383, 424, 432, 433, 438, 440, 448, 491, 506
autotheos 136, 307, 311, 315, 317, 432, 456
Ayres, Lewis 17, 56, 136, 140, 158, 181, 186, 210, 226, 232, 244, 249, 265, 449
Azkoul, Michael 190

B

Bammel, Caroline P. Hammond 137
Barlaão 292, 296
Barnes, Michel René 140, 228, 233, 243, 265
Barrett, C. K. 102, 478
Barr, James 67
Barthes, Roland 377, 529, 534
Barth, Karl 49, 255, 314, 337, 338, 343, 347, 353, 354, 356, 360, 375, 387, 388, 424, 439, 445, 446, 457, 474, 505, 541, 542, 584
Basílio de Ancira 156
Basílio, o Grande 21, 36, 135, 156, 173, 187, 190, 192, 196, 199, 200, 207, 208, 221, 222, 253, 266, 303, 315, 407, 420, 434, 435, 439, 491
Bates, Matthew 57, 64, 94
Bauckham, Richard 70, 73, 79, 83, 366, 375, 388
Bauer, D. R. 70
Bavinck, Herman 39, 46, 50, 220, 252, 326, 473, 502, 506, 510, 514
Bayne, Paul 320

Beasley-Murray, G. R. 478
Beckwith, Roger 214
Beeley, Christopher A. 193
Beethoven, Ludwig von 516, 519
Behr, John 136, 138
Bellarmine, Robert 305
Berdiaev, Nikolai 390
Berkhof, Louis 32, 321, 483
Berkouwer, G. C. 473
Berns, Roy S. 518
Betz, Otto 214
Bielfeldt, Dennis 551
Bilezikian, G. 466
Bilz, J. 285
Blandrata, George 305
Bobrinskoy, Boris 66, 72, 73, 88, 100, 124, 125, 136, 139, 142, 208, 242, 261, 262, 290, 394, 404, 475
Bolotov, Boris 404
Bonhoeffer, Dietrich 369
Bonino, Serge-Thomas 276
Bonner, Gerald 227, 550
Bray, Gerald L. 213, 227, 245, 262, 292, 293, 297, 301, 312, 449, 542
Bromiley, Geoffrey W. 214, 334, 335, 338, 339, 472
Brown, Peter 227
Brown, Raymond E. 214
Bruce, F. F. 214
Bruckner, Anton 515
Büchsel, F. 214
Bulgakov, Sergiî N. 246, 254, 261, 290, 405, 450, 466, 482, 557
Bullinger, Heinrich 319
Butin, Phillip Walker 302, 303, 313, 316

C

Calvino, João 33, 40, 194, 198, 213, 223, 260, 261, 318, 335, 339, 342, 352, 408, 413, 417, 421, 424, 434, 443, 453, 457, 461, 463, 468, 474, 476, 478, 483, 489, 496, 498, 512, 515, 551
Campbell, Iain D. 329
capadócios 31, 146, 150, 154, 156, 177, 179, 186, 190, 192, 200, 208, 212, 228, 230, 236, 244, 248, 250, 257, 265, 267, 297, 317, 374, 381, 383, 385, 415, 433, 438, 449, 455, 483
Capes, D. B. 79
Carson, D. A. 218, 219

ciência 39, 247, 277, 423, 424, 429, 431, 445, 510, 525, 526, 529, 533
Cipriano 313, 315
Cirilo de Alexandria 36, 225, 257, 258, 432, 488, 492, 493, 578
Cloppenburg, Johannes 320
Coakley, Sarah 187
Cocceius, Johannes 320
Colyer, Elmer M. 225, 423, 426, 432, 434, 437, 439, 440, 473, 542
Concílio de Alexandria (362) 177, 433
Concílio de Antioquia (268) 139, 152
Concílio de Antioquia (341) 141
Concílio de Calcedônia (451) 162, 164, 181, 202, 203, 204, 467, 469, 545, 547
Concílio de Constantinopla (381) 36, 117, 145, 148, 149, 186, 190, 194, 204, 205, 211, 245, 311, 347, 448, 454, 463, 510, 547
Concílio de Lião (1274) 246
Concílio de Niceia (325) 29, 34, 53, 73, 88, 105, 124, 131, 135, 137, 138, 140, 141, 144, 158, 167, 180, 181, 182, 185, 186, 189, 197, 199, 200, 204, 210, 224, 226, 228, 233, 236, 246, 253, 262, 265, 299, 301, 306, 307, 311, 316, 431, 455, 457, 463, 509
Concílio de Toledo (675) 373
Conder, Josiah 82
conhecimento de Deus 31, 35, 110, 116, 127, 134, 139, 144, 154, 183, 186, 192, 199, 239, 253, 286, 293, 295, 297, 299, 362, 363, 393, 406, 418, 420, 425, 427, 429, 432, 484
Constantino 149
consubstancialidade 117, 147, 166, 171, 196, 198, 205, 209, 211, 229, 231, 232, 244, 248, 250, 257, 264, 307, 395, 422, 443
Conticello, Vassa S. 225, 289
Copleston, F. C. 276
Cranfield, C. E. B. 72, 553
criação 37, 51, 54, 61, 68, 75, 79, 85, 88, 110, 115, 121, 125, 126, 129, 130, 137, 144, 148, 154, 157, 162, 174, 176, 178, 180, 184, 187, 188, 208, 217, 221, 230, 240, 242, 258, 262, 269, 271, 275, 283, 287, 292, 294, 308, 310, 320, 322, 325, 341, 348, 349, 353, 354, 355, 364, 366, 369, 373, 376, 387, 391, 393, 399, 403, 404, 407, 413, 430, 438, 444, 448, 460, 476, 478, 486, 499, 514, 517, 520, 533, 536, 539
Crisóstomo 104, 266, 315
Crisp, Oliver D. 458
cristologia do Logos 119, 139
Cross, Richard 266
Crouzel, Henri 135, 136
Cullmann, Oscar 33, 333

D

Dahms, John V. 214
Davies, Brian 275
Davis, Leo Donald 468
De Bracton, Henry 532, 533
Deddo, Gary W. 425
deísmo 507
Del Colle, Ralph 405
De Margerie, Bertrand 89, 103, 130, 139, 142, 149, 185, 207, 208, 227, 228, 243, 247, 277
Dempsey, Michael T. 354, 355, 356
Derby, Roland 518
De Régnon, Theodore 265
Derrida, Jacques 377, 529, 531
Deus 33, 35, 41, 43, 68, 83, 103, 108, 128, 134, 137, 140, 148, 154, 157, 162, 189, 194, 200, 206, 212, 223, 231, 237, 249, 262, 263, 272, 287, 290, 298, 306, 312, 316, 321, 329, 341, 350, 356, 357, 363, 387, 403, 422, 440, 451, 471, 490, 500, 512, 515, 524, 525, 528, 533, 536, 557
Deus Filho 103, 122, 188, 196, 214, 231, 263
Deus-humanidade 401
Dickson, David 320
Dídimo, o Cego 211, 448
Dionísio, o Areopagita 171, 405, 407, 415, 416
diversidade 39, 47, 115, 197, 207, 220, 280, 359, 406, 412, 445, 503, 518, 520, 523, 524, 530, 533, 535, 538, 546
diversidade-na-unidade 38, 515, 517, 520, 524, 533
divinização 165, 401
Dodd, C. H. 214
Dowey Jr., Edward A. 301
Drecoll, Volker Henning 181
Driver, S. R. 47, 65
dualismo 121, 126, 131, 145, 561, 564
Dunn, James D. G. 61, 72, 74, 77, 80, 93
Durham, James 320
Dvornik, F. 290

