

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
PROGRAMA DE MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

FRANCISCO SALES DE MORAIS

A EVOLUÇÃO DO DOGMA TRINITÁRIO NA IGREJA ANTIGA (Sec. I a V)

RECIFE/2010

FRANCISCO SALES DE MORAIS

A EVOLUÇÃO DO DOGMA TRINITÁRIO NA IGREJA ANTIGA (Sec. I a V)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco.

Área do Conhecimento: Ciências Humanas

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.

|
RECIFE/2010

M827e **Morais, Francisco Sales de**
A evolução do dogma trinitário na igreja antiga (séc. I a V) / Francisco Sales de Moraes ; orientador Sérgio Sezino Douets Vasconcelos, 2010.
107 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Mestrado em Ciências da Religião, 2010.

1. Tríades (Religião). 2. Dogma. 3. Padres da Igreja. 4. História eclesiástica - Igreja primitiva. 5. Agostinho, Santo Bispo de Hipona, 354-430. I. Título.

CDU- 276

FRANCISCO SALES DE MORAIS

A EVOLUÇÃO DO DOGMA TRINITÁRIO NA IGREJA ANTIGA (Sec. I a V)

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, pela seguinte banca Examinadora.

Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos – UNICAP

Prof. Dr. Gilbraz de Sousa Aragão – UNICAP

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa - UFPE

RECIFE/2010

AGRADECIMENTO

Agradeço ao Deus Uno e Trino por ter colocado em minha existência, primeiramente meus familiares, sobretudo, meu pai, *in memoriam*, à Congregação dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus, aos professores Pe. André Vital, scj e Jorge Aires que, prontamente, ajudaram nas correções do latim e do português, aos meus colegas de curso do mestrado em Ciência da Religião e a todos os professores, em particular Marcos Roberto, Gil Braz e Sérgio Sezino, aos amigos Fernando Nascimento e Eugênio Pacelli, e também aos seminaristas do Centro Vocacional SCJ, com os quais muitas vezes travei discussões sobre os Padres da Igreja,

RESUMO

O presente texto tem por objetivo investigar a evolução do dogma trinitário na igreja antiga: a compreensão que os primeiros padres tiveram da Trindade enquanto tentativa de dar respostas às heresias que se insurgiram a partir do evento Jesus Cristo, sobretudo, no que diz respeito a sua divindade – como também da divindade do Espírito Santo. Trata-se de posições tomadas pela Igreja em dois momentos significativos da produção cultural do significado da Trindade, mas com a mesma finalidade. Sucede-se depois dos concílios de Nicéia e Constantinopla o esforço de alguns padres, sobretudo de Santo Agostinho, na sistematização do dogma trinitário. Partimos do princípio de que são as heresias internas na Igreja que vão provocando a sistematização e aprofundamento dos dogmas trinitários. Assim, o presente trabalho busca a unidade a partir da análise agostiniana de Trindade e o respaldo que esta encontra nos principais "padres da Igreja".

Palavras-chave: Trindade imanente, Trindade econômica, Trindade e história, Trindade e sociedade.

ABSTRACT

This present text aims to investigate the evolution of the Trinitarian tent in the early church: the understanding that the early Fathers of the Trinity had while attempting to provide answers the heresies that rose up from the event Jesus Christ, above all, especially as regards his divinity – as well as the divinity of the Holy Spirit. These are positions taken by the Church in two separate significant stages of cultural production of the meaning of the Trinity, but with the same purpose. It followed up after the Councils of Nicea and Constantinople the effort of some priests, especially of St. Augustine in the systematization of the Trinitarian tent. We assume that are the internal heresies in the Church who are provoking the deepening and systematization of Trinitarian tent. Thus this present work searches the unity from the Augustinian analysis of the Trinity and the support that this is the main "church fathers".

Key words: The immanent Trinity; economic Trinity; Trinity and history; Trinity and society.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 O DOGMA TRINITÁRIO NA IGREJA ANTIGA.....	12
1.1 Os Padres Apostólicos.....	27
1.1.1 Clemente Romano	31
1.1.2 Inácio de Antioquia	33
1.1.3 Epístola do Pseudo-Barnabé	34
1.1.4 O “Pastor” de Hermas	35
1.2 Os Padres Apologetas.....	36
1.2.1 Justino.....	37
1.2.2 Taciano	40
1.2.3 Atenágoras	41
1.2.4 Teófilo de Antioquia	43
1.3 A teologia do final do século II e do século III	44
1.3.1 Santo Irineu de Lião	45
1.3.2 Tertuliano.....	48
1.3.4 Hipólito de Roma	51
1.3.5 Orígenes (182-253)	52
1.3.6 Novaciano	54
1.3.7 Dionísio de Alexandria e Dionísio de Roma	54
2 CONCÍLIOS TRINITÁRIOS: NICÉIA E CONSTANTINOPLA.....	58
2.1 A doutrina de Ário	58
2.2 Concílio de Nicéia (325)	61
2.3 Constantinopla I.....	65
2.3 Conceito de pessoa e neomodalismo.....	70
3 CONTRIBUIÇÃO DE AGOSTINHO.....	75
3.1 Jesus Cristo, o Mediador, caminho único para se chegar ao verdadeiro Deus.....	75
3.2 O método de Santo Agostinho na busca de Deus	75

3.3 A Trindade pela propriedade das pessoas e único Deus por sua divindade inseparável....	80
3.4 O Deus-Amor: A intercomunhão e o modelo supremo de amor	94
3.5 O espírito humano criado à imagem e semelhança da Trindade.	95
3.6 As relações em Deus segundo Santo Agostinho.....	99
CONCLUSÃO.....	103
REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

Considerando que, na Igreja, a História dos Dogmas¹ já não é mais, hoje, objeto de uma crise, diante dos progressos realizados, há mais de um século, graças a um número significativo de Trabalhos e de Monografias históricas, tanto quanto de estudos teológicos sobre o desenvolvimento dos dogmas, ou seja, pela importância que existe neste objeto de investigação científica, é que ousamos afirmar que o dogma é um aspecto inalienável da especificidade cristã. E é, exatamente, por causa desse caráter próprio da comunidade eclesial que fez sentirmos atualmente, uma necessidade nova, considerada por Sesbüé como busca de identidade. Não somente, mas também por existir uma má fama no que diz respeito ao Dogma.

Por isso essa identidade tem duas faces: a) uma sincrônica, pois é, soberanamente, importante que os cristãos possam ter um conhecimento refletido daquilo que os une e os engaja na fé, considerando-se as diferenças confessionais; b) uma face diacrônica, pois não é menos capital que esses mesmos cristãos possam se aperceber de que sua Fé – quaisquer que tenham sido os desdobramentos de seu discurso - continua a ser, hoje em dia, a mesma dos apóstolos. E refletir, em tempos difíceis, torna o caminho mais longo para se chegar a conclusões acertadas e sensatas. E é justamente um tempo de muitas incertezas que levou a formulações dos elementos fundamentais do dogma da Igreja sobre Deus Uno e Trino, em concreto sobre a divindade do Filho e do Espírito Santo, na unidade da Essência de Deus.

Ao nos confrontarmos com o pensamento da Igreja, Sobre a Trindade, no período da Patrística, deparamo-nos com informações importantes de cunho filosófico-teológico, dos Padres da Igreja, sobretudo, em Santo Agostinho, com sua obra monumental sobre a Trindade, como afirma Belmonte:

A fé católica em Deus uno e trino, impossível de ser vislumbrado por inteligências carentes de fé, adquiria fóruns de maior incompreensão perante o mistério da encarnação, tão intimamente ligado ao mistério trinitário e no seio da própria Igreja, a revolta ou a fé vacilante levou muitos batizados a enveredarem pelos caminhos da heresia².

Dessa forma, podemos perceber que uma das preocupações dos Padres da Igreja antiga estava relacionada ao fato de que já no século I emergiram várias heresias, entre elas, por exemplo, havia o levante do lema de uma *habemus monarchiam* (temos monarquia), a partir da qual surgia a doutrina da existência de um só Deus, com exclusão das diferentes

¹Cf. SESBOÜÉ, Bernard. WOLINSKI, Joseph. **O Deus da Salvação**. Tomo 1, História dos Dogmas. 2002.

²Cf. BELMONTE, Augustino. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 10

peessoas. Essas contendadas, apesar das tentativas da Igreja nascente, não chegavam a termo e por isso, ainda no tempo de Agostinho “havia assim uma ânsia geral pelo aparecimento de um tratado que iluminasse mesmo de longe, [...] as verdades sobre o mistério do Deus uno e trino”³.

Diante disso, a nossa Pesquisa tem, como intuito, elucidar o pensamento dos Padres da Igreja, culminando no pensamento agostiniano, no que se refere à concepção de Trindade, de modo a compreendermos a sua evolução nos primeiros séculos cristãos. Dessa forma, partimos da indagação: tem Deus, ainda, algo a ver com os tempos de hoje e a cultura atual? Pois, segundo Carlos L. Susin, o nosso tempo atual:

Já foi chamado “Era do Vazio”. Pois, “O século XX inteiro, de Nietzsche à pós-modernidade, inclinou a cultura, a política, a relação com a ecologia para o abismo perigoso e sedutor do nada. Esse niilismo é até celebrado como liberdade: na ausência de fundamentos, de substâncias básicas, de estruturas estáveis, o símbolo do nosso tempo é a dança em sua leveza e efemeridade mais ousada”⁴.

O pensamento dos Padres da Igreja, em particular Santo Agostinho, tem muito a contribuir para a cultura atual no que diz respeito à superação da permanente crise de valores: afinal sempre vivemos em períodos de sucessivas crises. E, segundo Bruno Forte, o Deus que se nos apresenta: “Escândalo para o senso comum e enigma para a razão, o Deus da revelação ao mesmo tempo em que se manifesta e se esconde. Pai, Filho e Espírito Santo. E “se perguntarmos o que são esses Três, será preciso reconhecer a insuficiência da linguagem humana. Responderemos três pessoas, mais para não ficarmos sem dizer nada do que para expressarmos essa realidade. A pergunta que Santo Agostinho se fazia, na época em que os bárbaros ameaçavam subverter o grande império Romano, volta hoje, em plena época do desencanto. Frente a três filósofos “ateus” Bruno Forte convida-os para exercitar a arte de perguntar: teatro do diálogo é o estranho momento chamado pós-modernidade, desenhado pelo ocaso das ideologias pelo surgimento do superpoder da técnica e do sentido trágico do destino do Ocidente. O significado da nossa existência deve, portanto, ser procurado no silêncio que tudo envolve para além do alarido da vida e no colóquio preocupado em comunicar a experiência da “fidelidade ao Senhor”⁵. É por vivermos um período de muitas incertezas, pensamentos fragmentados, conceitos vulneráveis e carentes de uma sistematização objetiva que nos propomos realizar esta Pesquisa. Quem sabe se com ela possamos através de uma reflexão e análise crítica e evolutiva sobre a Trindade, na

³ Cf. AGOSTINHO, 1995, p.12.

⁴ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. **Deus: Pai, Filho e Espírito Santo**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 5.

⁵ Cf. FORTE, Bruno. **Trindade para ateus**. São Paulo: Paulinas, 1999.

perspectiva das Ciências da Religião, contribuir para uma tentativa de compreensão da realidade atual.

A Trindade é um dos dogmas mais importantes do Cristianismo e, por isso, tem sido foco de atenção e preocupação, desde os tempos mais remotos dessa Religião. Faz-se importante observarmos sob quais aspectos e que discussões este símbolo da fé foi evoluindo, já na Igreja antiga, defendido nos Concílios de Nicéia, em 325, e completado no Concílio de Constantinopla, em 381 e sistematizado por Santo Agostinho, posteriormente, tendo em vista combater heresias que surgiram na Religião nascente sobre o Mistério da Trindade. Hoje, a quantidade de Obras que tratam da Trindade é inumerável e isso, segundo Leonardo Boff ocorreu, entre outras coisas, porque “a categoria pessoa tão decisiva para a doutrina trinitária conheceu aprofundamentos, impossíveis nos séculos anteriores”⁶. Aprofundamento esse, intimamente, ligado à emergência da subjetividade, que nos trouxe até o egoísmo exacerbado contemporâneo em que, no seu narcisismo, não precisamos mais de Deus e, às vezes, nem mesmo do sagrado. Encontramo-nos, diante disso, em uma realidade de ateísmo, de religião sem Deus. Ateísmo teórico, prático e sistemático, o que podemos chamar de *O Problema de Deus*.

Diante disso, não podemos deixar de nos indagar sobre a compreensão atual da Trindade. Afinal vivemos:

Uma situação epocal caracterizada pela presença simultânea entre o que se tem definido como ‘eclipse’ do divino e sua ‘epifania’. Surpresos e perplexos, na verdade, testemunhamos fenômenos de uma desenfreada perda de sentido e de um visível excesso de crença⁷.

Ou seja, numa época de discrepância dos conceitos do sagrado, inautenticidade da fé cristã e de busca sem sentido de Deus; ateísmos diversos, fundamentalismos religiosos, terrorismo em nome de Deus etc. Por esses motivos, entre outros, o problema que se coloca para a nossa pesquisa é: quais as contribuições que os Padres da Igreja da Patrística e, sobretudo, o pensamento de Agostinho sobre a Trindade, tem a dar à realidade sócio-cultural e religiosa atual?

Este Trabalho tem como objetivo, esboçar a evolução do dogma trinitário, levando, em conta, a contribuição dos primeiros Padres da Igreja antiga, no Oriente e no Ocidente. O primeiro Capítulo trata da elaboração progressiva, em meados da Igreja antiga, com os Padres Apostólicos e Apologetas, que procuram posicionar-se, em defesa da divindade de Cristo, reagindo contra a Gnose em suas interfaces. O segundo Capítulo trata

⁶Cf. BOFF, Leonardo. **A Trindade e a sociedade**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 143.

⁷Cf. TAVARES, Sinivaldo S. **Trindade e criação**. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 212.

dos conteúdos de fé da Igreja, defendidos nos Concílios de Nicéia e Constantinopla, combatendo o Arianismo e, em contrapartida, defendendo a Divindade de Cristo e do Espírito Santo. No terceiro Capítulo, apresentaremos a concepção de Santo Agostinho, enquanto compreensão do Deus Trindade. Nessa discussão, Santo Agostinho sistematiza um pensamento teológico de Trindade, na medida em que vai combatendo o Pelagianismo e outras correntes de pensamento que vão de encontro à compreensão do Deus cristão.

Nosso percurso metodológico, configuraremos como interpretação crítica da qual precede a leitura e compreensão, bem como, o fichamento temático dos textos da Pesquisa que levará à elaboração do Trabalho. Para esse desenvolvimento, teremos, como marco teórico principal, a obra *Sobre a Trindade* de Santo Agostinho, na qual aborda, mais sistematicamente, o problema da Trindade.

1 O DOGMA TRINITÁRIO NA IGREJA ANTIGA

Temos como ponto de partida o do longo percurso histórico que constitui o desenvolvimento do Dogma eclesial, - a pregação dos discípulos de Jesus de Nazaré, que o proclama Cristo e Senhor num discurso muito simples que tem a forma de um relato. Trata-se de uma proclamação (kerygma, querigma) que parte do evento pascal, do qual estes homens se fizeram testemunhas. Ele é pronunciado com a força do Espírito que a primeira comunidade acaba de receber (cf. At 2,22-36). Toda exposição histórica do Dogma Trinitário, ou seja, do Dogma cristão, segundo Sesboué e outros comentadores deve sempre partir da conclusão do Novo Testamento. Isso se justifica por uma razão de método e conteúdo. Pois no plano da história, não se pode isolar arbitrariamente o Novo Testamento da literatura cristã não-canônica na simplicidade de um antes e de um depois, separados por um ponto de tempo. No entender de Sesboué as coisas são infinitamente complexas, pois, a redação do Novo Testamento ultrapassa o período apostólico concebido em sentido estrito, isto é, o período das testemunhas do evento Jesus Cristo. E, ainda mais, a determinação do cânon das Escrituras do Novo Testamento, ou seja, sua conclusão formal, só ocorrerá no final do Século II. Por outro lado, muitos textos não-canônicos são cronologicamente contemporâneos aos últimos documentos do Novo Testamento, alguns até anteriores.

O que podemos entender por discursos cristãos e tradição da fé? Nos primeiros pronunciamentos, enquanto argumento de fé cristã, são apresentados três tipos de discursos como principais nas origens da literatura cristã, a títulos de interpretação do querigma: O judeu-cristianismo, o gnosticismo e os Padres Apostólicos. Quem nos ajuda a compreender isto é Bernad Sesboué. E, essa divisão metodológica leva-nos a compreender melhor a evolução do Dogma cristão desde as origens dos primeiros discursos.

O judeu-cristianismo. Até uma época ainda recente, remontava-se ao discurso cristão a alguns escritos agrupados desde o Século XVII sob a designação de “Padres Apostólicos”, isto é, provenientes de homens que pertenciam à geração que se seguiu à dos apóstolos e dos quais alguns puderam ter certo contato com eles. Quanto à literatura apócrifa do Antigo e do Novo Testamento era considerada de maneira pejorativa. Para Harnack, a doutrina cristã tinha “nascido do encontro da mensagem evangélica e da filosofia grega”⁸. Mas descoberta de novos documentos chamou atenção para a primeira literatura cristã que exprime a fé em Jesus Cristo dentro das categorias do Judaísmo contemporâneo e à luz do Antigo Testamento, num

⁸ Cf. DANIÉLOU *apud* SESBOÜÉ, 2005, p. 30.

tempo em que o Novo Testamento começava decerto, a circular, mas, que ainda não estava constituído como *corpus*. Assim, comunidades de origem judaica, conservando, às vezes, as observâncias do judaísmo asseguraram uma ligação entre a pregação apostólica e as primeiras expressões do cristianismo de origem pagã (o “pagano-cristianismo”). Assegura-nos Bernad Sesboüé que a existência desse judeu-cristianismo primitivo tem um grande alcance doutrinal, pois é o que nos assegura a Epístola aos Efésios quando afirma que o corpo da Igreja cristã é constituído pela reconciliação dos pagãos e dos Judeus: (Cf. Ef 2, 15-16).

Esse termo abrange realidades diferentes. Ao menos, é o que afirma J. Daniélou,⁹ que vê o judeu-cristão a partir do *corpus* literário que ele deixou:

Pode-se [...] chamar de judeu-cristianismo uma forma de pensamento cristão que não implica ligação com a comunidade judaica, mas que se exprime em quadros emprestados do Judaísmo. A palavra tem então um sentido muito mais amplo. [...] Ela compreende também homens que romperam completamente com o meio judeu, mas que continuam a pensar dentro de suas categorias. [...]. Esse judeu-cristianismo foi evidentemente o dos cristãos vindos do judaísmo, mas também de pagãos convertidos¹⁰.

Os escritos judeu-cristãos que chegaram até nós são originários da Síria, da Grécia, da Ásia Menor, do Egito e até mesmo de Roma, porém pouquíssimos provém diretamente da Palestina. É com a expansão do cristianismo no mundo mediterrâneo após a dispersão forçada da primeira comunidade de Jerusalém, em particular a Antioquia, e após a destruição do Templo nos anos 70 d. C. Compreendem primeiramente, portanto, apócrifos do Antigo e do Novo Testamento. Por exemplo, ascensão de Isaías e o testamento dos Doze Patriarcas, um livro designado como 2º Henoc, sobretudo um “ciclo de Pedro” de origem antioquena, comportando um Evangelho, Atos e um Apocalipse (como o ciclo canônico de João na Ásia Menor), um evangelho dos Nazarenos, um Evangelho dos Ebionitas, um evangelho segundo os Hebreus, conservando a tradição evangélica dos judeu-cristãos vindos da Palestina, um Evangelho dos Egípcios. Encontramos também documentos litúrgicos, como a Didaqué e as Odes de Salomão. Certos escritos tradicionalmente catalogados entre os Padres apologeticos aparecem hoje como expressões do judeu-cristianismo: a Epístola de Barnabé, O Pastor de Hermas e mesmo, em certa medida, as Epistolas de Inácio de Antioquia¹¹.

Os judeu-cristãos propuseram a seus irmãos de raça, como também aos pagãos, os mistérios da Fé, segundo uma estrutura semítica. Utilizou particularmente o gênero

⁹ Cf. SESBOÜÉ, 2005, p. 30.

¹⁰ Cf. *Ibid*, p. 37.

¹¹ Cf. *Ibid*, p. 31.

apocalíptico tal como elaborado e cultivado, sobretudo no judaísmo da época. Apresentaram um aprofundamento meditado dos dados principais da Boa Nova, praticando uma exegese do Antigo Testamento análoga àquela dos Judeus da diáspora (cf. Filon e autores alexandrinos), ou seguindo outras interpretações das Escrituras, próximas dos escritos palestinos atribuídos a autores bíblicos (o testamento de Jó). Consideraram aqueles métodos e praticarão o mesmo tipo de criatividade interpretativa sobre os textos, mas fazendo já entrar em jogo o argumento profético acerca de Cristo. Constituíram um elo entre a exegese judaica e a exegese cristã que seguirá, lançando as bases da interpretação cristã das Escrituras.

Qual era então o conteúdo de fé do judeu-cristão? O quadro geral da dogmática judeu-cristã é o da apocalíptica. “o Dogma cristão primitivo é fundamental”, escreve A. Paul, “tomou corpo espontaneamente na língua e na escrita apocalípticas. [...] “O dogma é, de algum modo, a visão que se tornou fórmula”¹². E assim, vai surgindo e se desenvolvendo o Dogma cristão.

Destaca-se, pois o judeu-cristianismo “heterodoxo.” Alguns pesquisadores chegaram a definir a seu respeito, um primado da heterodoxia sobre o que se tornará mais tarde a “ortodoxia” cristã. O ponto principal diz respeito à recusa da divindade de Cristo, em particular entre os ebionitas, cuja designação não vem de um personagem, mas do termo hebraico ebion que significa “pobre”. Sua cristologia vê na pessoa de Jesus o maior dos profetas, mas não Filho de Deus. Jesus, que nasceu de José e de Maria, foi eleito por Deus no momento de seu batismo. Roque Frangiotti dirá de uma forma mais precisa: “os ebionitas negavam a divindade de Jesus, reconhecendo-o, porém, como Messias anunciado pela Lei e pelos profetas. Jesus teria nascido normalmente de José e Maria e fora ungido por Deus, com o Espírito Santo, no Jordão, quando de seu batismo, recebendo a filiação divina”¹³. Os ebionitas interpretavam as expressões “Filho de Deus”, “Verbo”, “Espírito Santo”, segundo as categorias hebraicas, no sentido em que nenhuma delas era considerada “pessoa”, ou seja, sentido filosófico-ontológico. Rigorosamente monoteístas, os ebionitas não podem admitir a Fé nos Três nomes Divinos. Os ebionitas viviam segundo a Lei judaica e rejeitavam radicalmente a pregação Paulina. Para Frangiotti a dificuldade que os ebionitas encontravam em conceber a divindade de Jesus reside na fidelidade ao monoteísmo judaico, isto é, em conciliar a divindade de Jesus com a revelação bíblica da unicidade de Deus. São duplamente banidos: do judaísmo porque aceitam Jesus como Messias verdadeiro de Israel; do

¹² Cf. PAUL *apud* SESBOÛÉ, 2005, p. 32.

¹³ Cf. FRANGIOTTI Roque. **História das Heresias**: Séculos I-VII: conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995. p.19.

cristianismo, porque não o aceitam como ser divino. Portanto, “O monarquianismo dos ebionitas é uma consequência do espírito e fidelidade à revelação veterotestamentária dos judeu-cristãos”¹⁴. Ao lado deles deve-se assinalar os elkasaítas (do nome de um personagem chamado Elxai ou, antes, termo vindo do e significando “força oculta”), conhecidos por Orígenes e Hipólito, e cuja doutrina é próxima à dos ebionitas. Na mesma perspectiva encontramos Cerinto, Carpócrates e os diversos nomes que Ireneu apresenta como uma genealogia da gnose. O judeu-cristianismo é cheio de ensinamentos na medida em que atesta a possibilidade, para a Fé cristã, de se exprimir em culturas diferentes.

O gnosticismo apresenta outra perspectiva. A gnose, entendida em sentido amplo, é uma tendência profunda e constante do espírito humano: pode se falar, portanto, de “gnose eterna”. A época contemporânea conhece algumas ressurgências dela. O que por sua vez, a psicologia do profundo veio se interessar pelo mundo das representações gnósticas, como projeções do inconsciente humano. O gnosticismo levanta problemas específicos à interpretação das origens cristãs. Isto significa dizer que é importante distinguir, segundo alguns pesquisadores, o gnosticismo da gnose. Pois, a gnose designa uma tendência constante do espírito humano que busca o sentido da vida no conhecimento, enquanto que o “gnosticismo” vem a ser um movimento histórico que se desenvolveu nos séculos II e III da era cristã. O gnosticismo é, portanto, uma manifestação histórica da gnose, cujo nome (gnôsis) significa “conhecimento”. Conhecemo-lo, de um lado, graças a fontes cristãs antigas por meio das refutações dos heresiólogos cristãos, que citaram abundantemente seus adversários. Citemo-los os que mais se destacaram: Justino, Ireneu, Hipólito de Roma, Clemente de Alexandria, Orígenes, Epifânio de Salamina e Eusébio de Cesaréia; por outro lado, graças a fontes originais recuperadas durante o século XX, em particular pela descoberta em 1945 dos quarenta escritos de Nag Hammadi (Egito), entre os quais o Evangelho da verdade, e dos manuscritos de Qumran em 1947. O gnosticismo é uma doutrina que define a salvação pelo conhecimento. Já o gnosticismo contemporâneo das origens cristãs é um “conhecimento perfeito”, obtido por revelação e iluminação ao longo de uma experiência interior.

Quanto às origens do gnosticismo: sem falar dos precursores iranianos da gnose, pode-se mencionar uma pré-gnose grega e uma pré-gnose judaica. Do lado grego, Platão pode ser considerado, de fato, um ancestral da gnose com sua concepção de reminiscência e suas exegeses alegorizantes dos mitos e da religião grega. Em todo caso, o movimento platônico,

¹⁴ Cf. FRANGIOTTI, 1995, p. 20.

será um dos veículos da gnose. Só mais tarde, quando os gregos, entram em contato com as religiões de mistérios do Oriente e do Egito, tentarão transpô-las em “sabedoria”, usando o método da alegoria. Quanto ao lado judeu, a Palestina aparece como o “berço possível do movimento gnóstico”. Certas “seitas judaicas” apresentam traços gnósticos como os essênios de Qumran, os samaritanos e outros grupos mencionados por Egesipo¹⁵, que apresentava a heterodoxia judaica como o ambiente original do gnosticismo cristão. Roque Frangiotti faz uma crítica veemente a Egesipo por defender a pureza e perfeição da Igreja primitiva. Pois o mesmo afirmava: “No tempo dos apóstolos, a Igreja permaneceu como uma virgem pura e sem manchas, mas, depois da morte dos apóstolos, o erro ímpio recebeu um princípio de organização para o engano daqueles que ensinavam outra doutrina”. Porém é necessário levar em conta o contexto em que Egesipo defendia suas teses a favor da Igreja. No mínimo, estava sendo coerente com a fé que professava. Segundo os estudos recentes, a ponte entre a gnose e o judaísmo seria constituída pela “mística do Merkabah”, detectável desde I Henoc e em outros apocalipses palestinos, e mesmo em textos alexandrinos do século II a.C. Para esses gnósticos o conhecimento da lei depende de um modo de interpretação cuja chave é reservada aos iniciados. De igual modo, a apocalíptica judaica e as especulações cosmológicas às quais se entrega podem abordar certos temas gnósticos. Na confluência das tendências gnósticas gregas e judaicas, é preciso assinalar Filon de Alexandria (20 a.C. – 40 d.C.).