E

Eckhart, Mestre 368
ecológico 40, 368, 373, 527
Edwards, Jonathan 21
Eglinton, James 39, 514, 579
Einstein, Albert 425, 428, 526, 528
Ellis, Brannon 194, 213, 305, 307, 317, 456

emanacionismo 368, 371
Emery, Gilles 220, 278, 285, 306, 387, 460
encarnação 45, 53, 57, 68, 70, 73, 80, 88, 123, 126, 144, 148, 153, 162, 167, 195, 212, 216, 230, 232, 238, 259, 269, 293, 295, 296, 304, 324, 347, 353, 359, 361, 369, 375, 380, 386, 391, 393, 402, 404, 410, 411, 417, 421, 430, 435, 439, 447, 448, 452, 460, 464, 470, 474, 480, 483, 493, 498, 507, 511, 526, 535, 540, 545, 547, 549, 557
enipostasia 347, 359, 464
Epifânio 156, 203, 432
Escher, M. C. 444
espiração 256, 282, 475
Eudóxio 157
eunomianos 156, 180, 191, 195, 202, 453, 455
Eunômio 154, 180, 189, 190, 200, 204, 211, 218, 448, 449, 453
Eusébio de Cesareia 148, 149, 152, 153
evangelicalismo 14, 33, 526, 528
Evans, G. R. 268, 270, 300, 459

F

Fantino, J. 120
feminismo 71, 169, 219, 372, 378, 389, 478
Fesko, J. V. 329
filiação 280, 282, 540
filioque 22, 36, 124, 177, 222, 225, 228, 231, 247, 253, 257, 259, 263, 264, 265, 267, 269, 290, 292, 312, 317, 341, 349, 351, 382, 403, 405, 425, 433, 436, 439, 485
Filo 49, 61, 119, 392
Fitzgerald, A. 228, 270, 550
Florensky, Pavel 390
Fócio 166, 211, 219, 231, 242, 246, 250, 254, 256, 262, 266, 292, 297, 298
Ford, David 335
Forsyth, P. T. 457, 471
Foucault, Michel 377, 529, 534
Frame, John M. 214, 283, 453, 513
French Confession (1559) 310, 312, 316
Friedman, Russell L. 300
Furnish, Victor Paul 93

G

Geach, P. T. 276
Gentilis, Valentine 305

geração 50, 56, 58, 122, 133, 137, 141, 144, 148, 168, 179, 183, 190, 194, 196, 215, 218, 221, 222, 225, 232, 278, 282, 287, 306, 307, 311, 317, 341, 354, 369, 404, 420, 452, 457, 465, 467, 475, 508, 510, 550
geração eterna 34, 132, 135, 146, 167, 179, 187, 194, 213, 219, 220, 237, 262, 307, 310, 315, 317, 325, 368, 455, 457, 475, 493, 510
Gibbon, Edward 155
Giles, Kevin 22, 193
Gillespie, Patrick 328
Gioia, Luigi 249
gnosticismo 123, 124, 126, 137, 145, 152, 392, 405, 508
Goodwin, Thomas 329
Grant, Robert M. 120
Grayston, K. 217
Green, Bradley G. 233
Green, Joel 70
Gregg, Robert C. 146
Gregório de Nazianzo 21, 35, 63, 181, 184, 186, 198, 201, 203, 211, 223, 230, 241, 248, 262, 267, 289, 295, 307, 310, 314, 317, 392, 407, 424, 433, 436, 443, 445, 448, 449, 455, 467, 484, 487, 491, 493, 498, 542
Gregório de Nissa 34, 137, 190, 194, 204, 211, 212, 218, 221, 252, 435, 439, 494, 554
Grillmeier, Aloys 164, 467, 547
Groh, Dennis E. 146
Grossteste, Robert 46, 502, 544
Grudem, Wayne 34
Gunton, Colin E. 35, 37, 227, 233, 241, 255, 362, 431, 436, 482, 506, 542
Guthrie, Donald 70, 73, 88, 93, 116

H

habitação 35, 59, 63, 113, 171, 184, 189, 335, 375, 427, 432, 450, 473, 479, 491, 513, 545, 549
habitação mútua 68, 69, 90, 123, 134, 171, 189, 198, 208, 212, 222, 239, 243, 251, 252, 261, 263, 289, 313, 344, 373, 433, 496, 554
Hanson, R. P. C. 142, 145, 146, 154, 156, 158, 159, 163, 165, 177, 180, 185, 186, 188, 191, 204, 206, 208, 218, 224, 226, 259
Harnack, Adolf von 122, 550
Harrison, Verna 189, 289, 313
Harrower, Scott 462
Haugh, R. M. 242, 246, 290
Hawking, Stephen W. 509
Haydn, F. J. 520
Headlam, Arthur C. 72

Heim, S. M. 246, 251
Helm, Paul 284, 468
Hergenrother, Joseph Cardinal 290
Hilário de Poitiers 227, 485
Hildebrand, Stephen M. 200
Hill, W. J. 212, 243, 271, 275, 277, 449, 537
Hippius, Zinaida 390
Hitler, Adolf 377, 465, 531
Hodge, A. A. 321, 324, 454, 474
Hodge, Charles 32, 333, 455, 483
Hodgson, Leonard 340
Hoeksema, Herman 325
Holmes, Christopher R. J. 350
Holmes, Stephen R. 31, 267, 447
homoiousios 155, 179
homoousianos 155
homoousios 34, 147, 149, 151, 153, 157, 165, 170, 177, 179, 181, 188, 194, 196, 200, 204, 207, 211, 219, 255, 427
Hoover, Roy W. 477
Hopkins, Jasper 270
Hughes, Christopher 284
Hughes, Phillip Edgcumbe 73, 93, 539, 547
Hunsinger, George 18, 355, 373, 387, 473, 476
Hurtado, Larry W. 56, 70, 74, 77, 81, 84, 87
hypostasis 57, 132, 149, 151, 153, 156, 172, 176, 182, 185, 187, 190, 200, 225, 235, 256, 260, 278, 283, 306, 308, 313, 314, 394, 396, 398, 400, 402, 405, 407, 419, 437, 447, 470, 495, 555

I

igreja ocidental 17, 22, 32, 35, 128, 130, 191, 201, 202, 205, 226, 227, 245, 248, 265, 268, 285, 482, 497, 543, 550
igreja oriental 191, 201, 238, 245, 252, 266, 285, 286, 303, 407, 484, 498, 523
Iluminismo 38, 328, 525
Inácio de Antioquia 119, 314
Ireneu 65, 94, 120, 126, 132, 213, 292, 304, 314, 509
Irons, Charles Lee 218
islamismo 16, 38, 265, 275, 421, 509, 524

J

Jenkins, Roy 202

Jenson, Robert W. 334, 363, 382, 431, 551
João Damasceno 170, 213, 225, 248, 255, 290, 300, 341, 373, 404, 407, 415, 450, 469, 483, 487
Johnson, E. A. 363, 431, 585
Jorge de Laodiceia 156
Jüngel, Eberhard 336
Justino Mártir 52, 65, 94, 119, 314

K

Kannengiesser, Charles 131, 133, 136, 141, 142, 145, 146, 163
Kant, Immanuel 32, 333, 468, 527, 529
Kärkkäinen, Veli-Matti 387
Karsavin, Lev 390
Kaspar, Walter 225, 289
Kaufmann, G. D. 363
Kearsley, Roy 128, 131
Keith, Graham A. 179
Kelly, J. N. D. 120, 127, 129, 130, 135, 136, 142, 186, 188, 199, 203, 205, 208, 224, 231, 240, 243
Kennedy, Studdert 376
kenōsis 403, 411, 477
Kerman, Joseph 520
Kidner, Derek 47, 48, 55, 57, 65
Kim, Seyoon 74
Knowles, David 523
Koopmans, Jan 302, 314
Kopecek, Thomas A. 143, 152, 154, 181
Kovalevsky, Eugraphe 555

L

Laats, Alar 297, 334, 406, 482, 549
LaCugna, Catherine Mowry 199, 242, 275, 283, 297, 337, 357, 360, 364, 391, 414, 431
Lagrange, M.-J. 214
Lancel, Serge 227, 550
Lane, Anthony N. S. 314, 316
Larson, Mark J. 181
Lawson, John 120
Lebreton, Jules 53, 59, 63, 73, 81, 88, 103
Leithart, Peter J. 160, 161, 164, 165, 178, 233
Letham, Robert 29, 33, 49, 76, 260, 266, 267, 460, 465, 482, 493, 498, 503, 505, 510, 526, 543, 553, 558

Levering, Matthew 56, 275, 276, 306, 387, 460
Lewis, Bernard 523
Lewis, C. S. 446, 522, 537, 541, 555
Lienhard, Joseph T. 200
Lightfoot, J. B. 72
Lincoln, Andrew T. 106, 112, 114
linguagem 29, 34, 39, 45, 53, 57, 59, 62, 65, 67, 80, 105, 107, 123, 142, 168, 173, 181, 182, 184, 196, 199, 203, 207, 219, 221, 223, 225, 235, 242, 272, 287, 301, 304, 307, 310, 314, 342, 346, 361, 367, 396, 404, 434, 447, 457, 474, 529, 533, 537, 548
liturgia. *Veja* adoração
Logos 61, 75, 102, 119, 122, 128, 131, 140, 144, 153, 165, 170, 214, 251, 346, 355, 358, 362, 400
Lombard, Christopher 447
Lonergan, Bernard 29, 40
Lossky, Vladimir 297, 334, 389, 398, 414, 416, 473, 477, 482, 549, 557
Lyman, J. Rebecca 136, 170, 177
Lyotard, Jean-François 377

M

macedônios 180, 195, 202, 203, 206, 208, 449
Mackintosh, H. R. 69, 424
Macleod, Donald 526
Mahler, Gustav 516
Mannermaa, Tuomo 551
marcelianos 202
Marcelo de Ancira 149, 153, 154, 155, 205, 206, 218
Marcião 121
Marcos de Aretusa 156
Marcus, W. 137
Mário Vitorino 228
Martin, Hugh 111, 324, 326, 554
Martin, Ralph P. 74, 80, 81, 106, 477
Mathison, Keith A. 19, 462, 498
Maury, Pierre 352
Máximo, o Confessor 202, 407, 415, 468
Maxwell, James Clerk 425, 528
McCormack, Bruce L. 18, 337, 342, 356
McGrath, Alister E. 423, 424
McGuckin, John A. 177, 191, 202, 204, 209
McInerny, Ralph 276
McKee, Elsie A. 302

Meerson, M. A. 394, 403, 404
Melécio 201
Meredith, Anthony 186
Merezhkovsky, Dmitry 390
Metzger, Bruce M. 72, 373
Metzger, Paul Louis 551
Meyendorff, John 260, 290, 293, 421, 457, 515
Meyer, H. A. W. 478
Milligan, George 215
Min, Anselm Kyongsuk 276
missões 38, 45, 57, 237, 282, 358, 451, 461, 475, 499, 520, 535
misticismo 253, 393, 406, 527
modalismo 30, 35, 39, 129, 132, 139, 154, 155, 222, 227, 239, 255, 269, 283, 291, 298, 341, 348, 350, 359, 363, 375, 380, 438, 472, 484, 542
modos de ser 222, 341
Moingt, J. 127, 130
Molnar, Paul D. 348, 355, 356, 360, 364, 372, 380, 382, 386, 388, 423, 440, 447, 457, 464, 473, 476, 542
Moltmann, Jürgen 31, 39, 252, 255, 259, 263, 337, 340, 348, 349, 363, 378, 382, 386, 387, 389, 391, 403, 404, 419, 431, 450, 465, 467, 524, 557
Moltmann-Wendel, Elizabeth 378
mônada 116, 167, 171, 274, 412, 520, 522, 524, 554
monarquia 128, 131, 143, 183, 192, 194, 197, 222, 248, 251, 262, 292, 377, 384, 433, 438
monismo 14, 507
monogenēs 216
monopatrismo 262
monoteísmo 53, 58, 71, 77, 79, 84, 95, 105, 116, 369, 371, 386
Moody, Dale 214
Morales, Xavier 185
Morris, Leon 553
Mosser, Carl 551
Moulton, James Hope 215
Mounier, Emmanuel 538
mulheres 377, 378, 474, 523
Muller, Richard A. 17, 285, 306, 318, 320, 321, 333, 356, 456, 460, 463
Murray, John 553
música 515, 519, 523, 534

N

Needham, Nick 245, 485

Nellas, Panayiotis 539, 546, 558, 592
neoplatonismo 186, 227, 507
nestorianismo 281, 304, 417, 437, 470, 477, 479, 545
Niesel, Wilhelm 302
Nijenhuis, W. 302, 314
Noble, Thomas A. 194, 267, 307
Noel, Caroline M. 494
Norden, E. 107
nova aliança 91, 93, 97, 451, 487, 491
Novo Testamento
  adoração de Jesus 77
  Jesus como Salvador 76
  Jesus e o Pai 65, 365
  preexistência de Cristo 79

O

obediência 70, 85, 98, 126, 143, 375, 382, 409, 425, 457, 460, 472, 473, 479, 489, 493, 496, 549, 554
Oberdorfer 245
OCarroll, Michael 271, 275, 285, 302
OCollins, Gerald 58, 73
Old, Hughes Oliphant 314
Olevian, Caspar 320
Olson, Roger 367, 384
Orígenes 46, 137, 140, 145, 152, 167, 170, 211, 218, 251, 282, 310, 392, 457, 485, 503, 507
ousia 34, 148, 151, 153, 156, 166, 172, 176, 182, 185, 187, 190, 196, 199, 205, 208, 225, 278, 286, 297, 314, 394, 399, 413, 437, 439
Owen, John 21, 320, 321, 325, 448, 454, 463, 483, 488, 489, 492, 495, 497

P

Packer, J. I. 32, 483
pactum salutis 17, 319, 322, 326, 329, 454, 470
padrão tríplice 95, 101, 106, 110, 113, 115
Palamas, Gregório 170, 186, 199, 266, 298, 389, 407, 413, 415, 417, 421, 550
Palavra 47, 61, 63, 75, 82, 88, 90, 101, 120, 123, 128, 130, 143, 167, 168, 171, 176, 183, 187, 212, 216, 231, 235, 237, 249, 254, 257, 267, 269, 277, 280, 287, 308, 311, 335, 342, 346, 352, 357, 399, 402, 413, 417, 431, 451, 454, 468, 498, 503, 513, 521, 533, 544, 553, 555
panenteísmo 364, 367, 372, 375, 400, 404, 426, 431
Pannenberg, Wolfhart 37, 110, 252, 254, 259, 367, 387, 496, 554
panteísmo 362, 364, 368, 375, 399, 404, 426, 430, 510

Parker, T. H. L. 303, 316
paternidade 282, 540
patriarcado 169, 373, 378
Paulo de Samósata 139, 152
Pelikan, Jaroslav 247, 523
Pentecostes 45, 69, 87, 89, 90, 92, 100, 102, 103, 139, 212, 219, 247, 263, 264, 402, 427, 449, 461, 478, 493, 548, 549
Percival, Henry R. 469
perichorēsis 212, 288, 313, 394, 418, 432
Perkins, William 463
Person, Ralph E. 146, 148, 149, 152
Petterson, Alvyn 159
Peura, Simo 551
Phan, P. C. 142, 177, 266, 276, 362, 387
Plantinga, Cornelius 283
platonismo 190
Plotino 146, 190, 392
Plummer, A. 478
pneuma 36, 87, 491
pneumatomachii 137, 180, 195, 201, 204, 455
poder 39, 47, 55, 60, 70, 75, 89, 94, 98, 103, 106, 108, 110, 113, 127, 157, 161, 182, 185, 188, 198, 206, 211, 230, 237, 254, 275, 281, 287, 289, 295, 307, 309, 313, 346, 359, 369, 376, 378, 382, 384, 386, 397, 399, 402, 433, 443, 456, 462, 474, 478, 489, 498, 507, 509, 513, 515, 520, 523, 529, 543, 547, 557
Polanus, Amandus 459
Polanyi, Michael 37, 86, 424, 429, 499, 527
politeísmo 52, 53, 59, 84, 94, 184, 213
Pope, Alexander 33, 333
Porfírio 228
pós-modernismo 38, 525, 532, 533, 537
Poythress, Vern S. 514
Práxeas 94, 131, 139
Prestige, G. L. 128, 136, 150, 176, 186, 225, 227, 285, 437
principium 220, 233, 305, 309, 310, 312, 411, 458, 463
processão 36, 56, 90, 175, 194, 196, 199, 211, 214, 219, 221, 222, 225, 232, 249, 252, 256, 259, 263, 269, 282, 286, 289, 292, 307, 309, 312, 325, 341, 351, 354, 407, 412, 420, 433, 452, 455, 457, 475, 493, 510
propriedades 29, 192, 194, 196, 208, 235, 256, 270, 277, 280, 281, 288, 291, 309, 461
protoevangelho 65
Pseudo-Cirilo 225, 289, 432