Em meio a esse ambiente é que se permite compreender o nascimento do gnosticismo cristão. O mesmo provém dos meios mais ou menos dissidentes do judaísmo, sobretudo helenístico. Os escritos joaninos vão polemizar com os primeiros gnósticos cristãos. Por exemplo, o apocalipse menciona os nicolaítas (Ap. 2,6.15)¹⁶. São João, segundo Santo Ireneu, encontrou Cerinto em Éfeso; Saturnino ensinou em Antioquia. E mais tarde, Santo Ireneu reconstituirá uma genealogia da gnose que se transmitiu por tradição secreta de mestre a discípulo desde Simão Mago (cf. At. 8), via Menandro, Saturnino, Basílder e Isidoro. Do mesmo modo, Epifânio é filho de Corpócrotas. Mesmo essa reconstituição, que não apresenta todas as garantias de historicidade, mas representa bem, como se dar o funcionamento da gnose.

¹⁵ Egesipo foi um escritor do século II de origem provavelmente judaica que esteve em Roma por um longo período, com o fim de verificar a tradição sem erro da pregação apostólica, constituída de *hyponemata* (memórias) é uma das fontes do historiador eclesiástico Eusébio de Cesaréia, que, em sua História Eclesiástica, transmite alguns fragmentos destas “memórias”, especialmente no que diz respeito à história da primitiva comunidade de Jerusalém (HE II, 23,4-8; III, 20,1-2;32,3,6; IV,8,2; 22.2-7). Estas referências encontram-se no livro de Roque Frangiotti, História das heresias, p. 6-7.

¹⁶ Doutrina semelhante aos erros já combatidos por São Paulo nas cartas do cativo (sobretudo Cl) e que prenuncia as especulações gnósticas do séc. II. Ela tolerava também alguns compromissos com os cultos pagãos, como a participação nos banquetes sagrados (cf. v. 14).(cf. Bíblia de Jerusalém a nota 1).

Por volta da metade de século II, a história do gnosticismo cristão terá duas grandes figuras: Valentim e Marcião. Valentim, originário de Alexandria, recebeu ali sua formação sob o imperador Adriano. Esteve em seguida em Roma e rompeu com a Igreja sob o episcopado de Aniceto. É o teólogo do Pleroma dos trinta eons, doutrina apoiada por uma exegese alegórica dos textos da escritura. Entre seus discípulos orientais estão Bardesanes e Marcos; no ocidente Ptolomeu e Heraclião. Daí que a escola Valentiniana será a mais conhecida dos padres da Igreja. Marcião, nascido no Ponto, por volta de 85, discípulo de Cedrão, também esteve em Roma. Dualista, estima que o vinho novo do Evangelho não pode ser conservado nos odres velhos do Antigo Testamento, que ele rejeita. O pai todo amor de Jesus não pode ser o mesmo Deus vingador da antiga aliança. Apeler será seu discípulo. As escolhas deliberadoras e arbitrárias que Marcião operou nos escritos neo testamentários contribuíram, a seu modo, para a constituição do Canon do novo testamento, pelas reações que provocaram.

Frente ao movimento gnóstico, a Fé cristã freqüentemente se considerou como a “verdadeira gnose”. Esse termo tem destaque no pensamento paulino. Nós podemos conferir em 1Cor 2,7-8; 2Cor 12,2-4; Cl 2, 2-3. A da fé, a esperança e conhecimento (gnose) e a da fé, esperança e caridade. São João também deixa transparecer a ideia de conhecer e da salvação pelo conhecimento, presente em seu evangelho (Jo 17,3). Santo Ireneu denuncia a “falsa gnose”. O combate com os gnósticos será travado contra essa “pretensa” ou “falsa” gnose (Ireneu) pela “verdadeira gnose” (Clemente de Alexandria e Orígenes).

Detalhemos um pouco as grandes características do movimento gnóstico. Alguns traços caracterizam particularmente o gnosticismo cristão: 1º. - Uso das representações mitológicas; 2º. – Interpretação imaginativa das escrituras que dá um lugar privilegiado nos primeiros capítulos do Gênesis e pratica a simbologia dos números; 3º. – Gosto pelo apocalíptico; 4º. – Esoterismo fundamental, que se traduz num elitismo, pois o gnóstico se beneficia da revelação de um segredo reservado a iniciados; 5º. – Uma atitude anticósmica e anticarnal: o mundo visível é mau, pois é furto de uma decadência, por isso, o homem é prisioneiro de um corpo incapaz de salvação, o que acarreta uma interpretação doceta da cristologia: o que significa dizer que a humanidade de Cristo é só uma aparência (dokein) e não pôde sofrer na cruz; 6º. – Uma atitude anti-histórica: o homem é prisioneiro do tempo e deve ser libertado dele; 7º. – Uma atitude antinômica ou dualista: o mundo é uma mistura de duas naturezas contrárias e inconciliáveis (luz e trevas); o gnóstico deve, portanto, escapar do mundo inferior e liberar seu parentesco espiritual com o mundo superior; 8º. – Por fim, uma

metafísica de intermediários, por meio das quais o gnóstico deve retornar a sua origem e a seu fim.

A gnose Valentiniana, em particular, divide a humanidade em três grupos determinados em função de sua origem: os “espirituais”, os puros (ou pneumáticos) isto é, os gnósticos que são os “verdadeiros cristãos” e serão salvos; aqueles que são obra do Demiurgo ou do deus “intermediário” (os psíquicos), em quem os gnósticos identificam os cristãos da grande igreja; e, por último, os “materiais” (ílicos) que são excluídos de toda salvação. Assim, a liberdade humana não desempenha nenhum papel na salvação.

Procuramos refletir o sentido da ortodoxia e heterodoxia dos gnósticos: A gnose cristã levantou, e levanta ainda hoje, numerosos problemas de discernimento. Na obra dos grandes teólogos, o que decorre de uma expressão autêntica da fé cristã e o que deve ser considerado entre a ortodoxia e a “heresia”? Sesboüé cita um autor de nome Turner¹⁷ que afirma ser uma “larga zona de penumbra a que se estende na época entre a ortodoxia e a heresia”. Visto que os mestres gnósticos manifestam um talento teológico incontestável. Por exemplo, alguns como Harnack, quiseram ver neles os primeiros teólogos cristãos, pois foram no seu entender os primeiros a transmitir a mensagem de Cristo em ambiente grego, ao passo que a interpretação católica de outrora os rejeitava como os padres antigos, para domínio da total heterodoxia. Hoje, eruditos católicos como A. Honniah, J. Daniélou e A. Orbe, protestantes como G. K. Kretschmar e R. M. Grant, devolveram os títulos de nobreza à literatura gnóstica e acentuaram as estreitas relações de pensamento entre doutores gnósticos e cristãos. A. Orbe chegou mesmo a esta conclusão paradoxal de que às vezes os gnósticos exprimiram a doutrina ortodoxa, ou alguns de seus aspectos, de maneira mais satisfatória do que seus contemporâneos ortodoxos. Aliás, toda expressão utilizada por um doutor gnóstico não exprime necessariamente uma doutrina gnóstica. Há, por exemplo, nos escritos de Valentin numerosas fórmulas autenticamente cristãs. Alguns doutores gnósticos foram personalidades e teólogos de primeiro plano. Várias de suas exegeses e de suas ideias devem ser, portanto, recolhidas com grande cuidado. Pode-se estabelecer certo paralelo entre suas doutrinas e a do cristianismo: eles apresentam o mistério de Deus numa teologia do pleroma; explicam a queda; têm uma teologia da criação e da salvação na qual as diversas manifestações de Jesus ou do Cristo têm um lugar decisivo; tem uma escatologia; constituem uma igreja.

Entretanto, mesmo que exista uma diferença de tonalidade, hoje imperceptível, entre a ortodoxia e a gnose, e a afinidade de certos termos que justifiquem a expressão “gnose cristã”,

¹⁷ TURNER *apud* SESBOÛÉ, 2005, p. 41.

nem por isso, se deve concluir que a literatura gnóstica em suas teses-mestras possa representar a primeira teologia cristã. Seu dualismo profundo é radicalmente estranho ao cristianismo e trouxe consigo uma cristologia “doceta” que contradiz formalmente o mistério da encarnação, ao reconhecer em Cristo somente a “aparência” de uma humanidade. A teogonia dos trinta éons de Valentim nada tem a ver com o mistério trinitário. É justamente o tema que nos interessa e que será defendido pelos Padres da Igreja. Poderemos, aos poucos, esboçar como se dará a sua sistematização na medida em que acompanharmos a sua evolução. Pois bem, a gnose não poderia constituir uma primeira ortodoxia cristã, chamada mais tarde a se transformar em outra.

Reforçam-se, ainda, outros elementos importantes que reagiram aos perigos representados pelo gnosticismo nas comunidades cristãs que a “grande igreja” formalizou e às vezes estabeleceu as grandes referências da ortodoxia: fixação do cânon das escrituras contra as amputações praticadas por Marcião; estabelecimento de fórmulas de fé que se tornarão os símbolos; emergência de um episcopado representando a sucessão apostólica do ministério instituído, como é perceptível, para manter a verdade da fé. Essa regulação nova da vida de fé não deixou de sacrificar certa “liberdade criadora” em benefício de uma instituição preocupada com sua autodefesa. Trata-se, no entender de Sesboüé, de uma reação “visceral” sem a qual não se poderia explicar a rejeição maciça da gnose, expresso por Justino, Ireneu e seus sucessores. R. M. Grant afirma:

A rejeição da gnose pela Igreja, como pela sinagoga, tem um grande alcance. Antes de tudo, é o reconhecimento pelos cristãos, de origem ocidental ou ajuda, da realidade do tempo e do esforço, e mais ainda, eu diria, do fato de que não se deixou de venerar em Deus o pai todo-poderoso, criador do céu e da terra. Contra todos os ataques gnósticos, a Igreja conservou o Antigo Testamento e sustentou firmemente que a história de Jesus não devia ser entendida em termos puramente simbólicos¹⁸.

Entremos agora no mérito da nossa dissertação que é o discurso cristão dos Padres Apostólicos a Ireneu, que resultará com a evolução do Dogma Trinitário desde os primórdios da era cristã. Como podemos constatar o estudo do judeu-cristianismo e da gnose já nos fez encontrar as primeiras gerações dos padres da Igreja do final do século I e meados do século II, chamados “Padres Apostólicos” e “Apologistas”. Os mesmos têm a função oficial na Igreja: uns são Bispos, outros são responsáveis por escolas catequéticas. Alguns deles são judeu-cristãos e a maioria teve de se confrontar com a gnose. Faz-se necessário descrever a evolução de seu discurso segundo a sua intenção e seus destinatários.

¹⁸ GRANT *apud* SESBÜÉ, 2005, p. 42.

Um primeiro discurso pastoral e litúrgico: A primeira literatura patrística é pastoral e litúrgica. Pegamos carona em nosso esboço com Bernard Sesboüé que apresenta um ótimo histórico em forma de documentário no seu livro *O Deus da Salvação* (Tomo1). Segundo a sua compreensão, trata-se de cartas que os bispos ou outros responsáveis da Igreja dirigem às suas comunidades: Clemente (ou a igreja) de Roma, Inácio de Antioquia e Policarpo de Esmirna; são também homilias, como a homilia, chamada antigamente, II Epístola de Clemente (aos Coríntios). São sucessores diretos das cartas apostólicas do Novo Testamento. Registra-se também um relato de martírio (Martírio de Policarpo), um documento catequético, litúrgico e canônico (a Didaqué ou Doutrina dos doze apóstolos); há, enfim, o apocalipse original que traz à igreja uma mensagem de penitencia, intitulado o pastor e cujo autor é um leigo, Hermas. Neste primeiríssimo discurso, é a vida das comunidades cristãs que se exprime, com sua fé, suas dificuldades e seus conflitos, suas instituições e sua liturgia.

É nesta realidade que se dará o discurso apologético. Em meados do II século, aquela literatura dá lugar em grande parte a uma literatura apologética de defesa e de ilustração da fé cristã, primeiramente diante dos adversários externos, os judeus e os pagãos e, depois contra adversários que se manifestam no interior da igreja, os heréticos.

O discurso dos judeus é ilustrado pelo diálogo com Trifão, de Justino, escrito segundo o modelo longínquo dos diálogos platônicos. A ficção literária recupera um eco de discussões da época entre judeus e cristãos. O essencial do debate opõe dois sistemas coerentes de interpretação das escrituras: o sistema cristão vê em Jesus o Cristo, isto é, o Messias, que é a chave das escrituras; ele contradiz radicalmente a interpretação rabínica, para a qual o Messias ainda está por vir, um Messias cuja manifestação gloriosa não poderia ser reconhecida na morte ignominiosa de Jesus de Nazaré na cruz. Justino é para nós a primeira testemunha de uma argumentação escriturística organizada sobre a relação entre os dois testamentos. Quanto ao discurso dirigido aos pagãos terá uma urgência maior ainda, pois o verdadeiro perigo para as nascentes comunidades cristãs vem do lado deles: pois além das perseguições, os pagãos ridicularizam e caluniam a fé e as práticas dos cristãos. Repetem que estes adoram uma cabeça de asno, que praticam o incesto e assassino ritual de crianças; enfim acusam-nos de serem ateus. Os cristãos, de fato, não eram nem judeus nem pagãos: formavam uma “terceira raça” (triton genos), diz Aristides de Atenas, na humanidade. Justino, por sua vez, dirige-se às mais altas autoridades do Império (imperador e senado), para lhes apresentar uma apologia da fé cristã empreendida em nome da razão. Nesse discurso racional que viria expor uma verdade universal, Justino não hesita em fazer aproximações entre o cristianismo e certos traços da filosofia e da religião pagã, e mesmo com a mitologia desenvolve a doutrina

das “sementes do verbo” presentes em todos os povos. Sustenta que os filósofos gregos tomaram empréstimos dos profetas que lhes são anteriores. O argumento é utilizado com descrição. Em relação à acusação de ateísmo, Justino responde: “Por isso, também nós somos chamados de ateus; e, tratando-se desses supostos deuses, confessamos ser ateus. Não porém, do Deus verdadeiríssimo, pai da justiça, do bom senso e das outras virtudes, no qual não há mistura de maldade”¹⁹. Justino é considerado pela crítica a testemunha mais qualificada, porém não é a única. Pois antes dele Quadrato e Aristides de Atenas escreveram apologias ao imperador Adriano. O discípulo de Justino, Taciano, escreverá depois de um discurso aos gregos. Depois dele, Atenágoras de Atenas enviou a Marco Aurélio e a seu filho, Cômodo, uma réplica acerca dos cristãos, e Teófilo de Antioquia fará o mesmo, dirigindo-se a seu amigo pagão Autólico. A carta a Diogneto é também uma apologia do cristianismo vinda dos últimos anos do século II. Ficou célebre a definição que ela dá aos cristãos:

Pois os cristãos não se distinguem dos outros homens nem pelo país, nem pela linguagem, nem pelas vestimentas. Não habitam cidades que lhes sejam próprias, não se servem de nenhum dialeto extraordinário, seu modo de vida nada tem de singular [...]. Cada um deles reside em sua pátria, mas como estrangeiros domiciliados. Cumprem todos os seus deveres de cidadãos e suportam todos os encargos como estrangeiros. Casam-se como todo mundo, têm filhos, mas não abandonam seus recém-nascidos. Compartilham todos da mesma mesa, mas não o mesmo leito. São de carne, mas não vivem segundo a carne. Passam a vida na terra, mas são cidadãos do céu. Obedecem às leis estabelecidas e sua maneira de viver supera em perfeição as leis. Amam todos os homens e todos os perseguem. [...]. Fazendo somente o bem, são castigados como celerados. Castigados, veem-se na alegria como se nascessem para a vida. Os judeus lhes fazem guerra como estrangeiros; são perseguidos pelos gregos, e aqueles que os detestam não saberiam dizer a razão de seu ódio. Numa palavra, o que a alma é no corpo, os cristãos são no mundo.²⁰

A grande resposta do paganismo aos “filósofos” cristãos foi dada por Celso com a publicação, em 178, de seu discurso verdadeiro, que queria ser uma contestação aos “falsos discursos” dos cristãos. Sabe-se que Celso não desconhecia os escritos de Justino. Tinha um conhecimento razoável das escrituras. Tanto é que cita freqüentemente as palavras dos evangelhos. E mesmo não hesitando diante das qualificativas injuriosas a respeito dos cristãos (“bando de gente simples”, “de modos dissolutos”, “charlatões e impostores”), sua argumentação é mais refinada. E não poupa mais críticas veementes: por exemplo, critica a história bíblica, a ressurreição de Cristo e os “absurdos” contados pelos apóstolos e seus sucessores. Em contrapartida, sublinha a superioridade das ideias religiosas e filosofias dos

¹⁹ Cf. STORNILO, Ivo (Org.). **Justino de Roma**. 2. Ed. São Paulo: Paulus, 2002, p. 23.

²⁰ DIOGNÈTE *apud* SESBOÛÉ, 2005, p. 63-65.

gregos. Destaca-se ainda em Celso a crítica feita aos cristãos onde se coloca o problema político de uma nova religião que recusa prestar culto ao imperador.

Por fim, assegura-se que Celso erigiu contra o cristianismo uma das críticas mais radicais da história. Tanto é que seus argumentos ainda têm impacto nos dias de hoje. E o eco da sua obra deve ter sido importante já que três quartos de século mais tarde, Orígenes foi incitado a refutá-lo. Fez isso em sua obra intitulada *Contra Celso*, nova apologia do cristianismo que reflete como um espelho a luta entre o Paganismo e o Cristianismo [...] [Celso e Orígenes] são homens de uma vasta cultura que representam dois mundos.

Por último temos o discurso dos heréticos. Como podemos registrar em documentos judeus e pagãos representam os adversários externos do cristianismo. Mas a Igreja tem de enfrentar “dissidentes” em seu interior e assim inaugura um discurso anti-herético. “Até aqui em nossa dissertação podemos constatar a emergência de uma primeira forma de heterodoxia, com certa tendência judeu-cristã judaizante” e com o gnosticismo.

Ora, esses dois fenômenos de sincretismo religioso se reproduzem num momento em que os símbolos de fé ainda estão em sua pré-história. São Paulo e São João já tiveram contas e ajustes com os ambientes gnósticos. O gnosticismo pode ser considerado a primeira heresia cristã, pois se desenvolve fora de toda regra da Fé. Constituiu um movimento tão forte e tão poderoso e exerceu tamanha sedução sobre a vida das comunidades, multiplicando com proselitismo os pequenos grupos “sectários”, que os responsáveis pelas Igrejas consideraram sua refutação como uma nova urgência. Justino escreveu um livro contra todas as heresias e um contra Marcião que depois influenciaram Ireneu. Santo Ireneu foi o grande expoente das heresias em defesa da fé cristã. Originário de Esmirna, ainda quando criança diz ter conhecido o velho Policarpo – com o livro célebre cujo título original era *Desmoronamento e refutação da falsa gnose*, mais conhecido geralmente como *contra as heresias*. Ireneu desenvolve uma grande argumentação escriturística de perspectiva dogmática. O longo percurso nas escrituras leva-o a discernir as harmonias do desígnio de Deus, desta grande “disposição” ou “economia” divina que anuncia e cumpre a salvação dos homens em Jesus Cristo. Trazendo toda novidade em sua vinda, Cristo “recapitula” em sua breve existência toda a história da humanidade, das origens ao fim, isto é, resume-o e termina-o, para conduzi-lo a seu cumprimento e por o homem em comunhão com Deus. Com Santo Ireneu, o discurso cristão dá um passo fundamental ele, de fato, é conforme chega afirmar Altaner, “o pai da dogmática.”²¹

²¹ Cf. SESBOÜÉ, 2005, p.47.

Tradição e regra de Fé: Trata-se de compreender como o desenvolvimento do discurso patrístico vai adquirindo forma entre os escritos judeu-cristã e do gnosticismo. É nesta realidade que a questão da “regra” ou da normatividade da Fé atravessa estruturalmente os primeiros discursos cristãos. Compreendemos, pois que apesar da diversidade das correntes, das zonas de sombra oscilante entre ortodoxia e heterodoxia e da descrição dos testemunhos sobre o funcionamento de uma regulação da Fé. Esses testemunhos originais eram, em sua complexidade e em suas divergências, portadores da mensagem cristã: neles a referência aos principais artigos da fé e, portanto, aquilo que se chamará progressivamente os “Dogmas” já estavam presentes.

O Dogma antes do dogma: a regra de fé. No entender de Bernard Sesboué, se o conteúdo do Dogma tem uma história, o sentido da palavra também tem. De início ele nos afirma que nos primórdios do Cristianismo, o termo Dogma é um anacronismo. A palavra decerto emerge em alguns escritos (Clemente de Roma, Inácio de Antioquia). A Didaquê fala do “preceito do evangelho” (to dogma tou evangegliou)²². Isso indica a realidade que o termo dogma é chamado a abraçar já existe. Trata-se do evangelho e de sua mensagem, de sua autoridade única na ordem da fé e das condições de fidelidade à sua verdade. Estamos, pois no contexto do primeiríssimo limiar em que uma literatura cristã pós-apostólica se diferencia dos escritos do novo testamento. Pois, se ainda não existe Concílios, será preciso aguardar o final do século II para ver a realização dos primeiros concílios locais e o IV para a reunião do primeiro Concílio Ecumênico de Niceia. Já existe uma consciência viva de que a fé cristã comporta uma normatividade, ou uma regra, ou ainda artigos de fé. Sobressai nestas preocupações a ideia de que a fé cristã deve permanecer fiel a si mesma, conservar sua autenticidade e não admitir mistura com doutrinas estranhas, sobretudo, já está presente no novo testamento. Ela se exprime na polêmica empreendida por Paulo contra os gálatas judaizantes, quando proclama o anátema a quem quer que anuncie um evangelho diferente do que ele próprio tem proclamado (Gl 1,8-9). Encontramo-lo na decisão colegiada dos atos dos apóstolos acerca da recusa de impor as observâncias judaicas aos cristãos vindos do paganismo (At 15). A interpretação retrospectiva que vê nessa reunião o “concílio de Jerusalém” expressa uma verdade profunda. A primeira decisão (o termo dogma é empregado em At 16,4) que sob a forma de uma prescrição disciplinar encerrava uma afirmação doutrinal de uma importância capital para o futuro do cristianismo foi tomada por uma assembleia colegiada composta dos “apóstolos e dos anciãos (ou presbítero)” (At 15,6). No entender de

²² DIDAQUÉ, 2007, p. 24.

Bernard Sesboüé essa assembleia oferece o modelo simbólico das futuras reuniões conciliares dos bispos “sucessores dos apóstolos”.

Registramos também que o zelo da “ortodoxia”, no sentido etimológico deste termo, isto é, da manutenção da autenticidade da lei diante dos desvios ameaçadores, exprime-se amplamente nas epístolas ditas pastorais do corpus Paulino (1 Tm 6,3-6; 2Tm 4,1-4; Tt 3,10-11). Pois, existem os “heterodisdaoscois” (1Tm 1,3;6,3), isto é, mestres que ensinam outra coisa que não a verdadeira fé. O autor conclui 1 Timóteo com o conselho: “foge dos falatórios ímpios e das objeções de uma pseudognose” (1Tm 6,20). Note-se que o perigo da gnose aparece desde esse momento. Também a segunda Epístola de Pedro fala de “falsos profetas” e de “falsos doutores” (2Pd 2,1), capazes de introduzir no povo doutrinas perniciosas. Tendências e grupos que questionam a doutrina da igreja, ou que não se inscrevem na comunhão de vida de suas comunidades, são estigmatizados: o termo *hairesis*, que oscila entre o sentido de “escola”, de “seita” ou de “facção”, e toma um sentido cada vez mais pejorativo, já é empregado (1Cor 11, 19); Gl 5, 20; 2Pd 2,1; Tt 3,10), alias do mesmo modo como os judeus fazem o respeito dos cristãos (“a seita dos amorreus”, At 24,5 e 14).

Essa mesma preocupação, vamos encontrar nos primeiros documentos cristãos não-canônicos dos Padres Apostólicos. Tanto Justino como Ireneu vão insistir na união da comunidade em torno de seu Bispo, de seu presbítero e dos seus diáconos. Ireneu, por exemplo, exortam os trolianos a “só usar alimento cristão” e a abster-se de toda planta estranha que é a heresia, isto é, das opiniões que misturam Jesus Cristo com seus próprios erros, tentando fazer se passar por dignos de fé. É “permanecendo inseparáveis de Jesus Cristo Deus e do bispo e dos preceitos dos apóstolos” que os cristãos se mantêm “puros” e encontram a verdade do evangelho²³.

De acordo com o que vem sendo exposto e segundo nos assegura Sesboüé: seria errôneo pensar que a preocupação da normatividade do Evangelho cristão só se manifestou a partir da literatura apologética de meados do século II. Pois ela já pertence ao primeiríssimo discurso cristão. Está presente nas crises que põem em questão a unidade das comunidades. É verdade que Justino contribuiu muito para a formalização da idéia de heresia. Mas a fórmula um tanto quanto drástica de A. Le Boulluec, “cabe a Justino a invenção da heresia.” Tem de ser bem compreendida segundo a colocação de Sesboüé. É justo o nível do termo que Justino submete a uma evolução semântica decisiva. A palavra indicava ainda, no mundo pagão, uma atitude, uma corrente, uma “escola” ou uma seita filosófica; no mundo judaico, Josefo designa

²³ STORNILO, Ivo (Org.). **Padres Apostólicos**. 3. Ed. São Paulo: Paulus, 2002, p. 99.

com o mesmo termo os quatro movimentos que são os fariseus, os saduceus, os essênios e os partidários de Judas, o Galileu. Com Justino o termo passa a qualificar formalmente uma heterodoxia cristã. O trabalho semântico, ligado à refutação das “heresias” presentes, não é, em princípio, um ato de exclusão, ainda que a polémica da época se exprimia em termos de uma radicalidade que não poderia ser a nossa, mais a constatação de uma incompatibilidade irreduzível entre duas doutrinas, cujo o risco parece vital aos olhos da fé recebida dos apóstolos. O universo doutrinal da gnose não pode se conciliar com o cristianismo. Essa é a conclusão que chega Bernard Sesboüé. Com Justino os dois conceitos de ortodoxia e de heresia se formalizam um em relação ao outro. É como se estivessem correlacionados. Se a expressão “a norma cria o erro” tem uma parte de verdade, essa verdade é dialética e ligada à recíproca “o erro cria a norma”. E no entender de Bernard Sesboüé, pode-se dizer até mesmo que a segunda fórmula abarca uma prioridade cronológica: é que uma série de “desvios” no domínio da fé, que se manifestaram desde os últimos escritos do Novo Testamento e se estenderam daí para frente, suscitou na Igreja. Outra série as decisões de instituições organizadas para a manutenção da autenticidade da mesma fé. Os apologistas sucessores de Justino são testemunhas da mesma convicção da incompatibilidade “entre as doutrinas da verdade” e as “doutrinas do erro”, isto é, as “heresias”. Santo Ireneu se tornará o grande defensor da fé dos apóstolos contra o conjunto das doutrinas gnósticas.