Q

Quarto Concílio de Latrão (1215) 246
Quasten, Johannes 130, 164, 181, 186, 191, 204
quaternidade 223, 253

R

racionalismo 179, 186, 194, 261, 276, 398, 557
Radde-Gallwitz, Andrew 178, 187, 190
Rahner, Karl 29, 255, 367, 370, 375, 382, 392, 403, 426, 430, 447, 462, 473, 478
Rainbow, Paul A. 85, 219, 478
Ramsey, A. M. 492
razão 38, 53, 71, 104, 109, 123, 128, 149, 150, 189, 193, 255, 271, 276, 293, 304, 309, 312, 314, 315, 329, 346, 355, 392, 395, 404, 415, 416, 444, 512, 518, 521, 523, 525, 527, 528, 531, 533, 539, 544
reciprocidade 66, 351, 371, 382, 386, 403
Reeves, Michael 485
Reforma 33, 223, 245, 302, 314, 317, 319, 328, 421, 424, 483, 533
Reid, Duncan 420
relações 29, 56, 66, 68, 95, 102, 108, 116, 122, 124, 126, 131, 137, 140, 145, 156, 166, 176, 178, 183, 185, 188, 192, 194, 196, 199, 208, 211, 214, 218, 223, 224, 235, 236, 237, 242, 250, 252, 254, 259, 262, 269, 274, 284, 285, 291, 298, 308, 312, 325, 341, 345, 359, 378, 383, 385, 386, 387, 393, 394, 403, 411, 419, 421, 428, 429, 431, 435, 437, 439, 443, 451, 457, 462, 464, 474, 477, 494, 498, 509, 528, 539, 546, 548
ressurreição 62, 66, 68, 71, 73, 76, 78, 82, 85, 90, 92, 97, 100, 102, 110, 115, 117, 126, 161, 164, 206, 214, 217, 248, 259, 310, 322, 353, 365, 369, 380, 385, 409, 421, 427, 466, 480, 489, 492, 494, 507, 510, 525, 543, 546
revelação 30, 32, 35, 39, 45, 51, 57, 61, 63, 66, 81, 86, 89, 91, 94, 99, 111, 119, 123, 127, 134, 140, 150, 197, 209, 221, 247, 255, 260, 271, 290, 291, 299, 338, 343, 346, 348, 351, 354, 358, 363, 370, 380, 384, 392, 395, 398, 400, 402, 405, 408, 413, 428, 436, 445, 462, 472, 473, 482, 487, 497, 506, 507, 512, 525, 533, 540
Reymond, Robert L. 22, 35, 214, 247, 301
Reynolds, Edward 320
Ricardo de São Vítor 277, 389, 390, 394, 450, 524, 557
Richardson, Herbert 270
Ridderbos, Herman N. 105, 112, 116
Rist, John M. 186
Ritschl, Dietrich 246
Robertson, A. 478
Roldanus, J. 162
Roscelin 267

Rousseau, Philip 181
Rowe, J. Nigel 135
Rufino 131

S

sabedoria 50, 61, 63, 97, 103, 111, 120, 123, 126, 132, 143, 165, 186, 239, 272, 281, 309, 346, 391, 392, 393, 399, 401, 404, 412, 456, 466, 478, 488, 506, 511, 524
Sabélio 31, 139, 149, 156, 157, 205, 284, 305, 308, 340
Sadoleto, Cardeal 315
Sanday, William 72
Sanders, Fred 45, 53, 55, 57, 218, 317
santificação 99, 125, 185, 480, 493, 543, 546, 551
Sayers, Dorothy L. 513
Schleiermacher, Friedrich 32
Segundo Credo de Sírmio (357) 157
Seifrid, Mark 551
Seinsweise 340, 446
Sellers, Robert V. 469
sensus plenior 49, 65, 504
Servet, Miguel 305
Shaw, Graham 527
Shedd, W. G. T. 234, 239
Siecienski, A. E. 245, 250, 264
Siman, Emmanuel Patak 100
simplicidade 106, 213, 250, 267, 281, 284, 350, 374, 416, 421, 428, 568
Sinopse de Leiden 213
Smail, Thomas A. 344
Soloviev, Vladimir 393, 394, 399, 404
sophia 393, 400, 402, 404
Speiser, E. 47
Staniloae, Dumitru 261, 262, 382, 389, 420, 421, 446, 450, 490, 495, 498, 519, 524, 540, 542, 550, 555, 557
Stead, Christopher 127, 151, 170, 186
Stott, J. R. W. 217, 557
Studer, Basil 124, 131, 136, 142, 149, 159, 181, 185, 188, 190, 207, 208, 226, 231, 233, 238, 243
Stylianopoulos, T. 231, 246, 251
subordinacionismo 30, 36, 39, 127, 128, 131, 135, 137, 140, 148, 170, 199, 219, 262, 299, 324, 380, 385, 432, 436, 457, 472, 509
subsistência 193, 220, 223, 248, 254, 278, 289, 308, 339, 446, 455, 456

substância 29, 35, 121, 132, 133, 137, 144, 147, 151, 155, 157, 204, 207, 211, 221, 229, 235, 237, 240, 242, 248, 266, 269, 272, 274, 280, 308, 339, 397, 439, 491, 527, 545, 550
Swain, Scott R. 218, 306, 317

T

Taciano 119
Tanner, Kathryn 263
τάξις 37, 39, 47, 55, 96, 123, 128, 175, 179, 221, 237, 257, 261, 306, 312, 336, 342, 375, 378, 401, 405, 411, 417, 433, 446, 447, 450, 453, 456, 457, 463, 467, 471, 503, 504, 510, 514, 517, 520, 533, 546
Taylor, A. E. 424
Teodósio I 201
teofanias 52, 120, 232, 237
Teófilo de Antioquia 119, 122
teologia natural 260, 341, 426, 514
teologia política 366, 377
Teresa, Madre 465
Tertuliano 94, 131, 139, 149, 151, 227, 235, 314
Tetz, Martin 159
Theobald, M. 214
theōsis 159, 161, 259, 296, 409, 421, 550, 553
Thiselton, Anthony C. 98, 529, 532
Thompson, John 344, 351, 471, 473, 492
Tomás de Aquino 32, 46, 185, 220, 267, 285, 300, 301, 302, 304, 333, 335, 356, 358, 408, 412, 426, 447, 502, 503, 523, 539, 550
Toon, Peter 66, 71, 87, 93, 103, 499, 520, 553
Torrance, Alan J. 438, 445, 541
Torrance, David W. 423
Torrance, Thomas F. 66, 68, 73, 76, 82, 95, 100, 166, 170, 172, 177, 181, 191, 192, 194, 199, 210, 223, 225, 261, 307, 313, 316, 318, 353, 354, 356, 413, 417, 440, 444, 457, 459, 474, 486, 501, 543, 558
Trethowan, Illtyd 413
trevo de três folhas 35, 512
Trindade econômica 253, 337, 356, 358, 360, 364, 367, 370, 384, 411, 430, 438, 452, 462, 473
Trindade imanente 243, 337, 348, 356, 360, 364, 369, 370, 374, 375, 384, 407, 411, 430, 432, 452, 457, 462, 464, 473
Trindade social 283, 386
triteísmo 35, 137, 189, 213, 225, 255, 269, 279, 324, 329, 341, 343, 359, 364, 372, 375, 382, 384, 387, 397, 454, 470, 542
tropicii 173

Trueman, Carl R. 328, 482, 485, 551
Trumper, Tim 552
Turcescu, Lucian 190
Turner, C. H. 214
Turretin, Francis 218
Twombly, Charles C. 213, 289, 300, 450

U

união com Cristo 88, 97, 110, 217, 324, 460, 466, 492, 498, 539, 543, 546, 550, 551, 553, 566
unidade sem diversidade 520
unigênito 75, 90, 102, 117, 132, 147, 180, 187, 189, 205, 215, 231, 249, 253, 310, 346, 454, 494, 555, 556
unipessoalidade 35, 339, 351, 439
unívoco 179, 196, 374

V

Vaggione, Richard Paul 179, 180, 199
Valentino 121, 137
Van Dixhoorn, Chad 317
van Driel, Edwin Chr. 354
Van Dyk, John 517
Van Nieuwenhove, Rik 271, 274, 278
Van Til, Cornelius 223, 514, 541
Venema, Cornelis P. 325
verdade 30, 36, 38, 40, 66, 71, 91, 99, 102, 123, 142, 143, 151, 159, 164, 170, 176, 185, 193, 196, 209, 212, 215, 247, 276, 284, 295, 342, 358, 362, 369, 377, 379, 383, 384, 392, 429, 431, 435, 471, 491, 514, 521, 523, 525, 527, 532, 535, 548
Vermigli, Pietro Martire 460, 462
vestigia trinitatis 511
Vischer, Lukas 245, 246, 248, 255, 261, 290, 498
von Balthasar, Hans Urs 335, 342, 345, 476
Von Rad, G. 48

W

Wainwright, Arthur 45, 49, 52, 58, 59, 61, 63, 66, 71, 73, 75, 79, 88, 95, 100, 102, 105
Ware, Bruce 34
Ware, Timothy 251, 260, 515, 538

Warfield, Benjamin Breckinridge 21, 32, 60, 127, 128, 131, 214, 302, 303, 306, 308, 310, 313, 314, 453
Watson, Francis 503
Watts, Isaac 553
Weinandy, Thomas G. 160, 178, 220, 275, 300, 369, 370
Wendel, François 302
Wenham, Gordon J. 47, 65, 504
Westcott, B. F. 214
Whybray, R. N. 57
Wickham, Lionel 35, 200, 449
Widdicombe, Peter 132, 133, 137, 170, 172, 218
Wiles, Maurice 141
Williams, Daniel H. 140
Williams, Frederick 35, 200, 449
Williams, Rowan 142, 145, 146, 158, 229, 231, 232, 235, 236, 237, 297, 331, 337, 350, 389, 422
Winter, Robert 520
Witherington III, Ben 74
Wittgenstein, Ludwig 531
Wordsworth, Christopher 466
Wright, David F. 512
Wright, N. T. 477

Y

Young, Frances 159

Z

Zizioulas, John D. 387, 409, 438, 541

ÍNDICE DE PASSAGENS BÍBLICAS

ANTIGO TESTAMENTO

Gênesis

1	*45, 50, 120, 502, 505, 508, 543, 550*
1.1	*46, 47, 75, 101, 229, 502, 503*
1.1-3	*49, 504*
1.1-5	*212, 322, 448*
1.2	*46, 47, 59, 88, 92, 229, 502, 503*
1.2-5	*46, 502*
1.3	*47, 85, 503, 504*
1.4	*47, 503*
1.6	*47, 503*
1.6-8	*46*
1.6-10	*502*
1.7	*47, 503*
1.9	*46, 47, 502, 503*
1.9-10	*46*
1.10	*46, 502*
1.11	*47, 503*
1.12	*47, 503*
1.14	*47, 503*
1.14-16	*503*
1.15	*47, 503*
1.16	*47, 503*
1.17	*47, 503*
1.20	*47, 503*
1.20-30	*46, 502*

1.21 *47, 503*
1.24 *47, 503*
1.25 *47, 503*
1.26 *47, 48, 49, 123, 129, 503, 504, 543*
1.26-29 *50, 505*
1.27 *47, 48, 49, 503, 504*
1.28 *486*
2 *320*
2.7 *401*
2.19 *486*
2.20 *486*
3.15 *65*
3.22 *49, 504*
11.7 *49, 504*
12.1-3 *51*
14 *55*
15.1 *91*
16.7-13 *51*
17.1 *487*
17.7 *325*
17.8 *325*
18 *52*
18.1 *52*
18.2 *52*
18.3-8 *52*
18.10 *52*
18.13 *52*
18.16-21 *52*
18.22 *52*
18.24 *52*
18.25 *52*
18.33 *52*
19 *52*
21.17 *51*

21.18 *51*
22.11-18 *51*
31.10-13 *51*
41.38 *59*

Êxodo

3.2-6 *51*
3.4 *51, 61*
3.6 *51*
3.14 *91, 234, 289, 487*
4.22-23 *58*
20.1-3 *486*
31.3 *59*
33.18—34.7 *486*
35.31-34 *59*

Números

27.18 *59*

Deuteronômio

6.4 *53, 564*
6.5 *53*
34.9 *59*

Josué

5.13-15 *52*
24.15 *465*

Juízes

2.1-5 *51*
3.10 *59*
6.12 *51*
6.14 *51*
6.20-22 *51*

6.23-24 *51*
13.3-8 *51*
13.3-23 *51*
13.9-20 *51*

1Samuel

16.13 *59*
19.20 *59*
19.23 *59*

2Samuel

7.14 *74*

2Reis

18—19 *54*

Jó

9.8 *75*
15.7-8 *60*
26.11-14 *75*
26.13 *50, 505*
28.12 *60*
33.4 *50, 505*
38 *508*
38.4-7 *48*
38.4-21 *509*

Salmos

2.7 *67, 214, 217, 311, 322*
2.7-9 *56*
8 *372, 553*
19.1 *506, 511*
19.1-6 *511*
24.1 *74*

32.1 *74*
32.2 *74*
33.6 *50, 59, 505*
33.6-9 *61, 212, 322, 448*
40.5 *322*
40.6 *322*
45 *73*
45.6 *57, 79*
45.7 *57, 79*
51.11 *60*
77.19 *75, 506*
89.9 *75*
89.27 *322*
94.11 *74*
95 *98*
102 *73*
104.29 *59, 322*
104.30 *50, 59, 322, 505*
107.23-30 *75*
109.13 *308*
110 *56*
110.1 *54, 55, 322*
110.4 *55*
117.1 *74*
119 *465*
139.7 *59*
146.1 *65*
146.3 *76*
146.5 *76*
146.6 *76*

Provérbios

8 *60, 399*
8.1 *60*

8.22 *50, 61, 171, 180, 187, 505*
8.23 *328*
9 *60*
9.1 *60*
9.13 *61*

Isaías

1.9 *74*
6.3 *57*
6.8 *49, 504*
7.14 *61*
9.6 *62*
11.1 *60*
11.2 *59, 60*
11.3 *59*
28.22 *74*
40.9-31 *54*
40.13 *74*
42.1 *59, 60, 67, 100, 322*
42.8 *54*
44.6-8 *54*
49.4-6 *322*
50.4-9 *322*
52.11 *74*
52.13—53.12 *322*
53.1 *74*
53.8 *122*
61.1 *59, 60*
63.8 *57*
63.8-14 *57*
63.9 *57*
63.10 *57*
63.11 *57, 59*
63.12 *59*

63.14 *57*

Jeremias

9.23 *74*
9.24 *74*
11.14 *325*
24.7 *325*
30.22 *325*
31.1 *325*
31.33 *325*
32.38 *325*