Com a forma da regra de fé temos: “a ordem da tradição”. Como se exprime nessa época a referência ao evangelho e a uma regra da fé? Em sucinta colocação Sesboüé resume “tradição que tem valor matricial”: “no princípio era a tradição” escreve Y. Congar o termo deve ser entendido ao mesmo tempo como aquilo que foi transmitido – o evangelho – e como o ato da transmissão. Porém, chama atenção Sesboüé que deve ser compreendido de maneira abrangente. Pois não se trata de tradição ou tradições diversas, mas da única tradição da fé, tradição recebida da pregação apostólica sustentada por um povo e seus ministros. Trata-se da tradição viva do evangelho, feito à Igreja; é a Tradição vivida no testemunho da fé das comunidades. É daí que se chega afirmar que desde suas origens, a Igreja vive sob o regime da tradição.

Refletirmos, em tempos difíceis, torna sempre o caminho mais longo para chegarmos a conclusões acertadas e sensatas. E é, justamente, um tempo de muitas incertezas que levou a formulações dos elementos fundamentais do Dogma da Igreja sobre Deus Uno e Trino, em concreto sobre a Divindade do Filho e do Espírito Santo, na unidade da Essência de Deus. Este período é mais ou menos da era apostólica até o final do Século IV. Não faltam, nos Escritos desses primeiros séculos cristãos - julgados do ponto de vista da evolução

dogmática posterior - lacunas e imperfeições. Mas elas são, também, testemunhos de uma fé, sempre, em busca de formulações mais adequadas para expressarem o que supera as palavras e os conceitos humanos.

Por isso, esboçarmos o pensamento dos Padres na Igreja antiga, quanto à elaboração do Dogma trinitário, numa visão histórico-crítica, requer, antes de tudo, compreendermos como os hereges e ortodoxos se apresentavam, cada um ao seu modo, como defensores da verdade da fé. E além do mais, as heresias demonstram que o profundo sentimento mítico-religioso da sociedade antiga revela, também, as divergências sociais, econômicas, culturais e políticas, mantidas em silêncio pelo aparato do poderio imperial, principalmente, o imperial-elesiástico, depois. Além disso, faz-se necessário esclarecermos “quem são os heréticos? Leigos? Presbíteros? Bispos? Patriarcas? Pontífices? Filósofos? Que princípios defendiam? Por que os defendiam? Em que contexto se afirmaram? Por que mantiveram suas opiniões, apesar das ameaças, da excomunhão, da perseguição, da exclusão?” É nesta realidade que analisamos as tentativas de laboração do Dogma trinitário.

Por falarmos, em heresias correntes, nesse contexto, o que significa a palavra heresia? Para expressarmos melhor, recorreremos à contribuição de Roque Frangiotti, em seu livro *História das Heresias*:

A palavra heresia é de origem grega *háiresis* e significa escolha, partido tomado, ‘corrente de pensamento’, seita. Originariamente, heresia é a acentuação de um aspecto particular da verdade. No âmbito do cristianismo primitivo, é a negação ou pregação de um evangelho diferente daquele pregado pelas autoridades apostólicas (cf. 2 Pd 2,1; Gl 1 8). É a pregação dos falsos profetas, e mestres que introduzem no seio da comunidade doutrinas danosas, dúbias ou que não se coadunam com a doutrina dos apóstolos²⁴.

E é forçoso admitirmos que a aliança da Igreja com os poderes imperiais mudará, completamente, o tratamento para com o herético: serão, pois, empregados, quando necessários, os meios coercitivos, a comunhão e a disciplina eclesiásticas serão mais rigorosas para eles.

É importante ressaltarmos sob qual imagem ideal de “Igreja Primitiva – Igreja Apostólica” havia nesta época. Pois no tempo dos apóstolos a Igreja permaneceu como uma virgem pura e sem manchas, mas depois da morte dos apóstolos, o erro ímpio recebeu um princípio de organização para o engano daqueles que ensinavam outra doutrina. Esta imagem é irreal, segundo argumenta Frangiotti:

²⁴ Cf. FRANGIOTTI, 1995. p. 6.

Ainda hoje, cristãos de todas as tendências se reportam à Igreja Primitiva como a um “encanto”, para encontrar nela uma forma de fé fundamental, pura, exemplar. Basta uma leitura menor, superficial de alguns textos tidos como mais antigos do cristianismo, para se desfazer essa concepção mítica, idílica da “Igreja Primitiva”. Na comunidade de Corinto, em sua carta escrita no ano 56, oferece a disputa de grupos que estavam divididos entre os apóstolos Pedro e Paulo. Também o livro dos Atos dos Apóstolos relata, no Capítulo 6,1-7, os conflitos na organização interna da comunidade. Outro exemplo é o diácono Estevão, do grupo dos helenistas acusado de blasfemar contra Moisés e contra Deus. Enfim, admite-se cada vez mais, que havia, no interior destes grupos, pelo menos quatro tendências diferentes e até mesmo de oposição radical. Tudo isso graças às pesquisas histórico-críticas mais recentes²⁵.

1.1 *Os Padres Apostólicos*²⁶

Os Padres apostólicos procuram, em suas argumentações, defender a divindade de Cristo, visto que existia, já bem cedo, um pensamento gnóstico entre cristãos, especialmente, nas comunidades da Ásia menor, uma concepção que defendia a não corporeidade de Jesus Cristo. Estamos diante de uma tendência ou corrente de pensamento, embebida de gnosticismo que esvaziava a humanidade de Jesus Cristo. Os gnósticos se caracterizavam pelo menosprezo da matéria, da carne e superestimavam a alma – espírito. Para eles, a matéria é má, em si mesma, incapaz e desnecessária para a salvação. A matéria é, radicalmente, oposta ao espírito. São realidades antagônicas. Por isso, Deus, o espírito perfeíssimo, transcendente, imutável e impassível, não pode, por nenhuma razão, assumir qualquer parcela de matéria. Assim tornava impossível conceber a encarnação de Deus na matéria. E se o espírito – alma procura, por todas as vias, se libertar deste corpo – matéria, para se aproximar de Deus, como poderá Deus entrar na matéria- carne?

Nessa perspectiva, os gnósticos julgavam terem alcançado um estágio superior de conhecimento, mais elevado que o comum dos fiéis. O Gnosticismo vai levantar problemas específicos à interpretação das origens cristãs. O Gnosticismo é uma manifestação histórica da gnose, cujo nome (gnosis) significa “conhecimento”. É um vasto movimento religioso cujo desenvolvimento é contemporâneo das origens do Cristianismo. O Gnosticismo é uma doutrina que define a salvação pelo conhecimento. Esta interpretação helenizante do Evangelho chegará a ser a interpretação dominante no Século II. E não é por acaso que os Padres ortodoxos da Igreja antiga viam, no Gnosticismo, a heresia mais ameaçadora para o

²⁵ Cf. FRANGIOTTI, 1995, p. 8.

²⁶ Os principais Padres Apostólicos considerados neste trabalho são: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Epístola do Pseudo Barnabé e o “Pastor de Hermas”.

Cristianismo. Conhecemo-lo de um lado, graças a fontes cristãs antigas, por meio de refutações dos heresiólogos cristãos, que citam, abundantemente, seus adversários. Os principais são: Justino, Ireneu, Hipólito de Roma, Clemente de Alexandria, Orígenes, Epifânio de Salamina e Eusébio de Cesaréia. A nossa Dissertação visa trazer, para o âmbito das Ciências da Religião, a concepção agostiniana da Trindade, pois consideramos o pensamento dos Padres da Igreja e, em especial, o agostiniano, em toda sua abrangência, uma das contribuições mais importantes para o pensamento ocidental, no que tange a sua concepção de Deus, para o mundo cristão; sobretudo, na sua tentativa de elaboração de um pensamento sistemático, quanto ao maior Dogma cristão, em quase dois milênios de Cristianismo. E antes de tudo, o primeiro Capítulo se propõe a fazer um esboço histórico do Dogma Trinitário, isto é, como ele foi sendo elaborado aos poucos, pelos Padres da Igreja, desde os primeiros séculos da Era cristã. Estamos, pois, diante dos principais Padres Apostólicos e dos Padres Apologetas. Compreendemos como os principais Padres Apostólicos: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Epístola do Pseudo Barnabé e o “Pastor” de Hermas. Os principais Padres Apologetas são: Justino, Taciano, Atenágoras e Teófilo de Antioquia.

Procuraremos explicitar as formulações, a respeito do tema, em discussão, de modo a tornarmos clara a sua evolução, na medida em que surgiam as controvérsias e, por conseguinte, as inúmeras intervenções dos Padres da Igreja, em defesa da Fé. O desafio que se nos apresenta é, pois, pensar, historicamente, a Trindade, no dinamismo do amor do Pai, do Filho e do Espírito Santo, conforme definiu a Igreja, através de seus pensadores. Trata-se de compreendermos e cremos num Deus que se avizinha dos homens e mulheres, desde os tempos mais antigos; e, ao mesmo tempo, da capacidade de o homem buscar se relacionar com o Deus Uno e Trino, para os cristãos, de uma forma direta e objetiva. Mas como ocorre esta forma direta e objetiva? Em sentido geral, não seria melhor dizermos com o transcendente? E isso acontece por meio da Revelação divina, da intuição humana e comunicação entre o Transcendente e a criatura. Tudo se revestirá de um significado simbólico, com o evento epocal de Jesus Cristo, como presença do eterno – sua manifestação encarnadora. “É assim que se apresenta o Deus Cristão”²⁷. Deus vivo no amor, capaz de dar sentido, força e esperança ao agir e à existência dos homens. Portanto, falarmos da Trindade, falando da história, e falarmos da história, falando da Trindade. Entenda-se falarmos da história, no sentido concreto, pois a História que conta é, antes de tudo, a do evento pascal da

²⁷ Cf. FORTE, Bruno. **A Trindade como história**. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 5.

Morte e Ressurreição de Jesus de Nazaré, que Deus ressuscitou com poder e glória, segundo o Espírito de santificação, Senhor e Cristo (cf. Rm1, 4). E ao mesmo tempo, nessa História se nos depara outra história, a daquele que no Evento da Páscoa, se revelou como amor (cf. 1Jo 4, 8.16) e entregando, à morte, o Filho amado e reconciliando consigo, e nele, o mundo, na força do Espírito de unidade e de liberdade no amor. Abrimos o relato do Evento pascal ao relato da Trindade como eterno Evento do Amor, como história do Amor eterno que se revela, sempre, aos homens e mulheres de boa vontade. Entendemos que, também, falando de Deus, falamos do homem, no acontecimento pascal, acolhido como Evento trinitário do Amor e assim lemos e damos o sentido e esperança na história dos homens, porque criados à imagem do Deus Trino. É o que nos leva a cremos e a compreender Santo Agostinho em sua ágil pena dissertativa do mistério divino e humano, ao mesmo tempo.

Nesse mesmo contexto, vivia-se, ainda com muita intensidade, o confronto entre o mundo Greco-romano e o Cristianismo cujos dogmas estavam muito distantes das crenças vigentes sobre a divindade. No que diz respeito à Fé católica, no Deus Uno e Trino, impossível de ser vislumbrado, por inteligência carente de fé, adquiria foros de maior incompreensão, perante o mistério da Encarnação, tão intimamente associado ao Mistério Trinitário. Até mesmo no seio da própria Igreja, a revolta ou a Fé vacilante levaram muitos batizados a enveredarem pelos caminhos da heresia. As doutrinas heréticas apresentavam as variedades mais numerosas, algumas, diretamente, do Mistério Trinitário e outras que consideravam a Pessoa de Cristo em suas relações com o mesmo Mistério. Sabemos que já no Século II, com o *Monarchiam* (Monarquia)²⁸, surgiu a doutrina da existência de um só Deus com exclusão das diferentes Pessoas: para um grupo monarquianista, Cristo era um simples homem, o que representava, apenas, o dinamismo de Deus “dynamitas”. Para outro grupo, era tão só filho de Deus, pela graça (adopcionitas). Já os monarquianos²⁹ modalistas³⁰ asseguravam a divindade de Cristo, mas, somente, com um rosto diferente de Deus; quanto aos patripassistas, não viam diferença entre o Pai e o Filho e receberam essa denominação pela doutrina que defendiam, atribuindo ao Pai os sofrimentos de Cristo. O Sabelianismo³¹, por sua vez, se insurgiu contra a Fé em três pessoas, as quais seriam apenas denominações

²⁸ Cf. Em linguagem trinitária significa a causalidade única do Pai; é o Pai que sozinho gera o Filho e espira (sendo o Pai do Filho) o Espírito Santo; é uma expressão da teologia greco-ortodoxa. (BOFF, 1996, p. 389).

²⁹ É a negação da Trindade em nome de um estrito monoteísmo (Cf. BOFF, 1996, p. 389).

³⁰ Doutrina herética, segundo a qual a Trindade se constitui, apenas, de três modos de ver humanos do único e mesmo Deus, ou então três modos (máscaras) de o mesmo e único Deus se manifestar aos seres humanos; Deus não seria Trindade em si, seria, estritamente, um e único (Cf. BOFF, 1996, p. 389).

³¹ Heresia de Sabélio (dos inícios do Século III em Roma), chamada, também, de Modalismo: o Filho e o Espírito Santo seriam simples modos de manifestação da Divindade e não pessoas distintas (Cf. BOFF, 1996, p. 290-291).

diferentes para uma Essência divina. O Adopcianismo³² considerava o Verbo como filho natural de Deus na natureza divina, e filho adotivo na natureza humana. O Arianismo que no século IV vai negar a primeira parte da heresia anterior, excluía o Filho da esfera da Divindade e O considerava apenas como filho adotivo de Deus. E, com relação à Pessoa Divina do Espírito Santo, levantaram-se, principalmente, os pneumáticos, que lhe negavam a divindade e, por conseguinte, apregoavam sua inferioridade, com relação ao Pai e ao Filho. Os pneumatômacos³³ (grupos homeousianos em torno de Macedônio de Constantinopla) não era um grupo homogêneo ou organizado, mas de tendências distintas, disseminadas por diversas Regiões do Império do Oriente.

Antes de prosseguirmos a nossa Dissertação, esclareçamos alguns termos para uma melhor contextualização e compreensão da abordagem, em discussão.

De acordo com a terminologia moderna, preferencialmente, usamos o vocábulo Modalismo para designar a doutrina trinitária que não reconhece a consistência pessoal distintiva no Pai, no Filho e no Espírito Santo, o que significa reduzir sua realidade a simples modos ou momentos manifestativos do Deus único.

Por se tratar de um termo teológico, enquanto doutrina, tem recebido diversas designações. Por exemplo, o *monarquianismo*, que tem a derivação do termo ‘monarquianos’, usado por Tertuliano para designar os que defendiam a monarquia divina, um só princípio, monoteísmo em sentido herético (para excluir a realidade trinitária), sendo possível distinguir entre um monarchianismo dinâmico-adocionista (que vai rejeitar a divindade de Jesus Cristo e um monarchianismo modalista que aceita, porém não distingue, realmente, entre Deus Pai e Jesus). Observemos que já se apresenta uma subdivisão no termo monarchianismo adocionista e modalista. Vai surgir também o *patripassionismo*, derivado do termo ‘patripassianos’, que leva a compreender o Pai como quem padece a paixão, isto por não se distinguir, realmente, do Filho. Encontramos outra terminologia, chamada *Sabelianismo*, que vem de Sabélio, principal expoente, em Roma, do monarchianismo modalista, em inícios do Século III. Necessário se torna atentarmos para o desdobramento da polêmica, ou seja, a problematização, quanto às diversas interpretações, a partir do Modalismo. No segundo Capítulo, quando trataremos das discussões dogmáticas, em si,

³² O mesmo que Subordinacionismo, heresia de Ário segundo a qual o Filho e o Espírito Santo estariam subordinados, em relação desigual, ao Pai, não possuindo, de forma idêntica, a mesma natureza; ou então seriam criaturas excelsas, mas apenas adotadas (Adopcianismo) pelo Pai em sua divindade (Cf. BOFF, 1996, p. 291).

³³ Grupo surgido em torno de Macedônio, por isso também chamado de macedonianos. O termo pneumatômacos (combatentes contra o Espírito Santo) refere-se àqueles que negavam a divindade da Terceira pessoa da Trindade, enumerando-a abaixo do Pai e do Filho, não podendo ser glorificado com eles (Cf. SESBOÛÉ, 2005, p. 229).

contextualizando-as, mais especificamente, nos Concílios Ecumênicos de Nicéia e Constantinopla, voltaremos a esboçar novas interpretações sobre este conceito de modalismo.

Diante do que foi exposto, quais as personagens defensoras e correntes originárias do Modalismo clássico? Pois é, neste contexto que ocorre o início à grande problemática. Partindo do ponto de vista crítico-histórico, a Pesquisa histórica recente, quanto à formação do Monoteísmo, em Israel, afirma a Confissão de Fé em um Único Deus, como fundamental para a Fé judaica. O Cristianismo Primitivo compartilhava, também, dessa Confissão de Fé monoteísta, isto significa que tanto o Judaísmo quanto o Cristianismo Primitivo estavam longe dos politeísmos pagãos. Entretanto, o Evento Jesus Cristo, sobretudo a partir do seu reconhecimento como Deus, vai assinalar o limite distintivo entre Judaísmo e Cristianismo.

Levantadas as questões que evidenciam a problemática da Divindade de Cristo e do Espírito Santo, as vozes dos defensores da Ortodoxia levantaram-se, em todos os momentos, em favor da autenticidade da Fé, com base nas próprias Escrituras e, também, argumentos no que tange à razão. Temos uma lista de personagens expressiva que tomaram posições decisivas para a formação do Dogma Trinitário, posteriormente. São, eles, apresentados a seguir.

1.1.1 Clemente Romano

Sua preocupação principal foi a de reconduzir a paz ao novo conflito, levantado em Corinto, pelos que destituíram os episcopos e presbíteros da comunidade.

Já no Século I do Cristianismo, deparamo-nos com uma realidade de Cristianismo, ainda, indefinido, o que significa que, nas comunidades cristãs, não havia a preocupação de precisar em que consistia a força, o poder e autoridade de que Jesus estava revestido. A consciência ou mentalidade, entre os judeu-cristãos, era que Jesus estivera revestido de força e de autoridade especial, em resumo, de que introduzira o Reino de Deus. Isso acontece, devido ao fato de que o próprio Jesus, ao longo de sua vida, enfatiza muito mais sua Obra, seu ensinamento do que a si mesmo, sua Pessoa.

No entender de Bernard Sesboué³⁴, três tipos de discursos principais se apresentam, nas origens da literatura cristã, a título de interpretações do querigma: o Judeu-Cristianismo, o Gnosticismo e os Padres Apostólicos. Esses três discursos se comunicam uns com os outros, como se fossem fenômenos de osmose e, até mesmo, se sobrepõem,

³⁴ Cf. SESBOÛÉ, 2005, p. 29.

particularmente, na flexibilidade de suas fronteiras e em nada eliminam a distinção legítima de seus respectivos perfis, porque não cabe, a nós, aprofundarmos essas questões, mas elucidá-las para que possamos compreender melhor em que contexto se formula ou se elabora o Dogma Trinitário. O que de imediato, salta-nos aos olhos, e à luz da razão, é que consideramos como evidencia primeiro no Judeu-Cristianismo, a Fé dos judeu-cristãos e judeu-cristianismo “heterodoxo”. Nessa realidade de concepções, diversas pelos fins do Século II, identificamos uma tentativa de definirmos com mais precisão, quem era Jesus, de fato, e qual a sua relação com Deus. É-nos assegurado, por Roque Frangiotti, que entre os que procuravam estabelecer uma definição, destacamos Teódoto de Bizâncio, o “curtidor”, o primeiro a sistematizar e a defender o Adocionismo: “Jesus era puro homem, nascido naturalmente da Virgem, o qual, no batismo, havia recebido uma força especial. Acusado de negar a Fé, Teódoto foi excomungado pelo Papa Vitor. E, mesmo assim, continuou reunindo adeptos e, sobretudo, os convertidos do Judaísmo que tinham dificuldade de aceitar a divindade de Jesus. Teódoto conseguiu organizar uma comunidade Cismática, em Roma. Um de seus discípulos assegura que o intermediário entre Deus e os anjos não era Jesus, mas Melquisedec, superior a Jesus. Daí que este grupo ficara conhecido como os melquisedequianos. Um estudo mais aprofundado pode levar à constatação de que a problemática adocionista já se fazia presente na redação dos Evangelhos. E no que tudo indica, foram escritos com o fim de provar, demonstrar a divindade de Jesus, ao menos, como se encontram, atualmente (cf. Jo 20,30-31). Marcos classifica seu Evangelho como “a Boa Nova de Jesus Cristo, Filho de Deus” (1,1) e esta Revelação acaba na cena final, no ato de fé do oficial romano, vendo Jesus expirar: “Verdadeiramente este homem era Filho de Deus” (15,39). Em Mateus, a importância do tema é sublinhada, inúmeras vezes, em que Jesus é nomeado Filho de Deus; e Deus, o Pai de Jesus³⁵.

Encontramo-nos no ambiente teológico romano do final do Século I, com a Carta aos Coríntios do Bispo de Roma São Clemente (morto por volta do ano 100). As fórmulas trinitárias, mais do que a Teologia trinitária já existe em São Clemente. Podemos constatar, em alguns dos textos mais claros: “Porque há entre vós discórdias... Acaso não temos um único Deus, um único Cristo, um único Espírito de graça derramado em nós”. Já em outro momento são mencionados os três: “Porque vive Deus e vive o Senhor Jesus Cristo e o Espírito Santo, a fé e a esperança dos escolhidos”. Clemente reconhece o Deus único e Pai, junto ao qual coloca o Senhor Jesus Cristo, invocando, também, o Pai. A menção ao Espírito,

³⁵ Cf. FRANGIOTTI, 1995, p. 23.

em terceiro lugar nessas passagens, não deve ser interpretadas em sentido estrito de Teologia Trinitária: mas mostra que se fortalece a tradição de manter juntos os três nomes, o que significa que os três estão unidos na consciência do crente. O Pai é chamado Senhor da Criação. Daí que a paternidade divina refere-se, com frequência, à criação: “fixemos os olhos no Pai e criador de todo o cosmo... os céus movidos por seu governo...”. Somente, uma vez fala-se do Pai em relação com Cristo: “fixemos os olhos no sangue de Cristo e reconheçamos que é precioso a Deus, seu Pai...”. “Cristo preexiste à sua encarnação. O Espírito Santo já falava dele, e ele mesmo já falava no Antigo Testamento.” Não se trata de uma noção muito precisa da preexistência. “Quanto ao Espírito Santo, foi derramado sobre os cristãos. “Falou no Antigo Testamento”; “Também Paulo e o próprio Clemente escreveram guiados pelo Espírito”³⁶. Porém não existem fórmulas claras sobre a divindade do Espírito Santo.

Na “Segunda Carta de Clemente” (por volta da metade do Século II). Deus aparece como Pai, em relação com o envio ao mundo, de Jesus Cristo: “Ao único Deus invisível, Pai da verdade, que nos enviou o Salvador e guia da incorruptibilidade, por meio do qual manifestou a verdade e a vida celeste...”³⁷. Pois de Jesus devemos pensar como de Deus, para não ter, em pouca estima, nossa salvação.

1.1.2 Inácio de Antioquia

O mártir Santo Inácio apresenta alguns pontos de convergência com Clemente Romano, pois, também, ele relaciona, de algum modo, a unidade da Igreja e a “Trindade”: “... esforçai-vos em permanecer firmes... na fé e no amor, no Filho, no Pai e no Espírito, do princípio até o Fim. Submetei-vos ao bispo e também uns aos outros, como Cristo ao Pai segundo a carne, e os apóstolos a Cristo, ao Pai e ao Espírito”. Submeter-se, enquanto testemunho de fé. Pois que Cristo se submeteu ao Pai, pela sua Igreja. “Os cristãos são pedras do templo do Pai, elevados ao alto pela máquina de Jesus Cristo na cruz e ajudados pelo Espírito Santo que é a corda...”. O testemunho verdadeiro e autêntico é, apenas possível, na força do Espírito: do contrário, é, apenas, iniciativa humana. As três “pessoas” intervêm, portanto, na edificação da Igreja e na salvação dos fieis. Também não faltam as afirmações de Fé monoteístas: “não é preciso insistir que o Deus único de que se fala é o Pai, chamado com

³⁶ Cf. FRANGIOTTI, 1995, p. 137.

³⁷ Cf. *Ibid.*

frequência”³⁸. Como podemos constatar, a formulação trinitária, ainda, não é clara. Nem mesmo a concepção de Jesus Cristo, enquanto Revelação divina.

Jesus Cristo é chamado, diretamente, de “Deus”, em algumas ocasiões, é, também, o Conhecimento (gnósis) de “Deus”. Algumas passagens colocam, ao que parece de modo incipiente, o problema da processão³⁹ do Filho: Jesus Cristo saiu de um só Pai e a seguir especifica-se que Deus se manifestou, por meio de Jesus Cristo, que é a sua palavra saída do silêncio. O Espírito Santo está presente na geração humana e na unção de Jesus. “Esse Espírito que atua sobre Jesus e que é comunicado à Igreja é de Deus e por isso não engana: assegura Inácio”⁴⁰.

1.1.3 Epístola do Pseudo-Barnabé

A Carta a Barnabé (final do Século I, começo do Século II) conhece ou reconhece a preexistência de Cristo à Encarnação: a ele Deus se dirigia, quando segundo Gn 1,26 disse: “Façamos o homem...”. Essa exegese teve grande aceitação, na Patrística. Jesus é chamado, em duas ocasiões, de o “Amado”. É, também, o Kyrios, o Senhor, que aceitou, optou por entregar sua carne à destruição e, talvez, uma alusão ao Batismo. O Espírito derramado sobre nós provém de abundante fonte do Senhor.

Podemos observar, em Barnabé, em seus escritos, um acento cristológico. Para ele, Cristo é o Senhor. Ele empenha tudo o que está ao seu alcance para mostrar transcendência e a divindade do “bem amado Jesus” (4,8)⁴¹. Os textos revelam a Fé do Autor na divindade do Filho de Deus, em sua Encarnação e na Redenção que O traz ao mundo (5,1.5)⁴². Um pouco mais adiante, o Autor designa o Pai como “o Senhor do universo”⁴³. Na esteira de Filon de Alexandria, comentando o texto do Gênesis sobre a criação, introduz, pela primeira vez, na exegese cristã, o próprio Filho, Criando com o Pai, o homem à “imagem e semelhança de Deus”⁴⁴. Assim, na Cristologia, encontramos sua maior originalidade e a vida do cristão aparece, nela, inteiramente dependente de Cristo.

³⁸ Cf. FRANGIOTTI, 1995, p. 137.

³⁹ É a derivação de uma pessoa partindo da outra, mas consubstancialmente, na unidade de uma mesma e única natureza, substância, essência ou divindade (Cf. BOFF, 1996, p. 290)

⁴⁰ Cf. *Ibid*, p. 138.

⁴¹ Cf. STORNILO, Ivo (Org.). **Padres Apostólicos**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2002, p. 290.

⁴² Cf. *Ibid*, p. 291-292.

⁴³ Cf. *Ibid*, p. 317.

⁴⁴ Cf. *Ibid*, p. 292-293.

1.1.4 O “Pastor” de Hermas

É de comum acordo a insistência que existia no “Pastor” (escrito, provavelmente, na primeira metade do Século II) sobre uma cristologia que existia de tipo adocionista. A base dessa apreciação é uma passagem difícil, em que, de algum modo, parecem identificar-se o Espírito Santo e o Cristo preexistente: Ao Espírito Santo, preexistente, responsável por toda a criação, Deus O fez habitar na carne que escolheu. Essa carne, na qual habita o Espírito Santo, serviu bem ao Espírito, caminhando em santidade e pureza, sem manchá-lo, em nada, posto que viveu bem, piamente, e atuou junto ao Espírito Santo, cooperou em todo assunto e se comportou forte e valorosamente. Tanto L. Ladaria, quanto R. Frangiotti e outros comentadores, identificam-No em seus escritos. Na compreensão de Frangiotti, não podemos nos esquecer de que as tendências e concepções da época são muito diferenciadas no que dizem respeito às do Cristianismo primitivo. Entre as tendências judaizantes, destacamos o grupo que ficou conhecido como ebionitas⁴⁵. Estes, embora aceitassem que Jesus fosse o verdadeiro Messias de Israel, não o admitiam como o “Filho de Deus”.

A Deus agradou a conduta dessa Carne, porque quando tinha o Espírito Santo na terra, não O manchou, tomou, por conselheiro, o Filho e os anjos gloriosos para que a carne mesma que havia servido, sem mácula, o Espírito Santo, tivesse uma morada e não pareça que havia perdido a recompensa de seu serviço. “Sê paciente e prudente e dominarás todas as ações más e realizarás toda a Justiça pois se fores paciente, o Espírito Santo que habita em ti será límpido e não ficará na sombra de outro espírito mau”⁴⁶. Compreendemos, pois, que a teologia de Hermas é, profundamente jurídica. As interpretações tradicionais, que tendiam a descobrir, nesse todo, uma reflexão trinitária e cristológica, ainda, insuficiente, foram postas em discussão, recentemente.

Não se trataria, em nada, do Filho de Deus, que não se menciona em toda passagem, senão do Espírito Santo que se une aos homens e ao qual eles devem obedecer para alcançar a salvação. Apenas, na alusão final ao Filho (junto com os anjos) fariam, especificamente, do Filho de Deus. O Filho é o Espírito Santo e o escravo é o Filho de Deus. Ele é visto, no conjunto da Obra, como mediador da salvação, mas são quase nulas as alusões à Encarnação e à sua Obra Histórica. O Filho de Deus é transcendente, glorioso, embora não

⁴⁵ Entre as tendências e concepções diversificadas, frente ao Cristianismo primitivo – sobretudo de tendências judaizantes, destacamos um grupo que ficou conhecido como ebionitas. Este grupo vivia na pobreza e na mais estrita observância daquilo que aprendera de Jesus. Aceitava Jesus como verdadeiro Messias de Israel, porém, não o tinha nem admitia como “Filho de Deus” (Cf. FRANGIOTTI, 1995, p. 18).

⁴⁶ Cf. STORNILO, 2002, p. 199.

Lhe seja dado o título de Senhor, sem dúvida, para não comprometer o rigoroso Monoteísmo. Essa interpretação não encontra aceitação total. Parece que não podemos excluir uma terceira interpretação cristológica do texto, que tem sido habitual. O Filho da parábola do Pai misericordioso pode ser o “espírito” que preexiste em Deus, mas não é o Espírito Santo, como terceira pessoa. Em muitas ocasiões, a natureza divina, em concreto a de Jesus, é chamada “Espírito”, nos primeiros séculos cristãos.

A essas alturas, encontramos, nos Padres Apostólicos, algumas fórmulas trinitárias, mas não podemos falar de uma Teologia Trinitária elaborada. Um pouco mais desenvolvida, encontramos a Teologia da relação Pai – Filho. Afirma a preexistência de Cristo à Encarnação e, inclusive, é chamado “Deus”, com alguma frequência. Quanto ao Espírito, é relacionado com a inspiração profética, com a concepção de Jesus; Contemplemos em algumas ocasiões, como derramado sobre nós, com provável alusão ao Batismo. Pouco a pouco, a mesma repetição das fórmulas triádicas (em primeiro lugar a de Mt 28,19) obrigará a um maior aprofundamento sobre os conteúdos que, por elas, se expressam.

Percebemos que a concepção cristológica de Hermas é mais antiga que outros judeu-cristãos: Jesus durante sua vida terrena, ainda não é filho, mas adquire esta dignidade, como recompensa, por sua atuação fiel. Ele é, pois, constituído Filho, não no seu batismo, como afirmavam alguns grupos cristãos, mas na ressurreição. Não existe nenhuma especulação, em termos de relacionar Jesus com o Logos: é que “Hermas elabora uma cristologia independente de Paulo e de João”⁴⁷.

1.2 *Os Padres Apologetas*

Compreendemos que, com os Padres Apologetas, começa, lentamente, na Igreja, a reflexão Trinitária, propriamente, dita.

A preocupação desses teólogos foi, por uma parte, defender a Fé, entre os cristãos, para protegê-los do possível mal-entendido, mas, ao mesmo tempo, diante dos judeus e pagãos, deviam expor a coerência do Cristianismo. Tudo obriga a iniciar um esforço especulativo que já não é repetição das fórmulas tradicionais, nem tampouco, o mero anúncio da salvação de Jesus. A preocupação leva a indagar sobre o porquê da salvação transcendente que Deus nos oferece. A reflexão centrada na relação Pai-Filho é introduzida, depois, e,

⁴⁷ Cf. FRANGIOTTI, 1995, p. 19.

lentamente, é incluído o Espírito Santo. No entanto, será a geração do Logos, o Filho de Deus, a preocupação mais notável dos apologetas.

1.2.1 Justino

A preocupação com a normatividade do Evangelho cristão pertence, já, ao primeiro discurso cristão. Está presente nas crises que põem, em questão, a unidade das comunidades. E Justino contribuiu muito para a formulação da ideia de heresia. Cabe, a Justino, a inversão da heresia. Essa é uma afirmação um tanto drástica: por isso, precisa ser compreendida. E afirma ser justa quanto ao nível do termo, visto que Justino a submete a uma evolução semântica decisiva. Trata-se, pois, de dizer que a palavra indicava, ainda, no mundo pagão, uma atitude, uma corrente, uma “escola” ou uma “seita” filosófica; no mundo judaico, Josefo a designa, com o mesmo termo, os quatro movimentos, que são os fariseus, os saduceus, os essênios e os partidários de Judas, o Galileu. Daí que, com Justino, o termo passa a qualificar, formalmente, uma heterodoxia cristã. Mas esse trabalho semântico, ligado à refutação das “heresias” presentes, não vem a serem, princípio, um ato de exclusão, ainda que a polêmica da época a exprima, em termos de uma radicalidade que não podia ser a nossa, mas constatação de uma incompatibilidade irreduzível, entre duas doutrinas, cujo risco parece vital aos olhos da Fé recebida dos apóstolos. A realidade é que o universo doutrinal da Gnose não pode se conciliar com o Cristianismo. E, com Justino, os dois conceitos de ortodoxia e de heresia se formalizam, um em relação ao outro. Se a expressão “a norma cria o erro”, tem uma parte da verdade, essa verdade é dialética e ligada à recíproca “o erro cria a norma”. A segunda fórmula abarca uma prioridade cronológica: trata-se de uma série de “desvios”, no domínio da fé, que se manifestaram, desde os últimos escritos do Novo Testamento e se estenderam, daí para frente, suscitando, na Igreja, outra série de decisões e de instituições organizadas para a manutenção da autenticidade da mesma Fé. Os apologetas, sucessores de Justino, são testemunhas da mesma convicção da incompatibilidade entre as doutrinas da verdade e as doutrinas do erro, isto é, as heresias.

Justino, filósofo e mártir, morto por volta de 165, deve ser a primeira figura a ocupar nossa atenção. É, sem dúvida, o mais significativo dos apologetas. O Monoteísmo, uma convicção que o filósofo compartilha com o judeu Trifon, seu interlocutor, no diálogo, Deus é, sempre, do mesmo modo, invariável, e causa de tudo quanto existe. É ao mesmo tempo, Pai do universo, ingênito, não tem nome imposto, porque tudo que leva um nome supõe outro

mais antigo que o impôs. “Os nomes de Pai, Deus, Criador, Senhor, dão não só propriamente nomes, são denominações tomadas de seus benefícios e de suas obras”⁴⁸.

Observamos que a menção ao Pai está acompanhada pela menção ao Filho: quanto a seu Filho, aquele que, propriamente, se diz Filho, o Verbo que está com ele antes das criaturas, é gerado quando no princípio Deus o criou e ordenou por seu meio todas as coisas, chama-se Cristo por sua unção e por ter Deus ordenado, por seu meio, todas as coisas⁴⁹. Temos, aqui, ideia de uma “geração” metáfora, o que remete o nome de Filho, que se recolhe do Novo Testamento. O Filho ou Verbo está com Deus antes das criaturas (cf. Jo 1,1-3). “Pode – se pensar que a geração esta ligada à criação, quer dizer, que o Verbo veio à existência quando Deus criou e ordenou por seu meio todas as coisas. Assim vem a existência o Filho de Deus, que nascido de Maria, não vem à existência naquele momento: “O Filho do fazedor do universo preexiste como Deus (sendo de Deus), e foi gerado como homem por uma virgem”⁵⁰. A preexistência do Filho à geração humana mostra-se, em sua presença, nas teofanias do Antigo Testamento, que são propriamente, manifestações do Filho, segundo a conhecida tese de Justino que terá tantos seguidores nos primeiros séculos cristãos”⁵¹. Razão pela qual seu pensamento terá evolução. Justino tem Jesus como Verbo e Filho de Deus em um sentido muito real. Daí a menção freqüente a sua geração, em contraste com o Pai ingênito. Jesus Cristo é propriamente o único Filho nascido de Deus, gerado por aquele que é Deus Pai do universo, sendo seu Verbo primogênito e força de Deus. Mas como se realiza essa geração?

O próprio Justino dará a resposta, afirmando que Deus, como princípio antes de todas as criaturas, gerou certa potência racional de si mesmo, o que é chamado também de Espírito Santo, Glória do Senhor e, às vezes, Filho. Todas essas diversas denominações lhe vêm por estar a serviço da vontade do Pai e por ter sido gerada por querer do Pai. E não vemos algo semelhante em nós? Com efeito, ao emitirmos uma palavra, geramos a palavra, não por corte, de modo que diminuísse a razão que existe em nós, ao emití-la. Algo semelhante, vemos, também, em um fogo que acende outro, sem que diminua aquele de que se formou a chama. Será a palavra da sabedoria a que me prestará seu testemunho, por ser ela mesma “Deus gerado do pai do universo.”

⁴⁸ Cf. STORNILO, Ivo (Org.). **Justino de Roma**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002, p. 95. Com freqüência fala-se do Pai também em relação à criação, como já observamos em CLEMENTE ROMANO.

⁴⁹ Cf. *Ibid*, p. 95-96. Clara distinção a respeito da geração humana o que se falará em seguida.

⁵⁰ Cf STORNILO, 2002, p. 180.

⁵¹ Cf. LADARIA, 2005, p.142.

Consideramos três elementos importantes, nessa passagem. Em primeiro lugar, a geração intelectual, não física: Deus produz uma potência racional que vem identificada com sua sabedoria. Em segundo lugar, por ser intelectual, não é um processo cego, vem do querer do Pai. Talvez devamos pôr, em relação, esse querer com o fato da geração ligada à criação do mundo. A Teologia vai ter, ainda, que trabalhar para chegar à conclusão clara de que a geração do Filho pertence ao ser mesmo de Deus, não é fruto de uma decisão contingente, sem que por isso deixe de ser livre. Por último, a geração não se produz por um corte ou excisão material, não diminui o ser do Pai, como explica a metáfora de um fogo que se acende em outro fogo. Notemos que, sem ser absolutamente idênticas, existe semelhança entre essa metáfora e a de “luz de luz” do Concílio de Nicéia. Esse fruto, que estava com o Pai antes das criaturas, é que já conhecemos o destinatário das palavras de Gn 1,26, segundo a exegese do Pseudo-Barnabé. Há, portanto, uma verdadeira distinção entre os dois, o Filho é realmente distinto do Pai, isto é, não se confunde com ele. Essa distinção das “pessoas” é sublinhada, fortemente, por Justino, que, ao mesmo tempo, acentua a unidade do Filho com o Pai:

Essa potência seria inseparável e indivisível do Pai, da maneira – dizemos [primeiro adversário] – como a luz do sol que ilumina a terra é inseparável e indivisível do sol que esta no céu. E como esse, ao pôr-se, leva consigo a luz, assim... quando o Pai quer, faz soltar de si certa potencia, e quando quer a recolhe a si... Essa potência não é só distinta pelo nome, como a luz do sol, senão numericamente outra (ἄριθμῷ ἑτέρῳ) [outro número], e ali eu disse que essa potencia é gerada pelo Pai por poder e vontade sua, não por excisão ou corte, como se dividisse a substancia do Pai⁵².

Assim reaparecem temas da geração pelo poder e pela vontade. Essa geração dá origem a uma subsistência diversa do Pai. Apesar dessa distinção claramente estabelecida e da condição divina do Verbo, exclui-se que seja outro Deus. Contudo, o problema especulativo da unidade e da distinção ainda não se aborda de maneira explícita.

Diante dessa teologia do Logos, construída já com notável profundidade, fala-se do Espírito Santo só em relação com a economia salvífica. Sublinha-se sua atuação como Espírito Profético. Também atuou na vida de Jesus: o Espírito opera sua encarnação, ainda que nesse caso se produza uma certa confusão com o Filho. O Espírito Santo desceu em Jesus no batismo, sem ter Jesus necessidade disso, para que a partir dele o Espírito pudesse derramar-se sobre os cristãos.

Passemos, agora, à compreensão de algumas fórmulas Triádicas, que se encontram, no contexto doxológico e litúrgico. Essas mostram que a Fé trinitária se

⁵² Cf. LADARIA, 2005, p. 143.

desenvolveu no culto e na Doutrina de Fé da Igreja: “Nós prestamos culto ao fazedor do universo... a Jesus Cristo... que aprendemos ser o Filho do verdadeiro Deus, a quem pomos em segundo lugar, assim como ao Espírito profético, que pomos em terceiro lugar. A tríade batismal aparece também em outras ocasiões”⁵³.

Em um contexto eucarístico, aparece a doxologia que tem, como objetivo “Deus e Pai do universo, pelo nome de seu Filho, e do Espírito Santo”⁵⁴. Justino vê a Trindade, inclusive, nos escritos de Platão, que dá o segundo lugar ao Verbo que vem de Deus e que ele disse estar difundido em forma de X, no universo, e o terceiro, ao Espírito, que pairava sobre as águas (cf. Gn 1,2). Contudo, a reflexão sobre a Unidade dos Três, ainda, não tinha se desenvolvido.

1.2.2 Taciano

As intuições de Justino serão desenvolvidas, por outro apologista. Se o filósofo insistia na não – diminuição do Pai pelo fato da Geração do Filho, a preocupação fundamental do seu discípulo Taciano (falecido depois de 172) é mostrar que essa Geração não significa uma separação em Deus e que, portanto, o Monoteísmo se mantém. Justino estava consciente de que Jesus não era outro Deus, mas, ainda, não apresentava uma resposta adequada a essa objeção do Judeu Trifon.

Porém, Taciano o faz, em uma passagem fundamental: “Deus era no princípio”, mas nós recebemos, da Tradição, que o princípio é a potência do Verbo (Cf. Jo 1,7). O dono do universo... quando a criação não tinha sido feita... estava só; mas enquanto, com Ele, estava toda a potência do visível e do invisível, Ele tudo sustentou consigo mesmo pela potência do Verbo. E por vontade de sua simplicidade, sai o “Verbo.” E do Verbo, que não saía do vazio, resulta a obra primogênita do Pai. Sabemos que ele é o princípio do mundo; mas não se produziu por divisão, mas, sim, por participação, porque o que se divide, fica separado do primeiro; mas o que ocorre por participação, tomando o caráter de uma dispensação, não deixa carente aquilo do qual se tomou algo. Isso, porque, de maneira como de uma única tocha se acendem muitos fogos, mas nem pelo fato de acenderem-se muitos diminuem a luz do primeiro, assim também o “Verbo”, procedendo da Pessoa do Pai, não deixou sem razão (o Logos) quem O tinha gerado... O “Verbo gerado no princípio, depois de

⁵³ Cf. JUSTINO *apud* LADARIA, 2005, p. 144.

⁵⁴ Cf. *Ibid*, p. 144.

fabricar a matéria, gerou nossa criação...”⁵⁵. Taciano recolhe a metáfora do fogo, já utilizada por Justino, para explicar a geração do Filho. O Pai não fica diminuído com essa geração, porque não se trata de um corte físico, mas de uma participação, no seu ser. Por isso, o Pai, nunca, fica sem razão. Também a vontade e simplicidade divina estão na origem da geração do Verbo. Outro elemento fundamental, que encontramos em Taciano, é a definição de Deus como Espírito (Cf. Jo 4, 24)⁵⁶.

Contudo, explica-se que não é o Espírito que penetra pela matéria, senão o criador dos espíritos materiais e das formas de matéria mesma. O Verbo, nunca chamado Filho, participa dessa condição espiritual; “O Verbo celeste, espírito que vem do espírito e Verbo da potência racional, à imitação do Pai que o gerou, fez o homem imagem da imortalidade...”⁵⁷.

A condição espiritual de Deus é participada pelo Verbo que possui a mesma natureza de Deus. Essa condição espiritual faz com que se entenda a geração, em termos não – materiais. Mas, além do “Deus espírito”, que pode habitar no corpo humano e dar ao homem, sua perfeição. Porém não se relaciona esse espírito com o Pai e o Filho, no seio da vida divina.

Temos, portanto em Taciano uma espécie de *binitarismo*, doutrina que aceita, somente, a divindade do Pai e do Filho. Junto ao Pai está o Logos pessoal que participa da divindade e da Sua – do Pai – condição espiritual.

1.2.3 Atenágoras

Achamos outras fórmulas trinitárias, a exemplo de Justino, e à diferença de Taciano. Deter-nos-emos em uma extensa passagem em que é, claramente, visível a estrutura triádica e em que, de algum modo podemos reconhecer o começo da especulação trinitária:

Nós admitimos um só Deus, incriado e eterno e invisível, impassível, incompreensível e imenso... rodeado de luz e beleza e espírito e potência inenarrável, por quem tudo foi feito por meio do Verbo que dele vem, e tudo foi ordenado e se conserva. Porque reconhecemos também o Filho de Deus... Nós não pensamos sobre Deus e também sobre o Pai e sobre o Filho do modo como fazem os poetas... senão que o Filho de Deus é o Verbo do Pai em idéia e operação, pois em conformidade com ele e tudo foi ordena e se conserva. por meio dele tudo foi feito, sendo um só, o Pai e o Filho. E estando o Filho no Pai e o Pai no Filho (Cf. Jo 10,38; 17,21-33 etc.) pela unidade e potência do

⁵⁵ Cf. TACIANO *apud* LADARIA, 2005, p. 145.

⁵⁶ Cf. LADARIA, 2005, p. 145.

⁵⁷ Cf. TACIANO *apud* LADARIA, 2005, p. 145.

espírito, o Filho de Deus é inteligência e Verbo do Pai... O Filho é o primeiro rebento do Pai, não como feito, posto que desde o princípio Deus que é inteligência eterna, tinha em si mesmo o Verbo, sendo inteiramente racional; senão como procedendo de Deus quando todas as coisas materiais eram natureza informe e terra e inerte... E concorda com nosso raciocínio o Espírito profético: O Senhor... criou-me princípios de seus caminhos, para sua obra (Pr8, 22). E na verdade o mesmo Espírito Santo, que opera nos que falam profeticamente, dizemos que é uma emanção de Deus, emanando e envolvendo como um raio de sol... “Quem pois não se surpreenderá de ouvir chamar ateus os que admitem um Deus Pai, um Deus Filho e um Espírito Santo que mostram sua potência na unidade e sua distinção na ordem⁵⁸.

Muitos pontos se oferecem nesse texto para o comentário. Antes de tudo é a estrutura Triádica que determina toda essa extensa passagem, além da fórmula final mais concisa. A unidade do Pai e do Filho encontra – se fortemente acentuada; parece fundar-se na inabituação mútua e na comunidade de espírito. Faz - se uso de Pr 8, 22 para falar da geração em relação à criação, o Verbo foi gerado para o princípio das obras de Deus. Mas o Verbo não é criado, porque Deus é sempre racional. Há uma alusão, portanto ao logos imanente que existe em Deus antes da geração. Teófilo de Antioquia precisará ainda mais a noção. “O Espírito Santo está unido ao Pai e ao Filho, mas há que notar a certa ambigüidade da noção de emanção que só volta à origem como um raio de sol”⁵⁹.

Justino rejeita essa ideia para o Logos. O Espírito Santo não é chamado, diretamente, de Deus, como ocorre ao contrário, com o Filho, no final da passagem. A questão da divindade do Espírito foi colocada, no desenvolvimento dogmático, sempre após a do Filho. Porém, apesar dessas limitações, há um último ponto que vale a pena acentuar: o intento de distinguir o plano em que haveremos de buscar a unidade divina e aquele em que será preciso considerar a distinção dos Três: a unidade, vêmo-la na potência, no “dynamis”; a distinção na “ordem”, na “táxis” que ocorre entre os Três: essa ordem, mostra que os Três não são intercambiáveis, em todos os aspectos, e que haverá, por conseguinte, uma distinção entre eles.

O desejo de conhecer o Deus verdadeiro e o Verbo que vem Dele, qual seja a comunicação do Pai com o Filho, que coisa seja o Espírito, qual a união de tão grandes coisas? qual a distinção dos unidos, do Espírito, do Filho e do Pai. Voltamos aqui, a colocar o problema que já chamaríamos trinitário, no sentido estrito, embora ainda de modo incipiente; mas em definitivo, a Teologia trinitária de todos os tempos deverá perguntar-se sobre a

⁵⁸ Cf. ATENÁGORAS *apud* LADARIA, 2005, p. 146.

⁵⁹ Cf. LADARIA, 2005, p.147.

unidade e a distinção do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Falamos diretamente, da geração do Filho pelo Pai, porém ainda não abordamos a processão do Espírito.

Outras fórmulas triádicas atribuem, ao Espírito, uma função cósmica, talvez por influências estóicas: se, pois Platão não é ateu, também, nós não o somos, por sabermos afirmar o Deus por cujo Espírito tudo é mantido em união. Tampouco podia faltar a alusão à ação do Espírito, na profecia, convicção comum na época.

1.2.4 Teófilo de Antioquia

O que mais nos interessa destacar, em Teófilo, é sua doutrina dos dois estados do Verbo, o Logos imanente, no seio do Pai, antes da geração, propriamente, dita e o Logos proferido, quando Deus O gera para criar o mundo, por seu meio: o Verbo está sempre, imanente no coração de Deus, porque, antes de criar nada, tinha este por conselheiro, como mente e pensamento Seu que era. E quando Deus quis fazer tudo o que tinha deliberado, gerou esse Verbo, como proferido, primogênito de toda a criação, não se esvaziando de seu Verbo e conversando sempre com ele.

Devemos ao *Ad Antolicum* de Teófilo (morto por volta de 186), em primeiro lugar o termo grego *τρίαζ*, que em latim traduziu-se por trinitas para designar o Pai, o Filho e o Espírito: ‘Os três dias que precedem a criação dos luminares são símbolos da Trindade de Deus, de seu Verbo e de sua sabedoria’. Devemos notar que a sabedoria aqui não se refere ao Filho, como observamos até agora, mas ao Espírito Santo. Há algumas vacilações nesse ponto em Teófilo. Em algumas passagens a sabedoria aparece junto ao Logos e parece identificar – se com ele’ mas em outros ocupa o lugar do Espírito Santo ou Espírito de Deus em outros contextos, embora se lhe atribua especificamente a inspiração da Escritura’. Também para Teófilo a paternidade de Deus refere-se à criação. Afirma também a monarquia e a unicidade de Deus, que se mostra na criação mesma⁶⁰.

Assim está salva, por uma parte, a eternidade do Logos divino, que existe antes de ser proferido e, ao mesmo tempo, elimina-se a dificuldade que poderia supor que o Pai, antes da geração, estivesse sem razão e sem sabedoria. Vimos, nos Autores antes estudados alguma alusão a esse problema que aqui aparece formulado com clareza. Teófilo diferenciou, explicitamente, esses dois estados do Logos preexistente, segundo a mentalidade da época e as palavras, que usou, converteram-se em termos técnicos para designá-los.

Na doutrina dos apologetas, é importante, sobretudo, a doutrina do Logos. Inspirada, sem dúvida, em parte, mas não só, no prólogo de João, também, sem dúvida

⁶⁰ Cf. LADARIA, 2005, p. 149.

alguma, foi muito além do que esse texto bíblico afirmou. Mas permitiu dar razão da verdadeira filiação divina de Jesus, sem que a geração se explicasse, segundo os modelos humanos e animais contemplamos, assim, a geração do Verbo como um processo que está de acordo com a natureza espiritual divina. Nela se fundem, pelo menos, remotamente, todas as teorias da geração do Filho, como um processo de intelecto que teremos ocasião de ver, ao longo de nosso percurso. Seu limite que, até o Concílio de Nicéia não será definitivamente superado, constituir-se-á da falta de clareza sobre a “eternidade” dessa geração. Esse modelo explicativo permite, no entanto afirmarmos a divindade do Logos, como Filho de Deus, unida ao Pai. Não esqueçamos, por outro lado, nos alerta Ladaria, que a insistência da atuação do Logos, na criação, permitiu ver o caráter universal da mediação criadora de Cristo Jesus como razão do universo e a presença de suas sementes em toda criação.

Justino desenvolveu, com particular vigor, esse ponto. Está menos preciso, nesses Autores, a Teologia do Espírito. Muito embora Atenágoras já o considere unido ao Pai e ao Filho, na vida Trinitária. Teófilo, por sua vez, O considera destinatário, juntamente com o Filho, das palavras de Deus em Gn 1,26, e assim O inclui na “trios” divina.

1.3 *A Teologia do final do século II e do século III*

Entramos, agora, no que alguns vão chamar de estudo da grande Teologia dos últimos anos do Século II. Ocupar-nos-emos, sobretudo, ainda que não exclusivamente, de três grandes personalidades: Irineu de Lião, Tertuliano e Orígenes, pois graças a eles, a Teologia trinitária conheceu um grande desenvolvimento. Os significados da unidade e da distinção, que eram objeto da reflexão incipiente em Atenágoras, serão estudados, com mais profundidade, com o desenvolvimento de uma terminologia específica.