Ezequiel

1.26 *400*
2.2 *59*
3.24 *59*
11.19 *60*
36.26 *60*
37.8-10 *59*
37.12-14 *60*

Daniel

4.8 *59*
4.9 *59*
5.11 *59*
7.9-13 *400*
7.13 *62*
7.14 *62, 76*
10.1—12.13 *60*
18 *59*

Oseias

11.1 *58*
11.3 *58*

11.4 *58*

Joel

2.28 *60*

2.32 *74*

Miqueias

3.8 *59*

5.2-5a *62*

Ageu

2.5 *59*

Zacarias

3.1-10 *52*

6.13 *321*

12.10 *60*

14.9 *54*

NOVO TESTAMENTO

Mateus

1.18-20 *248*

1.20 *88*

1.21 *76*

1.21-23 *66*

3.7 *533*

3.13 *230, 241*

3.13-17 *212, 449*

3.16 *43*

3.17 *43, 67*

6.9 *67*

6.24 *465*

8.11 *91, 487*

8.12 *91, 487*
11.25-27 *69*
12.36 *533*
13.30 *533*
13.41 *533*
13.42 *533*
14.21-33 *506*
14.22-36 *75*
14.26 *75*
14.27 *75*
14.33 *75*
16.17 *67*
24.36 *69*
25.31-46 *76*
26.27-29 *91, 487*
26.39-42 *68*
28.18 *43, 70*
28.18-20 *91*
28.19 *43, 93, 105, 182, 221, 303*
28.20 *221*

Marcos

1.10 *248*
3.28 *92*
3.29 *92*
8.38 *76*
12.36 *55*
13.11 *92*
13.32 *67*

Lucas

1.34 *212, 248, 449*
1.35 *88, 92, 101, 212, 248, 449*
1.35—4.15 *92*

1.41-44 *88*
1.67 *88*
2.25-28 *88*
2.33-39 *101*
2.40-52 *89*
2.49 *67*
3.16 *89*
3.22 *89, 248*
4.1 *89, 248*
4.14 *89, 248*
4.17 *89*
7.12 *215*
8.42 *215*
9.38 *215*
10.22 *166*
12 *200, 253, 491*
22.29 *67*
22.30 *67*
23.34 *68*
23.46 *78*
24.49 *101*

João

1	*187, 278, 346, 352*
1.1	*50, 505*
1.1-3	*212, 217, 448, 506*
1.1-4	*79*
1.1-10	*483*
1.1-18	*75, 77, 101*
1.3	*75, 102, 135*
1.4	*75, 102*
1.9	*491*
1.9-14	*90*
1.14	*75, 102, 215, 342, 491*
1.14-18	*216*
1.15	*37*
1.17	*37, 102, 491*
1.18	*72, 75, 102, 215, 217, 446*
1.32	*89*
1.33	*89*
2.16	*67*
3.4-7	*216*
3.12	*216*
3.13	*216*
3.14	*216*
3.16	*90, 212, 215, 216, 322, 448*
3.16-18	*216*
3.17	*212, 448*
3.18	*215, 216*
3.35	*68, 476*
4.8	*216*
4.9	*216*
4.21-24	*36, 67, 102, 176, 184, 540*
4.23	*490*
4.24	*490*

4.34 *322*
5.16-47 *71*
5.19 *68*
5.20 *68*
5.21 *68*
5.22 *533*
5.22-24 *68*
5.22-30 *76*
5.23 *67, 212, 448*
5.24 *212, 448*
5.26-29 *68*
5.27 *67*
5.30 *67*
5.36 *67, 322*
5.37 *212, 322*
5.37-39 *448*
5.38 *212*
5.43 *322*
5.45-47 *71*
6.37 *322*
6.37-65 *67*
6.38 *475*
6.38-40 *67*
6.44 *486, 489*
7.37-39 *90*
8.16-18 *67*
8.26 *67*
8.32 *37*
8.49 *67*
8.58 *71, 217*
10.15-18 *67*
10.25-39 *72*
10.30 *68, 69, 130, 143, 247, 463*
10.34-39 *72*

11.33 *37*
12.31 *90*
12.33 *90*
12.44-50 *68*
13.21 *37*
13.31 *92*
14—16 *69, 89, 92, 102*
14—17 *558*
14.1 *69, 72*
14.1-3 *68*
14.6 *37, 102, 462, 490, 491*
14.6-9 *68, 69*
14.6-11 *68*
14.9 *540*
14.10 *313*
14.11 *289*
14.16 *69, 90, 247, 548*
14.17 *37, 548*
14.18 *90*
14.20 *68, 69, 90*
14.21 *90*
14.23 *69, 90, 548*
14.24 *69*
14.26 *69, 90, 247, 253*
14.28 *68, 236, 463*
15.9 *68*
15.15 *67*
15.16 *69*
15.23 *69*
15.24 *69*
15.26 *69, 90, 219, 247, 253, 259, 260*
16.7 *90, 247, 253*
16.8-11 *90*
16.10 *68*

16.12-15 *37, 91, 92*
16.13 *383*
16.13-15 *253*
16.14 *91, 92*
16.15 *68, 91, 92, 108*
16.17 *68*
16.28 *68*
17 *67, 68, 311, 493, 534*
17.1 *92*
17.3 *313*
17.4 *68, 322, 465*
17.5 *68*
17.20 *68*
17.21 *534*
17.21-24 *546*
17.22-24 *68*
20.17 *68*
20.19-23 *410*
20.21-23 *90*
20.22 *247*
20.28 *72, 82*
20.31 *101, 217*

Atos dos Apóstolos

2.1-5 *410*
2.33-35 *55*
2.33-36 *70, 479*
5.3 *92*
5.4 *92*
7.59-60 *78*
8.29 *92*
8.39 *92*
9.14 *78*
9.21 *78*

13 *217*
13.1 *108*
13.33 *214, 311*
16.6-10 *92*
17.16-34 *534*
17.28 *172, 400*
22.16 *78*

Romanos

1.1 *84*
1.1-4 *96*
1.3 *70, 248*
1.3a *70*
1.4 *70, 248*
1.7 *84*
1.9 *84*
1.19 *511*
1.20 *511, 515*
3.21 *85*
3.22 *85*
3.23 *547*
3.23-24 *85*
4.8 *74*
4.24 *85*
4.25 *85, 108*
5.1 *85, 96*
5.5 *96*
5.12-21 *465, 543*
5.15 *401*
6.1 *546*
6.1-11 *217*
6.4 *85*
6.9 *466*
6.11 *85*

6.23 *85*
7.4-6 *96*
7.25 *84*
8 *110*
8.1-3a *96*
8.3 *80*
8.3b *96*
8.4 *96*
8.5 *96*
8.9 *92, 96, 304, 313*
8.9-11 *92*
8.10 *212, 449*
8.11 *43, 96, 212, 248, 449*
8.11a *479*
8.15 *67*
8.26 *92, 490*
8.27 *92, 490*
8.29 *322*
8.30 *96, 553*
8.32 *108, 488*
9.1-5 *96*
9.5 *72, 78, 85*
9.28 *74*
9.29 *74*
10.9 *85*
10.9-13 *79*
10.12 *85*
10.13 *74, 85*
11.34 *74*
12.19 *533*
13.9 *97*
14.5-9 *85*
14.17 *96*
14.18 *96*

15.5-8 *85*
15.11 *74*
15.16 *97*
15.30 *92, 97*
16.20 *65*
16.27 *84*

1Coríntios

1.1-3 *84*
1.4 *85*
1.9 *85*
1.31 *74*
2 *93*
2.1-5 *97*
2.6-16 *111*
2.8-11 *183*
2.9-16 *97*
2.10 *383*
2.11 *383*
3.11-17 *97*
3.20 *74*
6.11 *97*
6.12-20 *97*
8.5 *101*
8.6 *75, 85,101*
10.1-5 *97*
10.26 *74*
11.3 *85*
12.1 *92*
12.1-3 *79*
12.2 *92*
12.3 *92, 97, 489*
12.4-6 *91, 92, 95, 99, 221*
12.13 *97*