Na segunda metade do Século II, o discurso cristão ganhou impulso, com os Escritos dos Padres Apologetas e a Obra anti-herética de Irineu. No entanto, ainda não é chegada a hora das grandes definições dogmáticas. Novos Autores se dedicam, sobretudo, a refletir sobre a Obra da Salvação referindo-se às Escrituras cuja autoridade, agora, está bem estabelecida. A maneira de interpretá-los constitui um aspecto importante da atitude teológica desse período e marcará, de forma duradoura, o pensamento cristão.⁶¹

Já no início do Século III assiste ao estabelecimento das primeiras formulações de um Dogma fundamental da Fé cristã, o Dogma da Trindade. Através desse Dogma, os cristãos

⁶¹ Cf. WOLINSKI *Apud* SESBOÜÉ, 2005, p. 121.

se distinguem das duas grandes Religiões monoteístas, a saber, do Judaísmo e do Islã. E é, justamente, neste Dogma, que a Encarnação encontra seu fundamento: a Trindade seria impensável se Deus não tivesse um Filho. O Ocidente deve, ao Dogma trinitário, a noção de Pessoa, distinta de natureza. A confissão da Trindade funda a certeza de que a existência, em sua forma mais elevada, é dom, troca, relação, amor. No entender de J. Wolinski, “o dogma trinitário condiciona todos os outros dogmas cristãos. Pois é ele que comanda a liturgia, dá à mística cristã seu caráter próprio e constitui para o Cristianismo o centro de referência.”⁶²

Daí que vamos compreender o Dogma da Trindade é o Mistério de um só Deus em três Pessoas. Mas essa formulação clássica é tardia: será elaborada, no final do Século IV. Isto significa dizer que não encontramos, nos Padres ditos pré-nicenos, que exprimem o mistério da Trindade em outros termos, relacionando-o, sempre, às intervenções da Trindade na História da Salvação. É que os primeiros cristãos viveram da Fé trinitária, sem formulá-la, claramente, confessando o símbolo, celebrando o Batismo e a Eucaristia. A formulação mesma nos veio, progressivamente. Foi estimulada, de maneira decisiva, no final do Século II, com o aparecimento de certas Heresias.

1.3.1 Santo Irineu de Lião

Considerado um dos maiores bispos teólogos da Igreja Antiga, sua doutrina, é válida até hoje, reside na insistência de que devemos arrancar da Fé concreta e dos testemunhos bíblicos. Notabilizou-se com sua obra “*Adversus Haereses*” (Contra as Heresias). Oferece, em seus escritos, diversas fórmulas trinitárias, junto a outros que se limitam ao Pai e ao Filho, sem menção ao Espírito Santo⁶³. Como sabemos, o Bispo de Lião, ainda que nascido em Esmirna, constitui um vínculo entre o Oriente e o Ocidente. Ele não seguirá a linha de discussão, como narra a Filosofia grega, como os apologetas, mas sua preocupação será, antes de tudo, a ameaça interna que, para a Fé, constitui a Gnose. Por exemplo, mediante as doutrinas complicadas da Gnose, compreensíveis, apenas para os eleitos, Irineu acentuará que a Fé da Igreja é acessível a todos. Em muitos de seus textos, encontramos a estrutura trinitária da salvação. Por exemplo:

⁶² Cf. WOLINSK *Apud* SESBOÛÉ, 2005, p. 157.

⁶³ Cf. IRINEU de Lião. **Contra as heresias**. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 431. Cf. também nota de rodapé: “Ver a Deus” é tema caro ao autor, que constata progressão da história humana coletiva e individual. Na primeira, “ver a Deus” passa pelos profetas, pela encarnação do Verbo e termina na parusia; na segunda, o processo é ação do Espírito Santo no coração de cada homem.

O Espírito que prepara o homem para o Filho de Deus, o Filho que leva ao Pai, o Pai que por sua vez lhe dá a incorruptibilidade e a vida eterna, que decorrem da visão de Deus ⁶⁴.

A visão deve nortear toda vida cristã, tendo em vista que ao falarmos de Deus, falamos, também, do homem em todo o seu ser, pois, segundo Santo Ireneu, a “glória de Deus é o homem que vive e a vida do homem consiste na visão de Deus” ⁶⁵. Assim, o Filho e o Espírito intervêm na Obra criadora do Pai: Deus é assistido, segundo alguns personagens, pelo Logos e segundo outros pelo Logos e pela Sabedoria. É destas afirmações que ficou conhecida a expressão de Ireneu: “O Filho e o Espírito são as duas mãos de Deus” ⁶⁶. Há, portanto, uma correspondência básica entre a Obra criadora e a Obra de salvação, segundo a doutrina de Ireneu. Ele afirma que tudo vem de Deus (contra as teses de Marcião), que tudo realiza com seu Filho (o Verbo) e seu Espírito (a Sabedoria). Ireneu identifica o Espírito como a Sabedoria. Ousa falar mais da sabedoria, nos contextos cosmológicos e do Espírito nos contextos soteriológicos. Em Ireneu, está, firmemente, estabelecida a Fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Tudo parece estar resolvido. No entanto, surge uma questão relevante: “como os três se relacionam no seio da vida divina?”

Segundo Ireneu, o Filho é Deus, participa, certamente, da divindade, vem do Pai; sendo que o Bispo de Lião reserva a primeira denominação divina para o Pai segundo a tradição. Compreendemos que a divindade do Filho, que não se põe em dúvida, é compatível, segundo Ireneu, com certa “subordinação”, no que diz respeito ao Pai. Daí que ainda não chegamos, a afirmar, com ele, uma consubstancialidade, totalmente, perfeita entre ambos, visto que o Filho não é igual ao Pai, em todos os seus atributos. Mas Ireneu não é partidário dos *homoousios* (Jesus consubstancial ao Pai), o que lhe parece demasiado materialista e gnóstico. Para ele, o Filho é o único que nos dá o conhecimento do Pai. Luis Ladaria⁶⁷ considera esse ponto, de capital importância, na Teologia de Ireneu. Também, Leonardo Boff⁶⁸ o considera, pois, seus Escritos testemunham, não somente a Fé comum na Trindade, mas já uma reflexão séria sobre este Mistério. Retomando o nosso texto, encontramos “*Visibile Patris Filius*” (o Filho é o visível do Pai). Temos, pois o Fato de que a Revelação do Pai pelo Filho implica a unidade de ambos: o Filho é o único que compreende o Pai. Mas a cognoscibilidade do Filho, diante da incognoscibilidade do Pai, pode implicar que, em algum aspecto, lhe seja inferior.

⁶⁵ Cf. IRINEU, 1995, p. 433.

⁶⁶ Cf. LADARIA, 2005, p. 152.

⁶⁷ Cf. *Ibid*, p. 153.

⁶⁸ Cf. BOFF, 1996, p. 70-72.

Quando afirmamos que o homem é a imagem do Deus Trinitário, Irineu defende que “a glória de Deus é o homem vivo, a vida do homem é a visão de Deus”⁶⁹. Já para Leonardo Boff⁷⁰, Irineu teve que fazer frente às especulações mirabolantes dos gnósticos. Sua importância, válida até os dias de hoje, deve arrancar da Fé concreta (regra da fé) e das testemunhas bíblicas. A partir daí, S. Irineu atreve-se a penetrar, com unção e fervor, na investigação da Trindade, como Ela é, em si mesma, desde toda a eternidade.

Com a sua demonstração da Doutrina Apostólica, Irineu escreve que a regra de nossa Fé, o fundamento do edifício é o que confere solidez à nossa conduta. Temos, pois: Deus Pai incriado, que não está contido, é invisível, isto é, um só Deus e criador do universo; esse é o primeiro artigo de nossa Fé. Já o segundo: é o Verbo de Deus, o Cristo Jesus e Senhor nosso, que apareceu aos profetas, segundo o gênero de suas profecias e segundo o estado da Economia do Pai; por quem foram feitas todas as coisas; além disso, no final dos tempos, para recapitular todas as coisas e se fez homem entre os homens, visível e palpável, para destruir a morte, fazer com que apareça a vida e realizar a comunhão com Deus e todo homem. No que diz respeito ao “Espírito Santo pelo qual os profetas profetizaram e os pais aprenderam o que concerne a Deus e os justos foram conduzidos pelo caminho da justiça e que no final dos tempos foi derramado de maneira nova sobre nossa humanidade para renovar o homem em toda a Terra na perspectiva de Deus”. No campo de doutrina trinitária de Irineu – colocamos o acento sobre a dimensão salvífica da Trindade. E é o que, definitivamente, importa, pois é, sobretudo, na dimensão salvadora, que se revela Deus como, de fato, é em si; como Pai, Filho e Espírito Santo. Entretanto S. Irineu não se restringe, somente, a essa perspectiva, pois, com referência ao Filho, enfatiza a Sua preexistência e comunhão com o Pai: “Tu não és incriado, ó homem, tu não coexistes sempre com Deus como seu próprio Verbo. Pois, não somente antes de Adão, mas antes de toda a criação, o Verbo glorificava o Pai, permanecendo Nele e sendo Ele mesmo, glorificado pelo Pai”. “Esse Deus é glorificado por seu Verbo, que é seu Filho eterno, e pelo Espírito Santo, que é a Sabedoria do Pai universal”⁷¹.

Assim S. Irineu, como um dos iniciadores da reflexão teológica, nem sempre demonstrou rigor, nas formulações. Existem outros que sugerem certo subordinacionismo ou modalismo, mas na globalidade clara, a distinção das três Pessoas Divinas.

⁶⁹ Cf. IRENEU *apud* FORTE, 1987, p. 175.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*

⁷¹ Cf. BOFF, 1996, p. 72.

1.3.2 Tertuliano

Situado no final do Século II e início do III (160-220), Tertuliano colocou seu talento, principalmente, contra os modalistas com a obra “*Adversus Praxean*” (Contra Praxéias). “*Tres unum, sunt, non unus*” (Três em um só, são, não um). São de comum acordo, tanto Leonardo Boff⁷² como Luis Ladaria⁷³, de que Tertuliano vem a ser o grande criador do vocabulário trinitário latino ou linguagem trinitária ortodoxa. Jürgem Moltmann dirá: “Tertuliano é aquele que trará uma solução trinitária do problema levantado pelo subordinacionismo e pelo modalismo na teologia cristã. É ele que identificou os problemas, e por, meio de argumentações brilhantes, apresenta uma definição, possibilitando novas respostas. Porém, disso resultaram novos problemas”⁷⁴. Isto significa constatar o esforço esmerado para evitar, tanto o Modalismo quanto o Subordinacionismo. Temos a informação de que ele foi teólogo leigo, exímio lingüístico e jurista de Cartago, no Norte da África. Para melhor exemplificar suas qualidades, Leonardo Boff informa que Tertuliano criou 509 substantivos, 284 adjetivos, 28 advérbios e 161 verbos. Daí que não é de admirarmos que vem dele a palavra consagrada *Trinitas* (Trindade) e a fórmula que irá exprimir a Fé verdadeira sobre Deus trino: “*una substantia, tres personae*” (uma substância, três Pessoas). O problema da unidade e da distinção em Deus é colocado, por Tertuliano, em alto nível especulativo. E sua obra principal, do ponto de vista da Teologia Trinitária é o *Adversus Praxean: Praxean* é apresentado, no princípio mesmo da obra, como um ‘Patripassionismo’ que afirma que o Pai desceu à virgem, Ele mesmo nasceu dela e padeceu. Em resumo, Ele é o mesmo Jesus Cristo. Tertuliano, por sua vez, opõe-se, com a *Regula Fidei*: “Nós cremos em um só Deus, mas com essa dispensação que chamamos economia”⁷⁵, quer dizer que o único Deus tem também um Filho, sua Palavra, que procedeu dele mesmo, por meio do qual tudo foi feito, e sem o qual nada se fez (cf. Jo 1,3-4). Segundo Tertuliano, esse Filho foi enviado pelo Pai à virgem, e nasceu dela homem e Deus, Filho do homem e Filho de Deus, e foi chamado Jesus Cristo; que este padeceu, morreu e foi sepultado segundo as Escrituras (cf. 1Cor 15,3-4), que foi ressuscitado pelo Pai, e levado, de novo, ao Céu, onde está sentado à direita do Pai e virá para julgar os vivos e os mortos. E que depois enviou segundo sua promessa o Espírito Santo Paráclito, santificador da Fé daqueles que crêm no Pai, no Filho e no Espírito Santo.

⁷² Cf. BOFF, 1996, p. 73-74.

⁷³ Cf. LADARIA, 2005, p. 156-163.

⁷⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus**: Uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 147.

⁷⁵ Cf. TERTULIANO *apud* LADARIA, 2005, p. 156.

Afirmar a unidade divina, não significa que o Pai, o Filho e o Espírito Santo continuam “três”. A unidade divina de que aqui se trata, ocorre no desenvolvimento da “economia” (uma realidade intratrinitária), embora seja contemplada em relação com a “economia” salvífica que dela deriva, começando pela criação. Deus é um, porque tudo vem do Um pela unidade da substância, e ao mesmo tempo guardamos o mistério da “economia” que dispõe a unidade na Trindade, na ordem das três pessoas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo; mas três não pelo estado e sim pelo grau; não pela substância, senão pela forma; não pela potência, mas pela manifestação; porém as três pessoas são uma só substância, de só estado e de só potência, pois um só Deus do qual esses graus, formas e manifestações se distribuem nos nomes do Pai, do Filho e do Espírito Santo⁷⁶. Para Tertuliano, desde toda a eternidade, Deus é único, mas não está só. Não constitui uma unidade numérica, mas sim uma unidade diferenciada em si mesma.

Procurando visualizar a unidade diferenciada, Tertuliano evoca imagens gnósticas e neoplatônicas, como o tal-raio-reflexo ou fonte-ribeirão-rio. E por meio delas são escritas individualidades distintas de uma mesma matéria. A monarquia divina não foi abolida por uma diferenciação trinitária, pois o Filho e o Espírito são precedentes do Pai. O Pai, por sua vez, encerra a inteira substância divina. Como *portiones totius* (partes de um todo), Filho e Espírito recebem o seu ser do Pai e realizam a sua vontade. E quando estiverem cumpridas a obra da salvação e a consumação do mundo, eles devolverão ao Pai o seu reinado.

Podemos distinguir a diferenciação trinitária do *monas divina*: uma substância – *três persona*; as distinções na unidade: *distincti, non divisi, distincti, non separati* (distintos, e não divididos, distintos, não separados); e a cunhagem de novo termo; *trinitas*, que agora, para substituir a *monas divina*.⁷⁷

Tertuliano, porém, somente pôde desenvolver essa diferenciação trinitária, em Deus por ter substituído o *Theos estin heis* pelo *Theos estin hen* (Deus é um). Mas se Deus é uno e não um, quem, então, exerce a monarquia? É o Pai, pois este é ao mesmo tempo a inteira substância, sendo o Filho um derivativo e o Espírito Santo uma parte dele.⁷⁸ É justamente aqui que vai surgir outro problema decorrente das definições de Tertuliano. Por exemplo, não seriam diferenciações do Deus Único, ligadas à Obra salvífica? Para J. Moltmann – Tertuliano procurou resguardar-se dessa consequência, mediante a distinção entre monarquia e economia. A monarquia do Pai é dominante no meio da própria Trindade

⁷⁶ Cf. TERTULIANO *apud* LADARIA, 2005, p. 157.

⁷⁷ Cf. TERTULIANO *apud* MOLTMANN, 2000, p. 148.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*

divina, devendo-se distinguir, dela, a administração da salvação (economia) no mundo criado. O Filho é gerado, o criado. Já o Espírito se projeta e o mundo é salvo. No entanto, essa linha divisória entre trindade imanente e trindade econômica, em Tertuliano, é flutuante, pois, se o Filho e o Espírito procedem do pai com os objetivos da criação do mundo e da obra salvífica, então eles deverão tornar à unicidade do pai, tão logo cumpridos aqueles objetivos, a fim de que “o pai seja tudo em todos”.

Entendemos, pois, que o uno original ter-se-ia diferenciado, trinitariamente, apenas para poder voltar a completar-se no seu um-tudo. Mas isso significa que Deus deve ser pensado, trinitariamente, e em face de sua autocomunicação criadora salvífica, não em face de si mesmo. Pois diante de tal concepção, contrapomos mais uma vez, de um lado, a categoria da unidade e de outro a categoria da não trindade. Segundo J. Moltmann, isso demonstra que, não somente, o conceito de *monas*, mas também o conceito de monarquia representa o problema fundamental da Teologia cristã, e que se tais conceitos não forem especificados e alterados, a Teologia cristã se torna fundamentalmente impossível, mas no mínimo dúbia.

Temos, aqui, um ponto capital na qual a reflexão já explicita sobre os planos em que se movem a unidade e a diversidade em Deus. A unidade é o ponto de partida, uma unidade garantida pelo Pai do qual tudo provém. “Esta unidade funda-se na “substância”, no substrato do que são as “três” pessoas diante do mistério da economia que como vimos já na regra da fé, significa o desdobramento da Trindade em pessoas.

A tese central de Tertuliano na compreensão de L. Boff constitui-se: “*Unitas ex semetipra derivans Trinitatem*” (a unidade por si mesma faz derivar a Trindade)⁷⁹. Ora, a substância é o que responde pela unidade das três pessoas divinas; Já a pessoa demarca o que distingue. Portanto, em Deus existe a unidade de substância igual no Pai, no Filho e no Espírito Santo e a divindade e a diversidade das pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo que deriva desta mesma substância; Substância é o que responde pela unidade dos três divinos; pessoa demarca o que distingue. A unidade de Deus é sempre a unidade das Pessoas; compreendemos, pois, que a unidade de Deus é sempre a unidade das pessoas, pois o uno de Deus resulta dos três. O Verbo se expressa na História e assume nossa carne. O Espírito, por sua vez, vivifica a criação e os corações. Ambos conduzem tudo de volta à Trindade imanente e então Deus será tudo em todas as coisas.

Tertuliano estabeleceu as conexões fundamentais da compreensão trinitária. Não elaborou, entretanto, as relações entre as três Pessoas, coisa que foi, apenas, possível depois

⁷⁹ Cf. TERTULIANO *apud* BOFF, 1996, p. 74.

das definições conciliares em Nicéia (325). Mas viu, com cuidado, o caminho a ser seguido para não se perder a especificidade do Deus cristão.

1.3.4 Hipólito de Roma

Para Hipólito, o Filho é o “Logos, espírito, força”. Trata-se de argumentar contra Noeto, que era de tendência patripassionista como *Praxeas*. E, assim, as denominações vêm da Tradição. O Pai é Espírito, gera, em seu interior – seio – um fruto espiritual, o Logos, que tem sua procedência divina, isto é, tem uma unidade substancial com Deus. Compreendemos, pois, que o Logos divino não compromete a unicidade divina, como pensava Noeto. Ainda mais, afirmamos que Deus está, originariamente⁸⁰, só, cria porque quer criar, e igualmente gera o Logos segundo sua vontade, sendo que de sua própria substância.

O ato criador é o primeiro passo da distinção entre Deus e o Logos. “O Logos divino não compromete a unicidade divina, como pensou Noeto, de tendência patripassiana como *Praxeas*. Deus está, originariamente, só, nada há de coeso com ele, cria porque quer e, igualmente, gera o Logos, segundo sua vontade”, embora de sua própria substância. Em primeiro momento, o Logos vive no coração do Pai: há uma unidade de Deus e em Deus, uma distinção individual do Pai e do Filho. Deus, sendo múltiplo, pois não lhe faltava nem Logos, nem sabedoria, nem força, nem vontade: tudo estava nele e ele era o todo.” A unicidade de Deus é compatível com a “economia”. Também Hipólito, como Tertuliano recorre a Jo 10,30, “O Pai e eu somos uma mesma coisa” para sublinhar a unidade e a distinção entre Jesus e o Pai”.⁸¹ O Logos faz-se subsistente para, a seu tempo, revelar-se, salvificamente, na encarnação. Existe, pois uma relação entre processão eterna e a geração humana, de Maria. O seio da Pai é para a geração *secundum Spíritum* (segundo o Espírito) que o seio de Maria é para a geração *secundum carnem* (segundo a carne). Ambas as gerações ocorrem, quando o Pai quer. A geração de Maria faz o “Logos”, carne, pois o Logos era *osakóso outer* da Encarnação. Com esta, aparece o Filho perfeito de Deus, do Espírito e de Maria”. *Filho* é, portanto, o nome do Encarnado. Para Hipólito, deixa a carne a de Deus, não o Pai mesmo: “Eu saio de Pai e venho” (Jo 16, 28). Assim mantém-se, portanto, a distinção pessoal entre o Pai e Filho.

⁸⁰ Receio o emprego deste advérbio de modo “originariamente”, originariamente “só”. Deus é, por substância, Trinitário. Com a expressão originariamente só, podemos incluir a idéia de tempo: primeiro só depois cria isso na vida íntima (*Ad intra*) de Deus, não ocorre apenas, quando cria o Filho – em Deus, não existe antes nem depois.

⁸¹ Cf. LADARIA, 2005, p. 164s.

Após este breve estudo de Autores ocidentais, devemos voltar a atenção para Alexandria, a fim de estudarmos a grande figura de Orígenes, que fará parte da grande Escola teológica da Cidade de Alexandria, no que se refere à Teologia Trinitária.

1.3.5 Orígenes (182-253)

Sua teologia é, especialmente, rica e complexa, no que diz respeito à elaboração do Dogma Trinitário. Por ser muito abrangente, tentaremos nos delimitar a alguns pontos que podem iluminar a evolução da Teologia Trinitária. Para Orígenes, a Trindade significa um eterno dinamismo de Comunicação. Orígenes é o primeiro teólogo a usar a palavra hipóstase (pessoa) para caracterizar os três divinos em Deus e esta ideia de Trindade, como jogo de relações e comunicação, a partir e dentre as três pessoas distintas que constituirá uma matriz fecunda de sistematização da reflexão posterior. Ladaria, em sua abordagem detalhada de Orígenes nos sugere um texto em que Orígenes comenta o Evangelho de São João, o que nos introduzirá no amplo campo de problemas que comporta o pensamento de Orígenes, enquanto Teologia Trinitária.

Acompanhando esse raciocínio, podemos constatar as suas observações que nos chamam atenção: Vede como se pode resolver o problema que perturba a muitos, querendo ser piedosos: por medo de reconhecer dois deuses, caem em opiniões errôneas e ímpias, sejam porque negam que a individualidade do Filho é diferente daquela do Pai, ainda que professem como Deus, ao que chamam de Filho. Ao menos pelo nome, admite que sua individualidade e sua substância pessoal sejam, em suas características próprias, diferentes daquelas do Pai. É preciso dizer-lhes que o Deus é o Deus em Si e que por essa razão, também, o Salvador diz, na oração a seu Pai: “para que conheçam que Tu és o Deus verdadeiro” (Jo17, 3), enquanto todo aquele que, com exceção de Deus em si, é deificado por participação à sua divindade, seria mais justo não o chamar o Deus, senão Deus. Portanto, de modo absoluto, o primogênito de toda criatura (cf. Cl 1,15), enquanto está junto com Deus e é o primeiro que se impregna de sua divindade, é mais digno de honra entre todos os que além dele são deuses de tal forma que lhes concedem fazerem-se Deus, tirando de Deus o princípio para deificar, e, em sua bondade, faz participantes dele aos outros com liberdade. Deus é, portanto, o Deus verdadeiro. Já os outros deuses que se fizeram segundo ele são como as reproduções de um protótipo. Por outra parte, a imagem arquetípica dessas múltiplas imagens é o Verbo que está junto a Deus, e permanece sempre Deus, enquanto não seria Deus se não estivesse junto a Deus e não perseverasse na contemplação ininterrupta do profundo do Pai. Sobretudo a posição relevante

do Pai; que é o único “Deus em si”. O Filho por sua vez, em outros lugares, é chamado o reino, a justiça, a sabedoria, a razão em si, mais nunca outro “Deus”. É o “segundo Deus”. Deste modo só ao Pai corresponde ser o Deus, com artigo (cf. Jo 1,1).

Apresentamos a transcendência de Deus sobre o criado. E só Deus Pai é transcendente a tudo, é o princípio já que tudo deriva dele, é superior ao Filho e ao Espírito Santo. Observe-se a posição do todo singular do Pai: quanto ao Filho e ao Espírito Santo são transcendentos em relação a outros seres, mas são superados pelo Pai. Em Orígenes, encontramos a primeira afirmação clara dessa geração coeterna com o ser do Pai. Orígenes contenta-se com uma coeternidade intencional: a criação está feita desde sempre na sabedoria, nela está pré-formada e prefigurada. Para Orígenes, é claro que Deus não é Deus antes que Pai; é, eternamente, Pai do Filho. Na compreensão de Orígenes o Filho é o Logos. Pois o Logos é, desde o primeiro instante, o Filho e tem uma substância própria, ainda que incorpórea, gerado desde a eternidade, é, também, desde sempre o Filho. Parece-nos estranha, à primeira vista, a afirmação de que o Logos é Deus por estar sempre com o Pai e contemplá-lo. Trata-se de uma geração eterna, porém livre e que está ligada à vontade criadora e divinizadora de Deus. Assim o Logos é Deus por geração. Isso significa que existe uma diferença essencial entre sua participação na divindade e a que se concede às criaturas. É que o Logos é, além de divino, uma hipóstase própria. Isto já ensinava o texto do comentário a João que nos serviu de guia. O Logos, portanto, está orientado para a criação e para a “Economia” salvífica.

Deparamo-nos com um caminho difícil de reflexão, desde a era apostólica até o final do Século IV que leve à formulação dos elementos fundamentais do Dogma da Igreja sobre Deus Uno e Trino, em si, sobre a divindade do Filho e do Espírito Santo, na unidade da essência com Deus Pai, com o qual é um só Deus.

Partimos, pois, do princípio de que a unicidade de Deus é uma constante fundamental do Novo Testamento e, junto com esta afirmação, o mesmo Novo Testamento apresenta – nos, unidos ao Pai, na Obra salvífica e, na fórmula batismal, o Filho e o Espírito Santo. E como no Novo Testamento, também, nos antigos escritos Patrísticos Deus é em geral o Pai. A ele pertence à iniciativa da criação e na salvação; é ele quem envia o Filho e o Espírito Santo. Não faltam escritos desses primeiros séculos cristãos julgados do ponto de vista da evolução dogmática posterior – constituindo-se lacunas e imprecisões. Mas elas são, também, testemunhas de uma fé, sempre em busca de formulações mais adequadas para expressar em que supera as palavras e os conceitos humanos.

1.3.6 Novaciano

Alguns aspectos de sua Teologia Trinitária: Deus é criador, Senhor e Pai de toda a criação: “reconhecemos e sabemos que Deus é criador de todas as coisas, Senhor por seu poder, Pai pela criação. Em Novaciano, a paternidade de Deus relaciona-se com a Criação, também, no tocante à geração do Filho. O Pai, fonte de tudo, sem deixar de ser o único Deus, tem um Filho que é Deus também: “O que procede daquele por cuja vontade foram feitas todas as coisas é sem duvida Deus que procede de Deus, e constitui, enquanto Filho, a segunda pessoa depois do Pai, sem tirar ao Pai o ser único Deus”⁸².

A divindade do Filho não significa, portanto, que existam diversos deuses. Novaciano toma, talvez, de Tertuliano a denominação “Pessoa” que se aplica ao Pai e ao Filho. Tudo qual o Filho é, recebe-o do Pai: “Tudo o que é não o é de si mesmo, porque não é ingênito, senão o Pai porque é gerado. E isso enquanto é Verbo, ou potência, ou luz, ou Filho”. Para Novaciano, ainda não, é claro sobre o momento em que ocorre a Encarnação do Verbo: Ele existe desde sempre, como gerado está sempre com o Pai. “Senão seria sempre Pai”. Observamos que Novaciano confessa a divindade do Filho, em subordinação e dependência do Pai que O gerou. Os problemas da relação do Filho com o Pai são os que mais ocupam Novaciano, ao longo de sua Obra. “Quanto ao Espírito Santo, é objeto de fé” e acha-se unido ao Pai e ao Filho, na fórmula triádica, no final de sua Obra; mas nada de explicar, propriamente, a Trindade: nem aparece esse termo, já usado, por Tertuliano⁸³.

1.3.7 Dionísio de Alexandria e Dionísio de Roma

Até aqui, procuramos estudar e apresentar, de forma resumida, os representantes qualificados da Teologia do Oriente e do Ocidente. Roma e Alexandria vão confrontar-se, diretamente, na discussão entre Dionísio de Alexandria e Dionísio de Roma. Consideremos um breve resumo dessa discussão que nos ajudará a entendermos alguns pressupostos da futura crise ariana. Com efeito, se a unidade do Deus trino era, fortemente, acentuada, nos Autores ocidentais, a Teologia Alexandrina, como vimos em Orígenes, tendia, antes, a uma maior distinção das hipóstases, com menos ênfase para unidade divina. Essa diferença de acento põe-se, em relevo, na discussão, a que, agora, devemos nos referir, que teve lugar pelos anos 257-260. Ao se opor aos Sabelianos, Dionísio de Alexandria causou escândalo a seus

⁸² Cf. LADARIA, 2005, p. 175s.

⁸³ Cf. *Ibid*, p. 178.

fiéis, com proposições de sabor, excessivamente, subordinacionista. Esses fiéis se dirigem ao Bispo de Roma, chamado, também, Dionísio, com uma série de acusações. Elas nos foram transmitidas, por Atanásio. Vejamos um breve resumo: Dionísio separa o Filho do Pai; nega a eternidade do Filho: Deus não era sempre Pai, nem o Filho existia sempre; Deus era o Logos; o Filho não era antes de ser gerado, portanto não é eterno; nomeia o Pai sem o Filho e o Filho sem o Pai; rejeita que o Filho seja consubstancial ao Pai; diz que o Filho é criatura do Pai que foi feito e, portanto, veio-a-ser. Para estabelecer as relações do Pai com o Filho, usa comparações ambíguas: é como agricultores em relação à videira ou o marinheiro em relação ao barco. O Filho, como criatura, não era antes de ser feito. Segundo Ladaria, trata-se de um tipo de Teologia de matriz origeniano, que pensa em três entidades individuais subsistentes (hipóstases) na Trindade, mais do que na unidade entre elas. No ponto da eternidade da geração do Filho, parece voltar a uma etapa anterior à Teologia de Origines. Trata-se da unidade do Filho e do Espírito Santo com Deus Pai. Além disso, é necessário que a divina Trindade seja recapitulada e unida em um, como em seu vértice, quer dizer, no Deus de todas as coisas, o *pantokrator*. O Deus de todas as coisas é, sem dúvida, o Pai, porque pouco antes se tinha falado do Verbo unido ao Deus de tudo e usam-se, exatamente, os mesmos termos. Márcion, segundo Dionísio, divide e corta a monarquia em três princípios; por isso sua doutrina não é a dos discípulos de Cristo, mas sim do diabo”⁸⁴.

Dionísio nega, também, que o Filho seja uma criatura. Sua geração não é uma criação. Pois se fosse criatura, teria havido um tempo em que não existia. Jesus afirma, ao contrário, que existe desde sempre no Pai (cf. Jo 14, 10-11). Por ser Filho, Palavra, Força e Sabedoria de Deus (1Jo 1, 14; 1Cor 1, 24) não podemos entendê-lo privado, deles, antes da Criação do Filho (DS 144). A propósito de Pr8, 22 (O Senhor me criou), indicamos que a palavra criar tem muitas acepções e que nunca se entendeu, na Escritura, em termos de criação estrita à geração misteriosa do Verbo (DS 114).

Não podemos separar, em três divindades, a admirável divina unidade. Pelo contrário, devemos manter a unidade divina e o santo querigma da Monarquia⁸⁵. Devemos

⁸⁴Cf. LADARIA, 2005, p.178-179.

⁸⁵ [Do Gr. *monarchia*, pelo lat. *monarchia*.] S. f. 1. Estado em que o soberano é monarca. 2. Forma de governo na qual o poder supremo é exercido por um monarca. 3. *Bras. RS* Vida de monarca (3) [Cf. *nomarquia*.] No sentido filosófico, o termo Monarquia nos remete formas de governo que por sua vez designam do lat. *Reipublicae formae*. Trata-se de uma das mais antigas doutrinas políticas, e talvez a mais antiga, é a distinção das três formas de Governo (de um só, de poucos, de todos) que já Heródoto enunciava, deixando discutir sobre elas sete personagens persas, mas na realidade expondo noções populares de sabedoria grega. Mas penso que no contexto da época um termo que pode precisar melhor é o *Monarquismo* que significa *modalismo*: Chama-se assim interpretação da Trindade cristã que consiste em ver nas três pessoas divinas três modos ou manifestações da única substância divina. Cf. Dicionário de Filosofia, Abbagnano, NICOLA, 1901-A112D. 2ª ed. pp.463.649. 651.

crer no Pai, no Filho e no Espírito Santo. O Verbo está unido com Deus em todas as coisas (é a segunda vez que a expressão aparece); para provar essa afirmação é aduzido Jo 10,30 “eu estou no Pai e o Pai está em mim” (Jo 14, 10) ⁸⁶. Dionísio defende tanto a divina Trindade quanto a pregação da Monarquia.

Como podemos constatar o texto não traz grandes precisões teológicas. Dionísio quer, antes de tudo, rejeitar a separação ou a divisão da tríade, que leva à afirmação de três deuses. Defende, pois, a “Monarquia” entendida no sentido tradicional do único princípio que é o Pai. Não há nenhum vocábulo que indique a distinção das três; em concreto, ele, Dionísio, desconhece a linguagem das três hipóstases, mas defende, ao mesmo tempo, a “monarquia” e a tríade, que tem o Pai, em seu vértice. Insinua a existência no Filho, ao menos no “Pai”. Se não encontramos, a esse respeito, nenhuma novidade teológica especial, devemos notar o equilíbrio entre os extremos: sabelianismo e triteísta. Por conta do contexto da controvérsia, são os perigos que vêm desses últimos, isto é, os que são tomados, sobretudo, em consideração.

Dionísio Alexandrino defendeu-se dessas acusações. Nega que separe o Pai e o Filho. Acrescenta o Espírito Santo, dizendo donde e por que vem. Afirma, ao mesmo tempo, a Unidade e a Trindade. O Filho é o resplendor (Hb1, 3) a Sabedoria de Deus (1Cor 2,22-24). “A relação Pai – Filho mostra que sempre estão “o um” e “o outro”. Há, portanto, eternidade de geração, pois não houve um tempo em que Deus não fosse Pai, como para Orígenes, o Filho é Logos, Sabedoria, Potência. Não é que Deus estivesse primeiro sem o Filho e depois ele viesse a ser. Mas o Filho deve ao Pai a existência”. Consideremos, ainda, a questão do resplendor do Pai, o Filho como “luz de luz.” Dionísio põe o acento, no resplendor, como Orígenes. Considera, pois, o Filho luz, reflexo, é a prova de que não separa o Pai do Filho. Fala, também, do hálito e da emanção (cf. Sb 7,25). As idéias são de Orígenes, mas Dionísio não quer comprometer-se com a idéia da vontade do Pai, como causa da geração do Filho. Como os textos nos foram transmitidos em um contexto antiariano, pode ficar, sempre, em aberto, a questão da fidelidade dessa transmissão ⁸⁷.

Outra das ocupações contra o Bispo de Alexandria referia-se ao Filho como “obra” de Deus. O mesmo defendeu-se, dizendo que chamou a Deus Pai do Filho, não o que o faz. Atanásio defende Dionísio: “Ele falava da humanidade de Jesus.” Mas parece que isso não seja exato, já que Dionísio falava das relações Pai – Filho, não, diretamente, da

⁸⁶ DENZINGER; HÜNERMANN. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Trad. de José Marino Luz; Johan Konings. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007, p. 49.

⁸⁷ Cf. LADARIA, 1995, p. 180.

Encarnação. Porém, Dionísio distingue os diversos temas: falou de “obra”, mas não de criatura do Pai; e também, disse que vem do Pai. Responde à acusação de não usar esse termo “homoousios”, que não se encontra na Escritura; mas observa que suas conclusões não se afastam do significado desse termo, porque disse que os filhos diferem dos pais, apenas, no fato de serem filhos; como também, a planta é da mesma natureza que a semente, ou o rio da fonte. A mônada e a Trindade afirmam-se ao mesmo tempo⁸⁸.

Sem dúvida, achamos acenos diversos nos protagonistas da controvérsia. Mas não parece que as posições tenham sido irreduzíveis. Eles – posicionamentos – preocupavam-se em manter, ao mesmo tempo, a unidade e a Trindade divinas. Com a radicalização ariana da distinção entre o Pai e o Filho, a primeira – a Unidade – será afirmada em detrimento da segunda – a Trindade divina.

Ário, talvez, tenha encontrado, em Dionísio Alexandrino, pontos de apoio, em frases isoladas de seu contexto. Mas, dificilmente, podemos dizer o mesmo do conjunto de seu pensamento. Mas o problema que será debatido, em Nicéia, já foi objeto de discussão mais de meio século, antes desse relevante episódio.

⁸⁸Cf. LADARIA, 2005, p. 181

2 CONCÍLIOS TRINITÁRIOS: NICÉIA E CONSTANTINOPLA

2.1 A Doutrina de Ário

Ário era um presbítero de Alexandria, nascido, por volta do ano 260. Em suas pregações, considerava Cristo, apenas, como uma criatura; não uma criatura como as outras, senão privilegiada, mas criatura, afinal; negava-lhe, claramente, a condição divina. Sua preocupação fundamental era a afirmação da Unicidade de Deus, comprometida, segundo ele, com a aceitação da divindade do Filho. Por outra parte, o conceito de geração parece-lhe demasiado material, porque implica uma perda ou diminuição, no Pai. Opunha-se, também, ao Sabelianismo, para afirmar a verdadeira subsistência pessoa do Filho. A Carta, dirigida por ele, ao Bispo Alexandre de Alexandria, expressa, muito bem, a sua Doutrina.

Conhecemos um só Deus, só incriado (ingênito), só eterno, só sem princípio, só verdadeiro, só imortal, só inteiramente bom, só todo-poderoso. Esse Deus gerou um Filho unigênito antes de todos os séculos, por meio do qual criou os séculos e todas as coisas; nascido não em aparência, mas em verdade; obediente à sua vontade, imutável e inalterável; criatura perfeita de Deus, mas não uma a mais das criaturas; feita perfeita, mas não como as outras feitas... É, como dissemos criado pela vontade do Pai fora do tempo, criado e constituído antes dos séculos; não existia antes de nascer, senão que, nascido fora do tempo antes de todas as coisas, ele recebe o ser só do Pai... Mas não é eterno, nem coeterno nem incriado juntamente com o Pai⁸⁹.

Podemos destacar algumas observações, importantes para o entendimento desta citação: pois se trata, como vemos, de pôr em destaque a posição única e irrepetível do Pai. É que o Pai tem uma própria natureza e hipóstase distinta daquela do Filho, o que significa negar-lhe a consubstancialidade. Apenas, o Pai é sem princípio e, nisso, diferencia-se radicalmente do Filho que como todas as criaturas, têm seu princípio na vontade do Pai. Porém, o Filho emana do seio eterno de Deus Pai.

Quanto ao Filho, chama-se “gerado.” E como tal não pode ser coeterno, porque tem princípio. E, não pode haver dois ingênitos. O Filho por sua vez deve ter princípio, do que se deduz sua criaturalidade. Assim, Ário fala da geração do Filho, pelo Pai, mas em realidade, como o contexto, claramente, indica, é uma criação. Já por uma parte, refere-se a uma geração anterior ao tempo, pois não há tempo sem criação. Mas por outra parte, insiste na não coeternidade, usando expressões como “antes que existisse” etc. Daí que o Filho, embora tenha sido criado pelo Pai, antes de todos os séculos, começou a existir. E o Pai, começou a

⁸⁹ Cf. HILÁRIO *apud* LADARIA, 2005, p. 183.

ser Pai. O Filho, por conseguinte, não vem da *ousia*, da essência do Pai; o Filho vem do nada, foi criado *ex nihilo*, ainda que sua criação não seja como a das criaturas. Esse Filho, que, a partir das premissas de Ário, é chamado, assim, com impropriedade manifesta, é Ele que leva, a cabo, a criação. Sua “geração” está em função da criação mesma.

Contudo, o Filho é chamado “Deus”, mas trata-se de um deus inferior: empregando-se, apenas, esse termo, em sentido trasladado, não em sentido próprio. As passagens de João 10, 27-30; 14,9s, que na Tradição anterior foram usadas para sublinhar a Unidade do Pai e do Filho, são interpretadas pelos seguidores de Ário, no sentido de “pertença”, de união de vontade, mas não de participação do Filho, na divindade do Pai. Não faltam passagens bíblicas cuja discussão ocupará grande lugar, na controvérsia ariana, que parecem, à primeira vista, dar lugar às novas doutrinas e nessas passagens apóiam-se seus representantes⁹⁰. Mas a interpretação de fé da Igreja, hoje é bem diversa do pensamento de Ário, graças aos avanços da interpretação teológica da Sagrada Escritura. E nos textos que acabamos de citar temos a afirmação reveladora de Cristo no que diz respeito da sua verdadeira divindade e unidade com o Pai: “*Ego et pater unum sumus*”: Eu e o Pai somos um. Já em 1Tm 2, 4-5 “... que quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade. Porque há um só Deus e há um só mediador entre Deus e os homens: Jesus Cristo, homem que se deu em resgate por todos”. Em Jo 17, 3 “ Ora a vida eterna consiste em que te conheçam a ti, um só Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo que enviaste a terra”. Orígenes chamou de “economia a encarnação do verbo, pois ela restituiu providencialmente ao mundo a ordem e a sua verdadeira regra (Contra Celsum 11,9). Economia – princípio definido por Ockam “*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*”: os seres não devem ser multiplicados além das necessidades. Até Kant intuiu esse tipo de “Economia”.” A natureza das coisas dá razão a racionalidade e que a aparente diversidade infinita não deve impedir-nos de supor que, por trás dela, haja uma unidade das propriedades fundamentais da qual pode ser extraída a multiplicidade por meio de múltiplas determinações. São importantes, sobretudo, as passagens que falam da Unicidade de Deus: 1Tm 2, 4-5; Jo 17, 3; Mc 10, 18 ninguém é bom senão Deus; também as que indicam que toda a criação, segundo Cl 1,15; Pr 8, 22, “O Senhor criou-me como começo de suas obras”, será um dos textos que mais importância vai adquirir na controvérsia posterior ao longo do Século IV. Essas passagens, que aparentemente falam do Filho como criatura, põem-se em relação com aquelas que se referem aos filhos em geral, como sendo de Deus (por exemplo, Is 1,2; Sl 81(80); desse modo, procurar, estabelecer a

⁹⁰Cf. LADARIA, 2005, p. 185.

paridade entre Cristo e nós. É claro que, também, são importantes para os arianos os textos que mostram o sofrimento e a angústia de Jesus: Mt 26, 38, “minha alma está triste até a morte”. Ao contrário, resulta curioso que Jo 14,28, “O Pai é maior do que eu” que pareceria o texto subordinacionista, por excelência, não seja usado por Ário e seus seguidores, em um primeiro momento; uma certa “inferioridade” do Filho, enquanto gerado pelo Pai era aceita por todos e, portanto, o fato de que o Pai era “maior” do que o Filho entrava, perfeitamente, nos esquemas ortodoxos. A discussão em torno desse será essencial, na controvérsia.

No fundo, a doutrina ariana significa interpretar o Cristianismo, à luz dos esquemas helênicos, importantes no tempo, em concreto no Platonismo médio; com isso se desconhecia, ou se reduzia, em grande medida, a originalidade cristã. São interessantes algumas passagens de Ário: “O Filho tem de Deus sua idade, sua grandeza, o desde quando e o de quem”. “O Pai é alheio na essência ao Filho porque é sem princípio: deve saber que existia, antes que viesse à existência. Essas frases são da *Thaleia* de Ário e mostram a notável analogia com os modelos filosóficos conhecidos; podem explicar o fundo ideológico de Ário e seus seguidores: primazia absoluta do Uno que identifica, com Deus, o Pai, de quem tudo procede. A idéia, ou “Logos”, é o segundo: é *Nous*, o demiurgo⁹¹. Por último, vem a matéria que o demiurgo produz

Esse esquema, ainda que não, necessariamente, nos mesmos termos, encontra ressonância em Ário. Com a acentuação unilateral da divindade do Pai, e a conseqüente negação do Filho, que é, o Logos, mediador da Criação (e a fortiori da Criação do Espírito Santo), Ário nega toda relação direta entre Deus e o mundo. A criação foi levada a cabo pelo Filho, que não é Deus. O próprio Filho e o Espírito Santo, enquanto criaturas, não podem ostentar nenhum acesso direto do homem a Deus. Nem Deus vem aos homens, nem os homens, por conseguinte, podem chegar a Deus. É a relação Deus e mundo que está, em jogo, quando falamos da relação Pai-Filho. Por isso o Filho é o mediador cósmico, porém Ário não fala da revelação de Deus que Ele nos traz, nem de sua mediação salvífica; tudo isso é, deveras perfeitamente, conseqüente com suas promessas. Qual, então, o problema detectado? Trata-se da ruptura com a Tradição Cristã. Pois o problema de Ário, em grande medida, originou-se do fato de ter querido juntar o querigma cristão do Filho e do Espírito Santo, com esquemas cosmológicos em que a mediação desce ao nível da criatura. Daí, a ruptura de muitos elementos da Tradição Cristã, à qual, por outra parte, não é alheia de todo. A posição

⁹¹ Cf. o texto de Numênio aduzido por GRILLMEIER, op. Cit., 364: “o segundo (Deus) que é duplo em si mesmo, forma em si mesmo a idéia e o mundo, porque é demiurgo”(Cf. EUSÉBIO de Cesaréia, *Praeparatio Evangélica* XI 22, 544; PG 21,905). Apud LADARIA, 2005, P. 186.

extrema de Ário cai no perigo de encerrar a Fé em esquemas prévios. Por isso, a reação da Igreja, em Nicéia, pôde ser qualificada como uma verdadeira “des-helenização” do Cristianismo⁹².

Além dessas breves referências, coloca-se um outro problema: o da alma de Jesus, que não foi objeto de atenção, nos primeiros momentos da controvérsia ariana. É possível que fosse a preocupação por garantir o verdadeiro sofrimento de Jesus, a realidade de seu corpo como o nosso, o que levasse os arianos a negarem a divindade de Jesus, dados os pressupostos da impassibilidade divina. No entanto, observamos que os arianos enfrentaram, em geral, com toda crueza, o escândalo da cruz, sem buscar escapatórias da “peculiaridade” da humanidade de Cristo, de que algumas vezes, se serviram os nicenos⁹³.

Naturalmente, não tinham necessidade de fazê-lo, porque o sujeito dessas dores e angústias, para eles, não é, propriamente, o Filho de Deus. A insistência na verdade dos sofrimentos de Jesus pode estar na base da negação de sua divindade. Se for desconhecida a alma humana de Cristo, toda a angústia deve cair, diretamente, sobre o Logos. O problema trinitário da divindade do Filho encontra-se, pois, em estreita ligação com a questão cristológica da integridade da natureza humana, assumida pelo Logos. Já o Espírito Santo entra, apenas, marginalmente, nesse momento de discussão. Certamente, negando a divindade do Filho, a *fortiori* negamos a do Espírito. O problema vai aflorar, de modo reflexo, apenas, mais tarde, aproximadamente, por volta do ano 360. Em resumo, podemos dizer que não existe para Ário e seus seguidores, uma Trindade imanente que seja o fundamento da Economia da salvação.

2.2 Concílio de Nicéia (325)

As discussões no referido Concílio se voltam contra o Arianismo. É com razão que muitos historiadores⁹⁴ do Dogma cristão consideram que o Concílio I de Nicéia representa um momento chave no estabelecimento da fé ortodoxa no Deus de Jesus Cristo. Isto significa dizer que seu credo, o primeiro formulado por um concílio ecumênico, iniciará novo estilo de símbolos conciliares válidos para o que se chama de cristandade inteira. A preocupação fundamental era garantir inequivocamente a verdadeira divindade de Jesus Cristo contra as negações arianas; por isso mesmo, é que ao fixar a fé cristológica, influirá

⁹² Cf. LADARIA, 2005, p. 187.

⁹³ Cf. *Ibid.*

⁹⁴ Cf. LADARIA, 2005, p. 183; BOFF, 1996, p. 88.

decisivamente também na doutrina trinitária. No entanto, nem como credo sinodal com ortodoxia, constitui inovação absoluta.

Nicéia antecede, e propicia o mesmo sínodo de Antioquia realizado em (324/325), celebrado pouco depois do grande concílio previsto para Ancira e finalmente reunido em Nicéia. No sínodo de Antioquia redigiu-se uma profissão de fé anti-ariana. Tanto a autenticidade deste credo quanto a celebração do sínodo, conhecidos somente neste século, tem sido objeto de discussão por parte da crítica se mostrarem inclinadas para a autenticidade. Faltam, no entanto, algumas expressões características do símbolo niceno, ele tem estilo muito mais difuso; não obstante, pode-se considerá-lo como abertura para o concílio de Nicéia. Expressa como elemento tradicional a fé em só Deus, Pai Todo poderoso, porém, devido à sua finalidade anti-ariana, insiste na geração eterna do Filho por parte do Pai e na teologia da “imagem” aplicada a Cristo. “A fé é esta: Crer em um só Deus, Pai Todo Poderoso..., crer em um só Senhor Jesus Cristo, Filho único, gerado não do que não existe, porém do Pai, não como feito, mas propriamente como Filho, gerado de modo inefável... Ele é a imagem expressa da verdadeira substância (hipóstase) de seu Pai e não da vontade humana. E nós anatematizamos todos os que digam... que o filho de Deus é uma criatura, que começou a existir; que foi feito e não verdadeiramente gerado, ou que houve tempo em que ele não existia. Observe-se que sobre o pano de fundo deste sínodo de Antioquia podem-se perceber melhor as particularidades e ênfases do Concílio de Nicéia. É que aí se pretendia confessar a Fé no Deus de Jesus Cristo e ir, definitivamente, de encontro às negações arianas, motivo pelo qual se elaborou o Credo niceno. A identificação precisa do símbolo prévio sobre o qual ter-se-ia trabalhado para, nele, incluir os acréscimos e as respectivas interpretações continuam sendo objeto de discussões entre os especialistas; as hipóteses datam, desde o Credo próprio da Igreja de Cesaréia, a Igreja de Jerusalém ou a um símbolo batismal de proveniência Sírio-Palestina. Tais acréscimos foram incluídos, na parte cristológica, e constituem a peculiaridade de maior destaque da Fé nicena; não, de modo algum, modificando a estrutura trinitária⁹⁵.

O primeiro Artigo começa expressando a Fé em um só Deus, Pai Todo-Poderoso. A rigor, trata-se de afirmação do Monoteísmo do Antigo Testamento, assumido como próprio, também, no Novo Testamento; o exemplo, da Unidade (unicidade) de Deus, nele, não é a própria doutrina da única essência como Um das Três Pessoas, mas A do Deus único que exclui toda e qualquer forma de politeísmo. Tanto os textos bíblicos, quanto os comentários

⁹⁵ Cf. LADARIA, 2005, p. 193-194.

patrísticos, confirmam, respectivamente, o Deus único do Antigo Testamento, o qual não é outro senão o Pai de Jesus Cristo, o Onipotente, Criador de tudo o que existe. Acentos antimarcionistas e antimaniqueus podem ser percebidos, também, neste primeiro Artigo, com clara evidência⁹⁶.

O que existe, de peculiar, em Nicéia, reside, nas explicações, incluídas na parte cristológica, pois confessar Jesus Cristo, como Senhor e como Filho de Deus, é repetição do querigma neotestamentário: a própria afirmação de Sua condição de “Unigênito”, nascido do Pai, gerado antes de todos os séculos. Ora, esta afirmação era, suficientemente, já conhecida. Observamos que o que encontramos de peculiar, em Nicéia, reside nas explicações, incluídas na parte cristológica, pois confessar Jesus Cristo, como Senhor e como Filho de Deus, é participação do querigma neotestamentário; a própria afirmação de sua afirmação. Nicéia quer dar uma explicação mais detalhada, esclarecendo que a geração do Filho equivale à sua procedência “da substância (*ousia*) do Pai”. Sem este esclarecimento, poderíamos continuar aceitando que Jesus Cristo vem “de Deus”, que é unigênito e gerado pelo Pai, porém sempre dentro do âmbito da Criação; agora, falando Nicéia de geração da “substância”, é querer, portanto, conceber o campo do criatural e reconhecer a filiação divina do Filho. É ponto chave que Ário havia negado, explicitamente (“nada tem em comum com a substância do Pai”) e que Nicéia volta a reforçar, mediante a introdução de seu termo mais caro característico, “consubstancial com o Pai” (*Homoousios tô Patri*). As negações arianas e seus subterfúgios interpretativos, diante de fórmulas, aparentemente, inequívocas haviam tornado necessário o recurso a uma conceitualidade de enraizamento filosófico e de significado plurivalente. O que Nicéia pretendia era testemunhar a Fé, confessar Jesus Cristo crucificado e ressuscitado, como Filho de Deus, proclamar que, quem encontra Jesus, encontra o próprio Deus Pai.

A rigor, nada diz de novo que já não houvesse sido confessado: unicamente, estabelece uma equivalência lingüística entre linguagem da Escritura e da Filosofia para assegurar a filiação divina de Jesus, em sentido estrito. Com isto, se encaminham outras explicações, que giram em torno da mesma idéia fundamental, mas que, por si sós, não conseguiram evitar interpretações ambíguas: “Deus de Deus, luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro”. No entanto, não é assim quanto à dissociação entre “gerado” e “criado” que recorre à doutrina origeniana de uma geração eterna (o Pai nunca existiu sem o Filho, o Filho é coeterno ao Pai) e pretende superar a idéia ariana de que tudo o que é gerado pertence, necessariamente, ao âmbito criatural. Compreendemos que, com estes procedimentos,

⁹⁶ Cf. PIKAZA, Xavier; SILANES, Nereu. (Dr.). **Dicionário teológico o Deus cristão**. São Paulo: Paulus, 1988. p. 167-184.

rompem-se os limites das categorias habituais e, mediante a idéia de uma geração espiritual e eterna, existe a profissão, pois, de Deus, como Pai e Filho, pelo fato de ser Deus, sem questionar a Unidade do ser Deus, sem questionar a unidade do ser divino nem a plena igualdade entre ambos. Já no que se refere ao Espírito Santo, Nicéia limita-se a enunciar, estritamente, a Fé mesma.

Assim Nicéia quis responder, explicitamente, que Jesus Cristo venha a ser Deus. Vinha, porém, implícita uma pergunta sobre o ser divino do próprio Deus. Pois, Fé cristológica e a afirmação de Deus não podem ser separadas, pois, o Deus que Se comunica, aos homens, em Jesus de Nazaré, é autocomunicação. E o que se achava, em jogo, era a concepção cristã de Deus. Isto significa um rompimento, com todos os esquemas que quiséssemos impor-Lhe, em nome de sua transcendência ou mesmo de sua Unicidade. Nessa perspectiva, ao dar Carteira de Cidadania Eclesial a uma linguagem dogmática, alimentada por categorias filosóficas, não estamos tanto operando uma “helenização” do Deus cristão, quanto uma “des-helenização da concepção de Deus.