15 *438*
15.20-58 *543*
15.24-26 *71*
15.24-28 *71, 85*
15.27 *304*
15.28 *153, 157, 236, 304, 382, 494, 564*
15.47-49 *401*
16.22 *74, 78*
16.22-24 *85*

2Coríntios

1.1 *84*
1.2 *84*
1.3 *85*
1.21 *97*
1.22 *97*
2.14-17 *85*
3.1-18 *558*
3.14-18 *97*
3.16-18 *93*
3.17 *92, 93*
4.4 *85, 486*
4.4-6 *93, 543*
4.5 *85*
4.6 *85, 543*
5.1-10 *97*
5.10 *76*
5.16-21 *85*
6.17 *74*
6.18 *74*
10.4-6 *85*
10.17 *74*
11.31 *85*
12.8-9 *78*

12.8-10 *85*
13.13 *43, 91, 99*
13.14 *92, 221*

Gálatas

1.1-5 *84*
2.20 *546*
3.1—4.6 *97*
3.16 *65*
4.4 *65, 80, 468*
4.4-6 *92, 96, 212, 449, 488*
4.6 *67, 92*
5.16-26 *97*
6.2 *97*
6.7-9 *97*

Efésios

1 *329*
1.1 *84, 104*
1.2 *84*
1.3 *85, 107, 108, 323*
1.3-14 *107, 212, 449, 545*
1.4 *107, 322, 323*
1.5 *107, 322*
1.7 *107, 108*
1.10 *107, 108, 506*
1.11 *212, 448*
1.13 *106, 107, 109, 113*
1.14 *106, 107, 109*
1.17 *111*
1.18 *115*
1.19-23 *70*
2.1 *110, 486, 489*
2.1-10 *489*

2.4-10 *109*
2.5 *110*
2.5b *110*
2.6 *110, 489*
2.6b *110*
2.7 *489*
2.8 *112*
2.8-10 *489*
2.9 *112*
2.14 *112, 489*
2.18 *36, 92, 99, 106, 111, 112, 212, 221, 449, 489*
2.20 *115*
2.20-22 *109, 114*
2.22 *113*
3.5 *111*
3.14-17a *112*
3.15 *66, 112*
3.16 *112*
3.17 *106, 112*
4 *115*
4.1-3 *114*
4.1-6 *106*
4.4 *115*
4.4-6 *91, 96, 99, 114, 116, 221*
4.5 *115*
4.6 *115*
4.7-16 *115*
4.24 *543*
4.30 *92*
5.18 *113*
5.18-20 *97, 113*
5.19 *78, 113*
5.20 *113*
5.21 *25, 224*

5.29-33	*546*
6.10	*113*
6.11	*113*
6.17	*113*

Filipenses

1.1 *84*
1.2 *84*
1.11 *84*
2 *496*
2.5 *72, 79, 236, 477, 535*
2.5-7 *376, 476*
2.5-8 *496*
2.5-11 *38, 77, 481, 554*
2.6 *85*
2.7 *70, 402, 563*
2.9-11 *70, 74, 79, 85, 494*
2.11 *85*
3.3 *97*
3.20 *76*

Colossenses

1 *346*
1.1 *84*
1.2 *84*
1.3 *85*
1.3-8 *92*
1.9 *111*
1.15 *73, 85, 187, 543*
1.15-17 *212, 448*
1.15-20 *50, 75, 77, 505, 506, 511*
1.18 *70, 322*
1.19 *85*
1.27 *85*
2.2 *85*
2.6 *85*
2.9 *85*
2.15 *65*

3.3 *85*
3.10 *543*
3.16 *97*

1Tessalonicenses

1.1 *84*
1.3-5 *98*
3.11 *85*
3.11-12 *78*
3.13 *76, 85*
5.23 *76, 85*

2Tessalonicenses

1.1 *84*
1.2 *84*
1.5-10 *85*
1.7-10 *76*
2.13 *98*
2.13-14 *92*
2.16 *85*
3.5 *85*

1Timóteo

1.1 *84*
1.2 *84*
1.17 *446*
2.5 *85, 489*
3.15 *98*
3.16 *98*
5.21 *85*
6.3 *85*
6.17 *446*

2Timóteo

1.1 *84*
1.2 *84*
1.10 *76*
2.11-13 *77*
2.19 *322*
4.1 *85*
4.18 *78*

Tito

1.4 *76, 84*
2.11-13 *76, 77*
2.13 *85*
3.4-6 *98*
3.4-7 *92*
3.6 *76*

Filemom

3 *84*

Hebreus

1 *346*
1.1-3 *212, 448, 506*
1.1-4 *75*
1.3 *50, 70, 77, 150, 322, 505*
1.3-4 *79*
1.3-14 *85*
1.4 *70*
1.5 *217*
1.8 *73*
1.9 *73*
2.5 *553*
2.5-8 *373*
2.9 *372*
3.7—4.11 *46, 503*

4.14 *490*
5 *554*
5.4 *477*
5.5 *477, 478, 535*
5.7 *475, 478*
5.7-10 *469*
5.8 *475*
7.23-28 *466*
7.25 *466*
9.14 *43, 98, 212, 449, 479*
9.23-28 *466*
10.5-10 *322, 465*
10.11-14 *466*
10.19 *490*
11.3 *50, 505*
11.17 *215*
13.20 *85*

Tiago

1.1 *86*

1Pedro

1.2 *98*
1.3 *98, 217*
1.11 *92, 98*
1.12 *98*
1.17-21 *86*
1.19 *475*
1.20 *79, 328, 475*
2.4 *98*
2.5 *98*
2.21-24 *465*
5.10 *86*

2Pedro

1.1 *77, 86*

1.1-4 *558*

1.2 *86*

1.3-4 *547*

1.4 *162, 176, 293, 407, 408, 551, 561*

1.11 *77*

1.16-21 *99*

3.18 *78*

1João

1.1—2.1 *86*

1.3a *495*

2.22-24 *86*

3.1 *548*

3.1-3 *558*

3.2 *548, 555*

3.11 *555*

3.14 *555*

3.17 *555*

3.18 *555*

3.21-24 *99*

3.23 *555*

4.1-6 *99*

4.7-9 *216*

4.7-10 *555*

4.9 *215*

4.13-15 *99*

4.16 *556*

5.6-12 *99*

5.18 *216*

5.20 *86*

2João

3 *86*
9 *86*

Judas

1 *86*
1.4 *86*
1.24 *86*
1.25 *86*
20 *99*
21 *99*

Apocalipse

1.4 *99, 221*
1.4-6 *99*
1.5 *99, 221*
1.5b-6 *78*
1.17 *79*
1.17—3.22 *79*
3.7 *533*
3.14 *79*
5.5—7.17 *466*
5.8-10 *77*
12.9 *65*
12.11 *466*
13.8 *475*
14.1-11 *466*
14.12 *99*
14.13 *99*
15.1-3 *466*
18.9-10 *533*
19.6-10 *466*
19.10 *53*
20.2 *65*
21.3 *325*

21.9 *466*
21.22—22.5 *466*
22.8 *53*
22.9 *53*
22.13 *79*
22.17 *99*
22.20 *78*

A Trindade, **obra premiada em sua primeira edição,** aparece agora atualizada, revisada e ampliada.

Faltava uma obra de peso sobre aquela que é a doutrina mais importante da teologia cristã: a doutrina da Trindade. E foi Robert Letham quem realizou essa missão, oferecendo uma cuidadosa pesquisa sobre "Aquele que é totalmente transcendente e incompreensível". Depois de examinar os fundamentos bíblicos da doutrina, Letham traçou seu desenvolvimento histórico, enfrentou o debate contemporâneo e abordou quatro questões fundamentais sobre a Trindade: (1) a encarnação, (2) adoração e oração, (3) criação e missões e (4) pessoas. Esta nova edição também trata dos avanços nos estudos de Agostinho, do ensino da Trindade e da eleição na obra de Barth, das relações entre Oriente e Ocidente e dos debates entre evangélicos acerca da relação entre o Filho e o Pai.