Trata-se, pois, de um caminho paradoxal. E ao quisermos traduzir, fielmente, a Fé dentro de um contexto em que o testemunho bíblico não consegue, por si mesmo, desfazer-se de todas as ambiguidades, tornara-se necessário recorrer à terminologia filosófica, em uso corrente, porém em si, problemática. É que o termo “*homooúsios*” tinha passado em branco e, no Sínodo de Antioquia de 269, havia sido condenado, por seu uso possível modalista. Na utilização dessa nova linguagem Ário e Nicéia coincidem, mas as conseqüências são, diametralmente, opostas. No primeiro caso, a filosofia religiosa helenista se converte na instância última que apresenta a relação existente entre Jesus e Deus (a de simples intermediário, alheio tanto a Deus, quanto ao homem). Já no segundo caso, a linguagem da Fé se heleniza, mas é Jesus Cristo, confessado como Filho de Deus e como Senhor quem questiona a compreensão de Deus, vigente no Helenismo (incomunicável por uma transcendência e unicidade absoluta) e garante o que existe de específico no Deus cristão que em Jesus Cristo se torna realmente homem e, pela sua Cruz e Ressurreição, se transforma em Salvador único.

Observemos que, apesar das aparências, com uma conceituação, tomada de empréstimo à Filosofia, Nicéia não trabalha, no plano da especulação, mas no âmbito da confissão de Fé. Sua preocupação primordial é salvífica: se Jesus Cristo não é, verdadeiramente, o Filho, se o próprio Deus não se acha integrado a Ele, então os homens, na verdade, não são filhos de Deus nem, realmente, salvos por ele. (Cf. Atanásio). Afirmamos, pois, que existe íntima conexão entre Deus por nós e o Deus em si.

2.3 Constantinopla I

Nicéia havia se conformado em enunciar, concisamente, a Fé no Espírito Santo. O caminho que vai de Nicéia ao Concílio I de Constantinopla levaria a supor um desenvolvimento decisivo para a Pneumatologia e, com isto, para configuração final da doutrina e da Fé trinitária.

Quem convocou o Concílio foi o imperador Teodoro I em 381, no princípio, contou com a participação exclusiva de representantes da Igreja Ocidental. Seu caráter ecumênico lhe foi atribuído a partir do Concílio de Calcedônia (451), quando se fez a leitura de Fé dos 150 padres. É a primeira notícia do símbolo de Fé, elaborado em Constantinopla, o que provoca numerosas discussões entre os estudiosos, a propósito da sua autenticidade e das características deste Credo. Durante muito tempo, prevaleceu a opinião de que o Concílio não elaborou nenhum símbolo próprio, do contrário as fontes não teriam guardado silêncio, durante tanto tempo. Rejeitava-se sua autenticidade. E esse modo de pensar foi aceito, também, por inúmeros estudiosos católicos, os quais, ainda, acrescentavam que Constantinopla nada mais era do que o símbolo local de alguma igreja, do qual os Padres de Constantinopla se apropriaram e, com isto, converteram, em expressão de Fé obrigatória para a Igreja inteira. Houve quem tivesse acreditado ser possível identificar Constantinopla com o símbolo incluído no “*Ancoratus*” (374) de Epifânio de Salamina, em sua versão breve. A maior parte da pesquisa atual, no entanto tem se empenhado por tornar plausível a tese tradicional que se relaciona com o Concílio de Constantinopla: partindo de um dos muitos Credos nicenos, então, existentes (Nicéia), nos quais, com variações secundárias, se mantinha o que havia de mais característico na Fé nicena (consustancialidade), ter-se-ia completado a lacuna pneumatológica para, assim, responder às negações dos pneumatômacos (que combatem o Espírito Santo, negando sua divindade) ou macedonianos (grupos homeousianos em torno de Macedônio de Constantinopla, que também a negavam). Os pneumatômacos eram um grupo de tendências distintas, disseminadas por diversas Regiões do Império do Oriente. As primeiras informações provêm do Egito e se encontram, na correspondência entre Serapião de Thimuis e Atanásio. Trata-se, pois, de um grupo de cristãos que Atanásio denomina “trópicos” (por causa de sua técnica de análise textual, “tropos” = figura, interpretação simbólica), de tendência antiariana, propunham esquema binitário, no qual havia, apenas, lugar para o Pai ingênito e para o Filho, único gerado. A ausência de pensamento trinitário os leva a falar em do Espírito, como criatura, anjo, ser de

natureza não divina, pois, caso contrário, seria, também, um filho e teria de falar do Logos e o Espírito como de dois irmãos. A argumentação, acompanhada de citações bíblicas, que pareciam apoiar a compreensão do Pneuma, como criatura de Deus (Am 4,13; 1Tm 5,21). Posição análoga à dos trópicos é mencionada, por Dídimo, e corresponde, também, ao Egito: pois o próprio esquema binitário e a própria consideração do Espírito, como criatura, os mesmos textos bíblicos; acrescentam, apenas, como próprias, a recusa explícita do sabelianismo (daí a reticência diante do *homooúsios*) e as preocupações de tipo espiritual, isto é, deve existir certa conaturalidade entre o Espírito, como santificador, e as criaturas que enche com sua Graça. O Espírito nada mais é do que uma criatura mais próxima dos anjos do que de Deus, de substância, totalmente, distinta (*anomoios*) do divino tal como o Arianismo radical afirmava, a propósito do Filho, em relação ao Pai. São estas, outrossim, as posições dos chamados “macedonianos”: querendo, pois, buscar uma via intermediária entre o consubstancial niceno (suspeito aos seus olhos de modalismo) e o subordinacionismo ariano, não quem fala de uma só natureza (*mia physis*) do Pai e do Filho, contudo de uma natureza do Filho em tudo semelhante à do Pai (*homoioúsios*). Trata-se, pois do esquema binitário que coloca o Espírito em uma situação intermediária entre Deus e as criaturas. Essa discussão surge também na Ásia menor: Epifânio fala de um novo momento que recruta seus adeptos entre os homeousianos que rejeitam concomitantemente o consubstancial niceno e subordinacionismo ariano; vão falar da tríade, porém, só designam como Deus o Pai e o Filho. Nesse esquema binitário, o Espírito é compreendido ou distinto do Filho, para dizer que não é seu irmão e que, por isso, é criado, servo, dotado de inferioridade ministerial, ainda que superior ao resto dos anjos. Por sua vez, Basílio de Cesaréia orienta sua polêmica, essencialmente, contra Eustáquio de Sebaste, o qual, provavelmente, sustentava uma Teologia binitária, como a dos partidários do “*homoiousios*”, concepção que separa o Espírito do Pai e do Filho e que se recusa a outorgar ao Espírito a mesma honra que aos outros dois. O Espírito designaria ser intermediário, subordinado em sua ação ministerial, inferior ao incriado, porém superior à criatura, dom de Deus que santifica. Também, em Constantinopla, às vésperas do Concílio, Gregório Nazianzeno se referira a um grupo que contesta a Teologia Trinitária, pois, repelindo o Arianismo, não é – o grupo – capaz de superar um pensamento binitário, onde existe lugar para o Ingênito e para o Gerado. Daí que, por consequência, opõe-se ao que se lhe confira a mesma honra e glória. Em síntese, durante o tempo que precede o Concílio de Constantinopla, podemos-se detectar grupos diversos, por localização geográfica e por posição teológica, que vão sustentar, de fato, o pensamento binitário; com suas matizes variadas, falam a mesma linguagem pneumatológica, inspiram-se nos mesmos textos bíblicos

e apresentam uma Teologia que, simultaneamente, rejeita o Arianismo radical e reduz a função ministerial santificadora do Espírito à de uma criatura intermediária entre Deus e os homens. É, justamente, o problema pneumatológico que o Concílio discutirá.

Ao compararmos Constantinopla com Nicéia, percebemos que a diferença maior reside, exatamente, na cláusula pneumatológica. Também, é verdade que, nos primeiros Artigos, ocorrem algumas diferenças expressivas ou estilísticas, tanto que houve estudiosos que chegaram a sustentar que Constantinopla nada tem a ver com Nicéia, como o Documento-Base sobre o qual teriam trabalhado os Padres de Constantinopla. Porém, o mais significativo seria a ausência das características expressões nicenas “da substância” “do Pai” e “Deus de Deus”. Não obstante, a maior novidade é constituída pelas cinco afirmações, introduzidas a propósito do Espírito Santo, mediante as quais queriam precisar a Fé da Igreja, em matéria pneumatológica. A linguagem empregada é muito diferente daquela que Nicéia escolheu para definir a divindade de Jesus Cristo: em Constantinopla, prevalece o caráter bíblico das expressões e o recurso à praxe das celebrações litúrgicas; mas isto não exclui a clara finalidade apologética da Divindade do Espírito, contra as negações pneumatômicas, apesar de nada ser dito, explicitamente, nem sobre a Divindade nem sobre a Consustancialidade do Espírito Santo.

O que quisemos dizer, com as diversas afirmações, em nossa explicação? E quais novidades foram introduzidas?

O Espírito Santo em quem cremos, é designado como “*To pneuma to hágion*” (O Espírito Santo). Na expressão, não, somente, desapareceu a menção de “um (só)” que alguns símbolos mais antigos incluíram em concordância com a de um “só Deus” e “um só Senhor”, mas o epíteto “Santo” deixou de acompanhar o Espírito e se transformou em atributo divino da Santidade (*to agion*). Já os Escritos antipneumatômicos da época haviam recorrido à santificação, como prova da Divindade do Espírito. Talvez a introdução do Artigo definido, antes deste primeiro adjetivo, tenha condicionado o estilo das cláusulas seguintes (*to kyrion zoopiôn*). *To kyrion* não pode ser acusativo do substantivo *kyrios*: é a forma neutra adjetiva, em razão do gênero que tem em grego o substantivo *pneuma*, distinta do reconhecimento de Jesus Cristo como “Senhor”, no seguinte Artigo. A introdução desta fórmula neutra se explica devido às controvérsias com os pneumatômicos que consideram o Espírito como um ser “*doulikón*”, ou seja, uma criatura angélica de caráter intermediário com funções de serviço. Para Constantinopla, o Espírito Santo é santificador, o é, antes de natureza senhorial (*to kyrion*), isto é, pertence ao âmbito divino e não ao das criaturas. Portanto, com adjetivo “vivificante” (*zoopoión*) se faz uma referência à função do Espírito, na origem e no

desenvolvimento da nova vida cristã, iniciada no Batismo, mas também à sua atuação no âmbito mais amplo do cosmo e da criação inteira. O primeiro era a idéia, de há muito conhecida, na Tradição cristã (Atanásio, Basílio) em que a vida não tem mero sentido biológico, porém inclui a relação de comunhão com Deus. Tudo isso em continuidade com as afirmações prévias sobre o Espírito, como Santo e santificador. No entanto, ao ser o Espírito, não somente vivificador, mas, também, criador de vida, sua função ultrapassa os limites da existência sacramental cristã e abrange o conjunto da Criação. Daí que fica evidente Sua – do Espírito Santo – própria condição divina, pois toda a vida (em sua forma de significados) tem, em Deus, sua origem fontal.

A pertença do Espírito a Deus, também, se acha intensificada, na afirmação seguinte sobre a sua procedência do Pai (*ek tou patrós ekporeuómenon*, em que a preposição “Pará” de Jo 15, 26 é substituída por “ek”). Com o mesmo estilo alusivo e indireto estamos indicando que o Espírito não é uma criatura nem um anjo, a mais, enviado por Deus, mas que, procedendo do Pai, compartilha Sua própria divindade, em paralelismo com a afirmação do segundo Artigo, onde o Filho, gerado pelo Pai (*ek tou patrós gennethénta*) é, igualmente, da mesma Condição Divina. Observamos que nada indica que, com o uso do particípio “*ekporenómenon*”, Constantinopla tenha querido fixar, dogmaticamente, também o modo de procedência do Espírito Santo, se bem que o termo “*ekpónensis*” se converterá, por influência, sobretudo de Gregório Nazianzeno, na designação peculiar do modo de existência distintivo do Espírito Santo.

Assim, o texto de Jo 15, 26 se refere ao Pai, como origem fontal suprema e inclui a missão reveladora do Espírito na História da Salvação, sem excluir uma referência á *ekpóreusis* eterna e intratrinitária. Contudo, a intencionalidade primordial de Constantinopla dirige-se para a Divindade do Espírito e não tanto para os modos peculiares de procedência, nem a distinção hipostática das relações pessoais. Eis o porquê da simples afirmação, ligeiramente, modificada de Jo 15,26, por parte de Constantinopla não é suficiente, por si mesmo, para dirimir a questão, bastante, discutida, posteriormente, entre orientais (a *ekpóreusis* do Pai deveria ser entendida em sentido exclusivo como confirmação do Monopatrismo) e ocidentais (na procedência do Pai, já se encontra incluída Sua – do Espírito – procedência do Filho, o “*Filioque*”⁹⁷ posterior na mais seria do que sua explicação coerente).

⁹⁷ Literalmente: ‘e do Filho’; doutrina segundo a qual o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como de um só princípio. Esta interpretação doutrinária se chama também de filioquismo; é freqüente entre os teólogos latinos. Cf. BOFF, 1996, p. 278;

A cláusula sobre a adoração e glorificação comuns do Pai, do Filho e do Espírito reflete, claramente, as controvérsias da época e repercute as modificações litúrgicas verificadas em que São Basílio de Cesaréia se apoiava, de modo especial. Ele havia decidido introduzir, junto à fórmula tradicional “Glória ao Pai, pelo (dia) Filho no (em) Espírito Santo, suscetível de interpretação subordinacionista, outra fórmula talvez de uso antioqueno, que quer dizia “Glória ao Pai, com (*metá*) o Filho e com (*syn*) o Espírito Santo”. Observemos que, desse modo, está expressa a homotimia ou igualmente de honra entre três. Não resta dúvida de que a referência concreta de tudo isto é constituída pela celebração litúrgica, na qual o Espírito é aclamado, conjuntamente, com o Pai e com o Filho. É de considerarmos que o fato de a Adoração parece ter desempenhado papel menos importante do que o Glória, na polêmica pneunômatica. A *proskínesis*, gesto ritual passado das Religiões pagãs, equivalia ao gesto físico de veneração, prosterneção ou inclinação da cabeça que teria acompanhado a aclamação litúrgica da Trindade.

Essa praxe desempenhou papel importante, nos confrontos populares, o que explicaria sua presença, neste texto de uso comunitário, ao passo que no “tomus” doutrinal, a preferência corresponde às afirmações ontológicas sobre a consubstancialidade. Em todo caso, está cláusula sobre a adoração e glorificação conjunta do Pai, Filho e Espírito Santo confirma que a praxe do racional litúrgico se transforma em prova da divindade do Espírito Santo (importância teológica da “*lex orandi*”). A cláusula final (“que falou pelos profetas”) encerra um conteúdo, totalmente, tradicional, se bem que sua presença seja rara, nos textos simbólicos do Século IV. Devendo-se, porém, mais à inspiração exercida pelo Espírito ao longo da História salvífica, especialmente, na Inspiração das Escrituras, indicio suplementar da Divindade do Espírito Santo e, pelo mesmo motivo, um elemento, a mais, contra o Suborinacionismo pneumatológico? Poderia ser, embora não seja fácil descobrirmos nesta cláusula, acentos antipneumatômicos especiais.

Sem a perspectiva doutrinal do “tomus” posterior, a valorização do texto de Constantinopla poderia, apenas, fazer, do mesmo, algo aceitável em teor literal, até, para um pneumatômaco (Harnack). Outros o valorizam mais como fórmula de compromisso que provocou o descontentamento do próprio Gregório Nazianzeno (Hauschild) ou como expediente, para conseguir a união de todos (Ritter). Lendo Constantinopla, do ponto de vista do “Tomus” de 382⁹⁸, percebemos, com toda nitidez, a finalidade antipneumatômica. Falam, expressamente, da Divindade e da Unidade da substância do Pai, Filho e Espírito Santo (três

⁹⁸ Cf. DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2007. p. 151.

substâncias ou pessoas perfeitíssimas), com as quais está unida a igualdade de honra e dignidade. A fórmula “uma substância, três pessoas” (*mia ousia em tririhypostásesin*), de cunho capadócio, que, mais tarde, encontrará sua ratificação conciliar definitiva, na formulação dogmática de Constantinopla II (553), já possui peso específico, nesse texto de 382. Aliás, são condenados, explicitamente, todos os que pretendiam introduzir uma criatura na Trindade consubstancial eterna (Sabelianismo, Arianos, Pneumatômacos). Consideramos pois, dentro da perspectiva doutrinal do “Tomus”, o Concílio I de Constantinopla, pode ser, como símbolo de Fé, como ampliação pneumatológica do “homooúsio” niceno. É reconhecida, expressamente, a divindade e consubstancialidade do Espírito Santo, tal como haviam sido adotados em um Concílio Romano do mesmo ano⁹⁹. Constantinopla pretende suprir a lacuna pneumatológica de Nicéia, reunindo, no Artigo Terceiro, material tradicional, de caráter não especulativo, sobre o agir e o ser do Espírito Santo. Dessa maneira, quis atenuar, quiçá dirimir, a polêmica pneumatômaca, em torno de sua condição divina ou criada. Por sua vez, o Decreto doutrinal explicitou uma divindade e consubstancialidade. Com esta ampliação pneumatológica, a doutrina sobre Deus se torna, realmente, Trinitária.

2.3 *Conceito de pessoa e Neomodalismo*

Podemos compreender o Modalismo, em suas diferentes versões: também, pode ser considerado, como tentativa de reflexão crente a fim de tornar plausível e aceitável, para a inteligência humana, sem obrigá-la a grandes sacrifícios – a linguagem bíblica sobre Deus Pai, Filho e Espírito Santo. Como realidade histórica, teve, em fins do Século II e no Século III, sua maior difusão, prolongada, de certa maneira, no Século IV. Reaparece, ao longo da História da Teologia: Priscilianismo, a primeira escolástica de Abelardo (†1142), a proposta ilustrada de uma Religião dentro dos limites da Razão, o Socialismo, grande parte do Protestantismo da Época Moderna. Isso significa dizer que podemos considerá-lo como a sombra indefectível de todo esforço crente, em favor da inteligibilidade da Fé, principalmente, quando a preocupação primordial é a Unidade e Unicidade de Deus.

Prevenindo-se de qualquer risco, veio a ser introduzido, nas formulações dogmáticas trinitárias, o termo “Pessoa”. Como conceito-limite, as modificações sofridas pelo mesmo na História do pensamento, desde sua compreensão clássica, como substância até sua compreensão moderna como autoconsciência, fez com que diversos teólogos considerassem o

⁹⁹ Cf. DENZINGER, 2007, p. 168.

uso problemático da expressão “Três pessoas”, na situação cultural de hoje, como veículo fácil de um triteísmo, quase inevitável, ingênuo e não refletido.

Segundo Leonardo Boff, em linguagem trinitária, o termo Pessoa significa aquilo que em Deus é distinto; é a individualidade de cada Pessoa que, simultaneamente, existe em si e em eterna comunhão com as outras duas¹⁰⁰. Daí compreendemos suas propostas complementares ou alternativas: falar antes de modos de ser (Seinsweise Barth) ou de modos de subsistir (Subsistenzweise, Rahner) como vias de superação da ameaça triteísta. Diante deles, surgiu, de novo, a acusação de Neomodalismo, se não evidente, já que os respectivos teólogos conhecem o risco e querem manter o dogma trinitário. Novamente, a invocação de heresias históricas, como suspeita receosa, como arma corajosa e ou afirmação de acentos próprios no confronto contemporâneo de diversas correntes teológicas. E nas mais recentes temos (Moltmann, Pannenberg, Ratzinger, Kasper) estando a insistência, mais pendente para a diversidade de Pessoas. Seria perigoso diminuirmos a questão, com desqualificações globais, ignorando a complexidade das respectivas propostas. A realidade que se nos impõe é que, somente, a análise detalhada dos referidos teólogos possa permitir um juízo fundamentado.

Numa perspectiva teológica, devemos considerar a História do pensamento cristão, no qual o Modalismo tem representado perigo mais propício entre correntes teológicas que acentuavam a Unidade rigorosa e estrita do Deus único, em continuidade com o Monoteísmo judaico ou se insistiríamos na Unicidade de natureza e igualdade de substância das Três Pessoas para superar, pela raiz, todos os subordinacionismos possíveis. É certamente risco peculiar, embora não exclusivo da teologia Ocidental sobre a Unidade divina. Harnack, a propósito do conflito que enfrentou Hipólito com os Papas Zeferino e Calisto, na controvérsia modalista, preparou a tese de que o Modalismo seria como que a expressão da Fé comum das pessoas simples, modificada, posteriormente, pela doutrina dos Apologistas sobre o Logos, distinto do Pai e por toda a construção dogmática posterior, de modo que restos desse Modalismo originário poderiam ser descobertos até o Século V, em Autores considerados ortodoxos. Trata-se de percebermos ou nos darmos conta de duas realidades, quase que contrapostas, mas, na verdade, não são, porque uma subsidia a outra: por um lado, um Cristianismo simples e originário de caráter dogmático, já por outro lado, diante do dogma eclesial posterior, elaborado por sábios e intelectuais. Aqui, podemos perceber a importância indiscutível e indispensável das Ciências da Religião; Mesmo que venha a ser uma opção por uma leitura irrestrita, por vias mais liberais, temos que aceitar, quase

¹⁰⁰ Cf. BOFF, 1996, p. 290.

incondicionalmente, as Ciências da Religião, como um socorro para possíveis aportes-teóricos e epistemológicos. Fazemo-nos entender, arriscando dizer que não existiria o Dogma Trinitário, sem o dado de Fé ou Crença no Sagrado e expressões de Fé simbólica, como vias de comunicação entre o ser humano e o divino (Criador e criatura), a Revelação em Cristo e contemplação do Seu evento revelativo, no tempo e no espaço. Mas também, não podemos ignorar que a reflexão racional e sistemática tenha caído, em desvalia, quanto ao evento Jesus Cristo. Aliás, a tentativa de refletirmos teológica-filosoficamente, na perspectiva sistemática, vai garantir a densidade da Fé, não em absoluto, mas como forma de garantir a densidade dos conteúdos da Fé, em si: Fé e Razão devem andar juntas, sem que precisemos incorrer no Gnosticismo (ou na gnose). Não podemos fugir ao exame histórico, pois o Monarquismo modalista é heresia própria do fim do Século II e da primeira metade do Século III, quando o modalismo encontra sua expressão técnica, com diversificação de Escolas e de que se alimentarão os Modalismos posteriores.

Tratando-se, pois, de uma reflexão mais equilibrada e pertinente da compreensão modalista rigorosa de Deus, ela – a reflexão – dissolve a Trindade divina, tornando-a realidade, simplesmente, manifestativa, em puro “*pronobis*”, em um aspecto de pensamento humano. Os nomes de Pai, Filho e Espírito Santo possuem significados, meramente, formais e toda e qualquer distinção pessoal, entre eles, fica diluída. Com isto, asseguraríamos que não existiria lugar para uma Cristologia, em sentido estrito, e de fato, eram acusados de “diteísmo” os que distinguiam, pessoalmente, o Pai e o Filho e resistiam a admitirem sua interpretação modalista. A rigor, não existe, por parte de Deus, a assunção real da História humana e o acontecimento da Encarnação Divina perderia sua consistência real. A História vivida e protagonizada por Jesus de Nazaré se esvazia de seu significado salvífico para o homem. E mais, a verdade salvífica desses acontecimentos históricos constitui o núcleo central que quer garantir o Dogma Trinitário, quando rejeita o Modalismo. Dessa forma, a História de Jesus é, apenas, salvífica e libertadora, quando é, realmente, História do Deus Trinitário, não quando, unicamente, se desenvolve, sob o sinal de uma presença mais ou menos distante de Deus.

Daí que, formulado em linguagem técnica: só existe correspondência recíproca e identidade real entre Trindade econômica (revelação, autocomunicação de Deus ao homem como Pai, Filho e Espírito, na História salvífica) e Trindade imanente (realidade de Deus Pai, Filho e Espírito Santo como comunhão intradivina e eterna). Por isso, é a verdade irrenunciável que as formulações dogmáticas querem garantir, mediante a expressão “três pessoas trinitárias”. E salvo este núcleo central, vem a ser questão própria da tarefa e do

debate teológico saber se conseguem encontrar outras expressões, igualmente variadas. Terão as Ciências da Religião algo a dizer?

Tanto os Padres Gregos quanto os latinos afirmam que Confissão Trinitária resume os conteúdos fundamentais da Fé em Deus e em Cristo e esta realidade impregna as celebrações sacramentais e determina o caminho de salvação do cristão. Faz parte, segundo Ireneu de Lião, do “cânon da verdade” que o cristão recebe, no Batismo, motivo pelo qual é introduzido na vida trinitária de Deus. E a partir da Confissão Trinitária como “regra da fé”, descobrimos a correta ordenação desta. Com frequência, menciona Tertuliano, na *Regula* e na *Lex Fidei* e se distancia, com isto, das *novitates* dos hereges. Constitui o núcleo da Doutrina da Fé cristã. No Oriente, Orígenes fala da tríplice corda que não se rompe, da qual pende e pela qual a Igreja se sustenta.

E esta primazia, reconhecida pelos Padres, do tesouro da fé, transmitido na Tradição e condensada em seus enunciados fundamentais, rege, de modo especial, os Concílios. Desse modo, Nicéia manifesta, com a inclusão da resposta conciliar a Ário, em uma Confissão de Fé da Tradição, que o objetivo dos Padres não era a explicação conceitual da filiação divina eterna de Jesus, porém, sim, a confirmação renovada e comum da Fé em Cristo transmitida¹⁰¹. De modo parecido, procedem os Padres do Concílio de Éfeso (431). O que coincide com Nicéia, deve ser assumido, o que se diferencia dele, recusado. E Calcedônia rege-se pelo mesmo critério: “Segundo as pegadas dos Santos Padres, nossa doutrina comum e nossa confissão é...”¹⁰².

Essa primazia fundamental das regras da Fé condiciona o lugar, a elas subordinado, de sua interpretação. Para Orígenes, o qual, por exemplo, mantém-se diante de diversas novidades, a pregação eclesial que foi transmitida, na ordem da sucessão, desde os Apóstolos e que perdura, até hoje, na Igreja; e, assim, deve, apenas, crer como verdade o que em nada diverge da Tradição Eclesial e apostólica. Um breve comentário, acerca do que dissemos a respeito de Orígenes nos ajuda a melhor compreendermos o que ele quer dizer. Trata-se de percebermos que Orígenes entende seu trabalho teológico, não como dedução, mas como contemplação compreensiva, analítica e ordenadora, do mistério integral. E, nesse Trabalho está consciente de que não pode alcançar o conhecimento completo do mistério trinitário. E como veremos, no Terceiro Capítulo, na exposição de Santo Agostinho, na qual podemos compará-la com Orígenes. Ele conclui seu *De Trinitate*, com a seguinte oração: “Segundo esta regra de fé orientei-me ao começar; e, com base nele, te busquei tão bem

¹⁰¹ Cf. DENZINGER, 2007, p. 125.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, p. 301.

quanto pude fazê-lo; desejei contemplar com a razão o que eu acreditava; e muito examinei, muito me esforcei”. Com esta ordenação, outra crítica de intuito explicativo e de mistério expressado na Regra de Fé, as testemunhas mencionadas falam pela totalidade da Patrística e, para aí, confluem a Confissão, a Apologia, a Teologia analítica e compreensiva e, também, o sentimento maravilhado de plenitude em face da proximidade de Deus. O marco que confere unidade às mais diversas questões de detalhes é o permanente olhar dirigido para a Confissão Central da Encarnação Redentora de Deus.