O extraordinário livro de Robert Letham (essa edição substancialmente atualizada e ampliada é ainda melhor que a primeira) discorre muito bem sobre tudo o que há de mais importante, e mesmo assim nos deixa admirados diante do mistério incompreensível do Deus trino.

Joel R. Beeke, reitor do Puritan Reformed Theological Seminary.

Letham é um mestre da teologia histórica. Ele recorre a seu vasto conhecimento para discutir muitas questões trinitárias contemporâneas de um modo perspicaz e convincente. Quem ler essa obra será imensamente enriquecido e instruído.

George Hunsinger, professor da cátedra Hazel Thompson McCord de Teologia Sistemática do Princeton Theological Seminary.

ISBN 978-65-5967-080-2
9 786559 670802

VIDA NOVA
vidanova.com.br

@edicoesvidanova


OS GUINNESS
A CARTA MAGNA DA HUMANIDADE
A FÉ REVOLUCIONÁRIA DO SINAI E O FUTURO DA LIBERDADE

A carta magna da humanidade

Guinness, Os

9786559671489

336 páginas

Compre agora e leia

Neste livro, Os Guinness investigou a natureza da fé revolucionária ao contrastar as revoluções seculares, como a Revolução Francesa, com a revolução impulsionada pela fé do Israel antigo. Ao final, ele concluiu que a história do Êxodo revela uma visão de liberdade mais elevada, mais rica e mais profunda que já existiu. O contraste que Guinness propõe entre "Paris" e "Sinai" revela uma abordagem que distingue dois tipos de revolução e suas diferentes perspectivas acerca da natureza, da igualdade e da liberdade humanas. Ao tornar o Êxodo a Carta Magna da humanidade, o autor propõe uma visão construtiva de uma sociedade moralmente responsável, de pessoas independentes e livres, e que celebram uma aliança umas com as outras, visando a justiça, a paz, a estabilidade e o bem comum da comunidade.

Compre agora e leia


AS
BEM-AVENTURANÇAS
UMA DESCRIÇÃO DA
HUMILDADE EM AÇÃO
JERRY
BRIDGES
VIDA NOVA

As Bem-aventuranças

Bridges, Jerry
9786559671182
128 páginas

Compre agora e leia

Todos admiramos a humildade quando a vemos. Mas como a praticamos? Como a humildade se torna algo natural na vida cotidiana? Jerry Bridges vê nas bem-aventuranças, uma série de bênçãos de Jesus, um padrão de humildade em ação. Jesus começa com a pobreza de espírito um reconhecimento de que somos incapazes de viver uma vida santa que agrada a Deus e prossegue por meio do lamento pelo pecado, nossa fome e sede de justiça, grandes e pequenas experiências de perseguições e, mais do que isso, a descoberta de que a humildade é uma bênção. Deus está presente conosco a cada momento, dando graça aos humildes e elevando-nos à bênção.

Compre agora e leia


EGO
TRANSFORMADO
A humildade que brota do evangelho
e traz a verdadeira alegria
TIMOTHY KELLER
VIDA NOVA

Ego transformado

Keller, Timothy

9788527509510

48 páginas

Compre agora e leia

Quais são as marcas de um coração sobrenaturalmente transformado? Essa é uma das questões sobre as quais o apóstolo Paulo trata quando escreve à igreja de Corinto. O interesse real dele não é algum tipo de reparo ou remendo; antes, uma mudança profunda, capaz de transformar a existência. Numa era em que agradar as pessoas, insuflar o ego e montar o curriculum vitae são vistos como os meios para "chegar lá", o apóstolo nos chama a encontrar o verdadeiro descanso na bênção que é nos esquecermos de nós mesmos. Neste livro breve e contundente, Timothy Keller mostra que a humildade que brota do evangelho torna possível pararmos de vincular cada experiência e cada conversa com a nossa história e com quem somos. E assim podemos ficar libertos da autocondenação. Quem é realmente humilde segundo o evangelho não se odeia, mas também não se ama... é, antes, alguém que esquece de si mesmo. Você também pode conquistar essa liberdade...

Compre agora e leia


TIMOTHY KELLER
dEUSES FALSOS
AS PROMESSAS VAZIAS
DO DINHEIRO, SEXO E PODER,
E A ÚNICA ESPERANÇA
QUE REALMENTE IMPORTA
VIDA NOVA

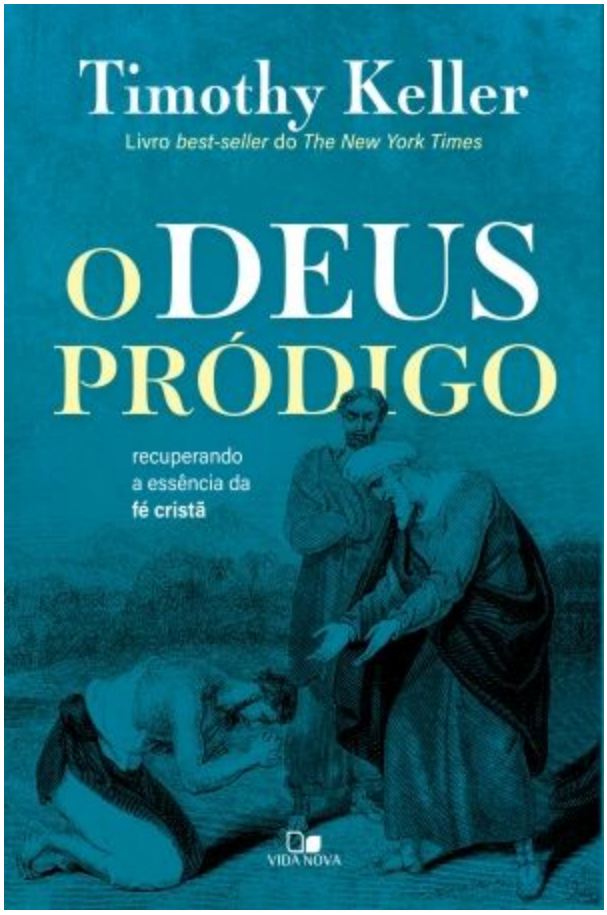
Deuses falsos

Keller, Timothy
9788527508759
192 páginas

Compre agora e leia

Sucesso, dinheiro, amor verdadeiro — a vida perfeita. Muitos de nós depositam a fé e a esperança nessas coisas, acreditando que sejam capazes de trazer a felicidade. No fundo, porém, sabemos que nada disso pode garantir satisfação plena. Por isso não é de surpreender que nos sintamos perdidos, solitários, desencantados e ressentidos. Só o Deus verdadeiro pode satisfazer totalmente nossos desejos, e este é o momento perfeito para encontrá-lo novamente... ou, quem sabe, pela primeira vez.
Em ***Deuses falsos***, Timothy Keller mostra que uma compreensão adequada da Bíblia revela a verdade acerca da sociedade e de nosso próprio coração. Nessa mensagem poderosa, enxergamos nossa tendência de buscar em outras coisas aquilo que só Deus pode nos dar. Também somos apresentados a um novo caminho: aquele que leva a uma esperança que não pode ser abalada pelas circunstâncias da vida

Compre agora e leia


Timothy Keller
Livro best-seller do The New York Times
O DEUS PRÓDIGO
recuperando
a essência da
fé cristã
VIDA NOVA

O Deus pródigo

Keller, Timothy

9788527508742

112 páginas

Compre agora e leia

Tim Keller usa nesta obra sua capacidade intelectual marcante para desvendar a mensagem essencial de Jesus por trás de sua mais conhecida parábola, a do Filho Pródigo, resgatando o sentido da mensagem inesperada de esperança e salvação contida nessa história. Nessa famosa passagem, que o autor denomina a "Parábola dos Dois Filhos Perdidos", Jesus revela a abundante graça de Deus tanto para o irreligioso e licencioso quanto para o religioso e legalista. Neste livro, Keller se propõe expor os fundamentos da fé cristã. Seus argumentos certamente desafiarão e encorajarão recém-convertidos, cristãos já familiarizados com essa parábola e os que estão longe da fé.

Compre agora e leia