À medida em que a Doutrina Trinitária, assim integrada, revela algo do *nexus misteriorum*, pode dar fundamento a Fé e leva à reverente atitude de sentir-se atingido pelo Mistério do Deus Trinitário. Temos, uma importante ajuda da Patrística para a Teologia Trinitária hodierna.

Num olhar retrospectivo para o AT, podemos nos aproximar do Mistério, expressado na Confissão e na Celebração Litúrgica da capacidade humana de representação, temos usado, desde a época dos Apologistas, diversas analogias, imagens e conceitos. Buscamos, principalmente, vestígios no AT. Esse encontra seu fundamento, como a criação, no próprio agir do Deus Trinitário. Por isso, toda a História faz parte de sua Revelação, que culmina, na Encarnação da Palavra Eterna e na Missão do Espírito Santo. Aí, a auto-manifestação de Deus, iniciada na Criação, alcança sua plenitude. Sobre esse pensamento, desenvolvido, especialmente, por Ireneu, os Padres citam passagens diferentes do AT. Gn 1,10 remete ao Filho; Gn 1,2 ao Espírito Santo. É importante notarmos que o nome de Deus, Elohim, é concebido no plural. Também aqueles textos, em que Deus fala de Si mesmo e fala a Si mesmo na forma plural (Gn 1,26; 3,22; 11,7). E muitos Padres vêem testemunhos da Trindade nos Três enviados de Deus a Abraão (Gn 18), na tríplice bênção sacerdotal (Nm 6,24-26), na tríplice denominação de Deus, na solene explicação da Unidade Divina no triságio de Is. 6,24. Observemos que esses testemunhos da Escritura são, finalmente, confirmados pela referência ao Servo de Javé, a Sabedoria, à Palavra, ao Espírito de Deus e às profecias messiânicas. Uma avaliação trinitária desses textos se justifica, à medida em que os mesmos refletem a insuperável tensão entre transcendência sagrada e proximidade salvífica do único Deus. Esse é traço fundamental determinante da imagem veterotestamentária de Deus, bem como conteúdo essencial do Mistério Cristão da Trindade.

3 CONTRIBUIÇÃO DE AGOSTINHO

3.1 *Jesus Cristo, o Mediador, Caminho Único para se chegar ao verdadeiro Deus*

Em sua concepção, sempre, dinâmica e histórica do homem e sua salvação, Agostinho contempla três momentos distintos, no conhecimento que a humanidade tem tido de Deus: no primeiro momento, parte do princípio de que toda criatura racional, desde que não seja muito depravada, reconhece Deus como Autor deste mundo; já em segundo momento, o povo judeu sem idolatrias; por último, conhecer o Deus cristão, isto é, como Pai de Cristo, que tira o pecado do mundo, é impossível sem a Revelação do próprio Cristo.

Agostinho insere este aspecto profético da Mediação de Cristo, na verdade da Criação, que é proclamada por todas as criaturas, mutáveis e temporais que afirmam: (Ele nos fez!), e que, apenas, o homem, também, mutável e temporal, percebe, em seu espírito; porque esse, e de modo radical, vive e julga, com noções ou formas eternas o que venha a ser verdade, bondade, beleza, justiça e reclama, diante do Mistério do mundo e de si mesmo, um sujeito supremo e último ou uma instância pessoal, vida suma, com a qual se identifiquem estas noções ou formas universais. É aí que Santo Agostinho desempenha um papel decisivo, na teoria neoplatônica da participação, anteriormente, já, cristianizada por Orígenes e Santo Ambrósio, e analisada por Santo Agostinho, com todo esmero (*De diversas questões*), e que implica, em si, as noções de eficiência, exemplaridade e presença do Sumo Bem, onde quer que suas perfeições se achem participadas. Este Mistério do Mundo e, em especial, o Mistério do homem, que percebe e sente sua mutabilidade e indigência, levam Santo Agostinho a proclamar, com o Apóstolo (Rm 1,19ss), a possibilidade universal de chegar a certo conhecimento de Deus mediante suas criaturas, com a responsabilidade que isto implica¹⁰³.

¹⁰³ Cf. *Confissões* X, 10; *A Trindade* VI, 10, 12. Santo Hilário (315-367) de Poitiers é chamado de o Atanásio do Ocidente, pela firmeza de seu caráter e a magnificência de sua Doutrina. O *Tratado sobre a Santíssima Trindade*, em 12 Livros, é sua principal Obra. Escreveu-a, quando se encontrava exilado no Oriente. Teve, como finalidade, provar a Divindade do Filho contra as heresias de Ário e Sabélio.

Eis o texto completo de onde Agostinho retirou a presente citação, do Livro II,1: “O Senhor deu ordem de batizar em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Quer dizer, confessando o Autor, o Unigênito e o Dom... Nada pode faltar a tão grande perfeição, na qual estão o Pai, o Filho e o Espírito Santo: o infinito Eterno; a beleza na Imagem; e a fruição (*usus*) no Dom”. No texto original, temos : *infinitas in aeternitate*, mas Agostinho cita assim: *Aeternitas in Patre*. É possível que tenha feito a citação de memória, ou então, que o Códice, por ele consultado, assim se expressasse.

Santo Hilário tenta caracterizar cada uma das três Pessoas por um atributo que lhe seja apropriado. Como que dá um nome próprio a cada uma das Pessoas. Ao Pai, que é ingênito, atribui a Eternidade. Ao Filho, que é a Imagem, atribui a forma, isto é, a beleza. Ao Espírito Santo, que é o dom supremo, feito às criaturas, atribui o uso, isto é, fruição ou gozo. Por certo, Hilário não conhecia a distinção agostiniana entre usar (*uti*) e gozar (*frui*) tão bem apresentada, por Agostinho, em “A Doutrina cristã” (I, caps. 4 e 5). Em outros termos, assim, poderíamos traduzir o pensamento de Hilário: “na suprema Trindade, encontramos o princípio fontal de todos os

Santo Agostinho refletiu, aqui, os atributos divinos, segundo Santo Hilário. Trata-se dos vestígios da Trindade, na Criação. No Livro VI, Santo Agostinho aprofunda o sentido da afirmação do Apóstolo sobre Cristo: “Poder e sabedoria de Deus”; Unidade e igualdade do Pai, do Filho e do Espírito Santo; Nossa Fé não é em três deuses, mas no Deus Trino; por último, procura dar uma explicação das palavras de Santo Hilário: Trata-se da eternidade do Pai, a beleza na imagem, o gozo, no Dom¹⁰⁴. No final deste mesmo Livro, Santo Agostinho afirma que, na Trindade, encontra-se a origem mais sublime de todas as coisas, como a beleza perfeitíssima e a “alegria beatíssima”. Mas, o que seria, para Santo Agostinho, esta alegria beatíssima?

Santo Agostinho despertou, para o estudo filosófico, lendo um diálogo de Cícero, O *Hortensius*, consumido, por ardente amor, pela sabedoria, descoberta que permanece como o primeiro passo, no doloroso caminho, que deveria conduzi-lo para Deus. O que Agostinho procura é um bem cuja posse satisfaz todo desejo e, por consequência, confere a paz. De início, esse *eudemonismo* fundamental indica que a filosofia foi imediatamente e permanecerá, para Santo Agostinho, como investigação especulativa de um conhecimento desinteressado da natureza. Sobretudo, o que inquieta Santo Agostinho é o problema de seu destino. Para ele, esta é toda a questão: procurar se conhecer, para saber o que é preciso fazer, a fim de ser melhor e, se possível, a fim de bem ser.

Para Santo Agostinho, portanto, pode haver, e existe, uma grande abundância de especulação, mas ela sempre vira fins práticos e seu ponto de aplicação imediata é o homem. Mas o que é o homem em si mesmo? Qual a Antropologia que Santo Agostinho apresenta acerca do homem? O que implica a beatitude, em toda sua abrangência? O conhecimento da verdade, como condição essencial. Trata-se de compreendermos que, apenas, a verdade venha a ser beatitude, isto é, a verdade, em sua totalidade e intensidade. Mas o que é a verdade? Como a resposta não pode ser simplista e mirabolante, Santo Agostinho parte do preceito fundamental socrático. Mas o que significa esse preceito socrático? Étienne Gilson,

seres, a beleza perfeita e a felicidade que delicia. No Pai, intuímos a unidade; a igualdade no Filho, e no Espírito Santo, a concórdia unitiva e a fruição gozosa de Deus”.

Podemos ler todo famoso capítulo do *De Trinitate* de Hilário, na Liturgia das Horas – Ofício das leituras, nas pp. 464-466. Nesse mesmo volume, encontramos dois outros textos da obra “A Trindade” de Santo Hilário as pp. 397 e 1278.

¹⁰³ Cf. A Trindade VI, 10,11 (O Verbo: imagem e semelhança perfeita do Pai). Para Agostinho, o universo é inteiramente organizado, conforme o modelo das ideias divinas. O Verbo pode ser dito com razão: a Imagem de Deus, porque é o Pai que o gera, como semelhança perfeita de si mesmo. De fato, para que uma semelhança seja imagem perfeita é preciso que ela seja a semelhança manifestada. Só o Verbo é semelhança perfeita e imagem perfeita do Pai. Neste capítulo 10, o Verbo é, ainda, denominado como: “Arte do Deus onipotente”. Sobre essa mesma temática, encontramos bela passagem em “A verdadeira Religião”, cap. 36,36. (Cf. Também a nota 58).

¹⁰⁴ Cf. A Trindade, p. 215.

considerado um dos maiores comentadores de Santo Agostinho, vai afirmar que ele adota o preceito socrático, apenas, para imprimir-lhe uma transformação cuja profundidade aparecerá, melhor, à medida em que será explicitado o sentido da Doutrina agostiniana. Isto já nos deixa claro que podemos, apenas, compreender essa transformação do preceito socrático, em Agostinho na medida em que conhecemos, melhor, e aprofundarmos a sua Doutrina. E como que introduzindo, o próprio Agostinho se indaga: “*nosce te ipsum*”: (Por que este preceito?) Temos, pois, aquela célebre frase socrática que desafiava o Bispo de Hipona: “Conhece-te a ti mesmo”. Com toda a largueza de compreensão e profundidade da Doutrina agostiniana, Étienne Gilson, como que mergulhado no conhecimento Agostiniano afirma o porquê do referido preceito: “para que a alma, sabendo o que ela é, viva de acordo com sua verdadeira natureza, ou seja, para a quem ela deve se submeter, acima do que deve dominar; acima do corpo e abaixo de Deus”¹⁰⁵. Será que, aqui, já podemos precisar uma Antropologia cristã, em Santo Agostinho – ou, ao menos, ensaios da mencionada Antropologia?

Prosseguindo o seu raciocínio, como que a nos precaver, Étienne Gilson enfatiza: dos que assim tendem à felicidade pelo conhecimento, alguns têm a prudência de procurá-la, desde a juventude e tem a felicidade de a atingirem logo; outros, ao contrário, tentam encontrá-la, com paixão, em viver falhas e voltam, apenas, a si mesmos, sob o golpe de provas, por vezes, trágicas; outros, enfim, sem mostrarem, nem tal prudência, nem essa loucura, desde a juventude, fixam, ao longe, voltam os olhos para ela; em meio a ondas estes guardam as lembranças da tão doce pátria à qual terminarão por abordar, um dia. Todas, quaisquer que sejam, estão ameaçados por um temível obstáculo que guarda a entrada do porto: o orgulho e a paixão da vanglória. Se algo merecer o título de “dom de Deus” é, seguramente, a vida feliz. Cumpre-nos, portanto, buscá-la, com modéstia e pedirmos para recebê-la. Aceitando-a é a maneira de conquistá-la. Temos, aqui, uma atitude em que se revela a transcendência do homem a si mesmo. É como que um lançarmo-nos, num abismo profundo do seu mistério e no mistério transcendente do Absoluto da Trindade Santa, pois buscamos e pedimos, ao mesmo tempo. Poderíamos dizer, de outra forma, que, talvez, seja a relação entre Criador e a criatura.

Santo Agostinho parte do princípio de que: “todos os homens querem a felicidade”. Mas em que consiste a própria felicidade? Aqueles que não têm o que desejam, não são felizes, mas não nos podemos dizer felizes todos os que têm os que desejamos. Isso depende do que desejamos, pois, como dizia Cícero, no *Hortensius*, “a malícia da vontade causa-nos

¹⁰⁵ Cf. AGOSTINHO *apud* GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006. p. 17-18.

mais mal do que a fortuna não nos faz bem”. Ninguém é, portanto, feliz, se não tem o que quer, mas não basta termos o que queremos para sermos felizes.

Mas, enfim, qual é o problema que a Beatitude coloca? O problema da Beatitude consiste em sabermos o que o homem deve desejar para ser feliz e como pode adquiri-lo. E o objeto de tal desejo deve satisfazer várias condições. Quais? Primeiro, deve ser permanente e independente do ocaso e da fortuna. Segundo, nada de caduco e perecível pode ser possuído por nós, quando queremos. Por outro lado, amarmos o que podemos perder é vivermos num temos perpétuo incompatível com a verdadeira felicidade. E, somente, Deus é permanente e independente de todo o resto, pois, apenas, Ele é eterno. Portanto, aquele que tem Deus, é o único que teria a felicidade. E o desejo de Deus é a única via que conduz á Beatitude: “*Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatum esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet, Nec ulla saeviente fortuna eripi potest... Deus, inquam, vobis aeternus et semper manens videtur? ... Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est*” (De modo algum duvidamos de que se alguém se declara feliz, se declara que ele deve se comparar àquilo que sempre permanece. Nem que por um outro tipo de sorte, pode ser arrebatado... Deus, pergunto eu vos parece ser eterno e que permanece para sempre? Eu vos digo, portanto, que é feliz quem tem Deus).

Para Santo Agostinho, a prova da existência de Deus revela-O como fonte de todo bem. Pois Deus não é o autor do mal, mas do livre-arbítrio, que é um bem. E tudo que é bom e perfeito vem de Deus. Daí que podemos concluir que Deus existe. A insistência de Santo Agostinho, em contrapor a imutabilidade de Deus à mutabilidade e temporalidade de nosso espírito, como caminho para a busca de sentido transcendente ao mistério do mundo e do homem, se transforma em canto, erguido à grandeza da natureza humana, apesar de suas limitações, posto que é capaz de Deus e pode participar dele: *summae naturae capax est*¹⁰⁶ (é capaz da suprema natureza).

Dentro desta perspectiva do conhecimento de Deus, o Bispo de Hipona coloca, sempre, Cristo, como caminho único para chegar ao Deus-Amor que nos ama e nos perdoa, vendo, nisso, o sentido profundo da Encarnação do Verbo, a fim de ser o Mediador Único entre Deus e os homens: como homem e caminho para Deus; como Deus, Ele próprio e, também, meta do caminho¹⁰⁷.

3.2 O método de Santo Agostinho na busca de Deus

¹⁰⁶ Cf. A Trindade XIV, 4 6; XIV, 8, 11.

¹⁰⁷ Cf. Cidade de Deus, XI, 2; Confissões, X, 43,68; A Trindade IV, 17-18, 23-24.

O método filosófico-teológico de Santo Agostinho tem dois pólos fundamentais, em mútua relação dialética, simultaneamente, de oposição e de integração da Fé razão: *ut intellegas* (crê para entender) e *Intellige ut credas* (entende cada vez mais para crer).

O processo que Santo Agostinho usa, em toda a Obra, não é puro *fideísmo*, como se, apenas, a Revelação interviesse para explicar o mistério do mundo e do homem. Segundo a reflexão anterior sobre o “realismo do espírito”, os grandes questionamentos sobre este mistério brotam do próprio homem, se bem que, apenas, as respostas da Fé já bastem para satisfazer a nossa inquietação e a nossa busca. Será suficiente? Trata-se, pois, de diálogo radical e de integração da Razão da Fé que Santo Agostinho nos lembra, com frequência, por meio do Profeta Isaías, em seu celebre texto (7,9): *Se não credes, não entenderéis*.¹⁰⁸ E esta Fé ou Revelação se encontra na Sagrada Escritura e na Santa Igreja, como verdadeiro remédio dos fiéis, de modo tal “que a minha fé em Deus nada mais é do que a fé católica: *Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides*”¹⁰⁹. A quem lhe pergunta, usando a frase do salmista: Onde está o teu Deus? Santo Agostinho, depois de lhe responder, como sempre, que não o encontrará nas criaturas, porém mediante o espírito mutável do homem, recomenda-lhe que O busque na Igreja, ainda, peregrina neste mundo, porque Nela, como tabernáculo de Deus que é, encontrará o caminho (Cristo) para chegar à casa de Deus ou Glória Eterna.

Esta Fé católica, que Santo Agostinho proclama, em geral, com as mesmas expressões, utilizadas pelos textos bíblicos e pelo Símbolo de Nicéia e de Constantinopla, está pedindo maior compreensão, que será, apenas, possível, se dermos atenção às analogias e semelhanças do Sumo Bem, na Criação, de modo especial, no espírito humano, posto que,

¹⁰⁸ Cf. De Trin., VII, 6, 2; VIII, 5, 8; Quando se trata de conhecer as realidades divinas, em si mesmas, como, por exemplo, a Trindade, não é válido o método do conhecimento pela ordem sensível (VIII,4,6.7a). Nem pela ordem nocional inata, por exemplo, a natureza humana (5,7b) ; tampouco pela ordem própria da Fé (5,7b.8). Nem adiantam as tríades que vemos; muito menos o conceito do número três (5,8). Há um só caminho aberto: o de noções ideais e imutáveis: a verdade (2,3) o bem (3,5); a justiça (6,9). Temos essas noções, em nós mesmos, mas elas não vêm de nós. Vemo-las, à luz de Deus, e, ao mesmo tempo, «vemos Deus» nelas, o quanto isso é possível (8,12). Essa espécie de conhecimento provém do amor, pois são, apenas, descobertas por adesão amorosa. Eis porque, nós já conhecemos a Deus, mesmo pensando não o conhecer (5,8). Esse amor não é estranho à fé, pois há entre fé e amor uma reciprocidade. O amor encontra na fé o seu ponto de apoio (4,6), sua norma (7,10) e seu crescimento (9,13).

¹⁰⁹ Cf. A Trindade I, 4, 7; VII, 4, 8-9. Nota de rodapé: analogia da família humana com as Pessoas da SS. Trindade, agrada a Agostinho a comparação do Espírito Santo com a função de mãe. Pois a mulher, como o Espírito, “procedem” de outra pessoa, sem que sejam seu filho ou filha. E ainda, por ser a prole, o fruto do amor (isto é, do Espírito Santo). Agostinho não considera estranho ser o Espírito Santo associado, nesta simbólica à mãe do Filho de Deus e à esposa do Pai. Aos corações puros, na visão mística dos mistérios divinos, tal colocação é concebível. Com efeito, no início do próximo capítulo (6,6), ele afirmará: “não rechaçamos a opinião acima, pelo fato de temermos que se pense na santa e inviolável Caridade (isto é, o Espírito Santo), como esposa de Deus Pai e como procedente dele, tendo a finalidade de gerar o Verbo”. Leia-se ainda a nota 8: “A Suma Caridade”, do I. (VIII, 3,6).

criados à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26s), em Deus vivemos, nos movemos e existimos (At 17,27s). Desse modo, integramos uma busca à Fé e a Razão, sem se confundirem, mas também, sem se isolarem, “para justificar ser a Trindade o único e verdadeiro Deus, e tudo o que de verdade se diz, se crê e se entende (*dicatur, credatur, intelligatur*) ao se afirmar que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são de uma mesma substância ou essência”¹¹⁰. Seguindo esse método, Santo Agostinho desenvolve sua Teologia Trinitária, principalmente, em sua Obra *De Trinitate*, composta de (15 Livros), sendo que nos sete primeiros, expõe a Fé da Igreja na Trindade, recorrendo, em especial, aos textos bíblicos e mencionando as falsas interpretações dos hereges, para refutá-las; e, em seguida, a partir do oitavo Livro, dedica-se, impregnado de perspicácia e de profundidade incriveis a analisar a vida do espírito humano, imagem e semelhança da Trindade e, no mesmo lugar, o encontro do homem, com Deus e fonte da mais pura espiritualidade cristã.

3.3 A Trindade pela propriedade das Pessoas e único Deus, por sua divindade inseparável

Tanto em sua Obra *De Trinitate* (sobre a Trindade), quanto em outras numerosas Cartas e Sermões, Santo Agostinho não deixa, à parte, os grandes desvios e ou heresias trinitário-cristológicas: 1º) O Modalismo (Sabelianismo), difundido no Ocidente, nos séculos anteriores, que negavam pela raiz, a Fé trinitária ao conceber Deus como uma só Pessoa, que vai aparecendo na História de modos diferentes (daí seu nome): Pai, enquanto Criador; Filho, enquanto Redentor; e Espírito Santo, enquanto Santificador, Santo Agostinho procura mostrar que a Fé da Igreja na Trindade não destrói a Unicidade de Deus; 2º) o Semiarianismo, muito perigoso, na África Proconsular, por causa da presença de soldados germânicos nas Legiões Romanas, com seus Bispos semiarianistas, como Maximino, com quem Santo Agostinho teve discussão pública e contra o qual escreveu dois livros, em defesa da Fé trinitária: eles continuavam negando a divindade de Jesus Cristo ou Sua consubstancialidade com o Pai, conforme a Fé de Nicéia e defendiam que Jesus Cristo é, apenas, semelhante ao Pai (*homoiousios e não homoousios*)¹¹¹; Por isso, Maximino lembra, a Santo Agostinho, o Concílio de Rímini (a. 359), em que os latinos, por causa de sua ignorância do grego, haviam admitido, erradamente, o termo *homoiousios* dos *arianos* (semelhante), apenas diferente do *homoousios* de Nicéia pela letra *i* intermediária, mas que lhe muda, totalmente, o sentido

¹¹⁰ Cf. A Trindade I, 2, 4.

¹¹¹ Literalmente da mesma e igual natureza; diz-se que o Filho e o Espírito Santo possuem a mesma e igual natureza do Pai. As pessoas divinas são consubstancias.

(Callatio cum Maximino Arianorum). O Papa São Sirício fala em uma carta da ab-rogação deste concílio de Rímini¹¹², trata-se do batismo dos hereges; 3º) Também aparece em seus escritos o Maniqueísmo, em grande parte, herdeiro do Sincretismo dos gnósticos ou mescla do Dualismo criacional persa (princípio eterno do bem, de que procedem os espíritos, e princípio eterno do mal ou matéria, de que procederiam os corpos), da Antropologia platônica que considera os corpos, como cárceres das almas preexistentes e castigadas a viver em dentro deles, e de uma Mitologia pseudocristã, segundo a qual Jesus Cristo seria um *éon* ou seu intermediário entre Deus e o mundo, para ensinar os homens se libertarem, progressivamente, da matéria: por isso, os maniqueus, além de proibirem o matrimônio a seus “eleitos”, negavam o corpo real a Jesus Cristo, tal como faziam os docetistas.

Para defender que a Fé católica Trinitária e Cristológica é a única interpretação fiel da S. Escritura, Santo Agostinho propõe dupla regra para compreender os textos, referentes a Cristo¹¹³. O Filho é igual ao Pai, porque é Deus como Ele (*secundum Dei formam*); e é menor do que o Pai e do que o Espírito Santo, enquanto servo ou homem (*secundum servi formam*) retira esta distinção básica do hino de Filipenses (2 6-7): dizemos que o Filho é “Deus de Deus, luz de luz”, para expressar que o Filho tem sua origem de outro, para o qual é Filho; e para o Espírito Santo, que é enviado pelo Pai e pelo Filho, e que tudo recebe Deles (Jo 14-16), serve-nos a regra de sua procedência eterna do Pai e do Filho, sendo igual a ambos como divindade¹¹⁴. É impressionante a importância que tem, para Santo Agostinho, este Hino da Carta aos Filipenses, tanto para defender a Fé católica contra as heresias, quanto como programa de espiritualidade à imitação de Cristo, que o atai para o seu seguimento.

Ao iniciar sua exposição da Fé trinitária, Santo Agostinho nos diz que leu todos os livros que lhe foram possíveis, de autores católicos, tanto antigos quanto novos, e que todos eles procuram ensinar conforme as Escrituras a fé no Deus Trino e Uno com Unidade e Igualdade de Substância¹¹⁵. Para, nele, ver a influência dos Santos Padres, tanto latinos quanto gregos¹¹⁶. “O que para os gregos é a hipóstase, para os latinos é a pessoa”, afirma Santo Agostinho. Esta decisão de homologar-se com os Padres gregos levará Agostinho (depois de

¹¹² Cf. DENZINGER, 2007, p. 183.

¹¹³ Cf. A Trindade II, 1, 2.

¹¹⁴ Cf. A Trindade II, 3, 5.

¹¹⁵ Cf. A Trindade I, 4, 7.

¹¹⁶ Cf. BOFF, 1996. p. 74.

certas vacilações de linguagem entre “substância”, “hipóstase” e “pessoa”) a repetir a fórmula trinitária fundamental: “Uma essência e três pessoas”¹¹⁷.

Assim como Tertuliano e Cipriano, Agostinho, explicando o Pai Nosso, estabelece que a relação entre a primeira e a segunda Pessoa da Trindade é com os homens, Deus é Pai de Cristo e dos homens. Explica, ainda, o Símbolo de Nicéia, traduzido para o latim: “*Facit quidquid vult, ipira est omnipotentia*” (Faz aquilo que quer, é base da onipotência). Já no tempo de Atanásio, os dois elementos são mostrados como complementares. Trata-se, aqui, do compreender Deus com onipotente. Na Igreja Latina, o Trabalho de Agostinho e Anselmo impõem: “*Unus Deus ut Pater, Filius et Spiritus Sanctus*” (Um só Deus como o Pai, o Filho e o Espírito Santo) (Latrão IV); “*Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus*” (O Pai e Filho e Espírito Santo são um só Deus) (Florença)¹¹⁸.

O que faltava a Tertuliano, a reflexão sobre as relações entre as três Pessoas divinas, encontramos-la, bem desenvolvida, nos Capadócijs. Trata-se, pois, de três grandes teólogos da Capadócia (Ásia Menor): São Basílio Magno (330-379); o Irmão Gregório de Nissa (†394) e Gregório Nazianzeno (329-390). Eles partem não da unidade da natureza divina, mas das três pessoas divinas. Elas constituem a primeira realidade. A partir da comunhão e das relações que entre si as três Pessoas estabelecem a unidade que constitui a essência das Pessoas. Trata-se de compreender, na linguagem grega, as Pessoas denominadas de (Hipóstases), o que significa a existência singular, concreta e individual. Observemos que, afirmando, somente isso, facilmente, elimina-se o risco do Triteísmo (Três deuses) e o que permite superar o Triteísmo, na nossa maneira de entendermos, é a consideração da peculiaridade que está, sempre, defendida por Leonardo Boff¹¹⁹, em relação as outras Pessoas, a começar pelo Pai, que é fonte e origem de toda divindade.

Neste modo de compreendermos a peculiaridade do Pai, que é ser ingênito, não ser gerado por ninguém e constituir a fonte de toda divindade; a peculiaridade do Filho é ser gerado, eternamente, pelo Pai; recebendo toda sua realidade substancial do Pai; a peculiaridade do Espírito Santo reside no fato de proceder do Pai de uma forma distinta, no que diz respeito ao Filho, ou seja, não é segundo o Filho ou através do Filho.

Os Capadócijs se restringem a esta diferenciação das Pessoas, num nível, puramente, formal. É que por respeito santo, silenciam, com referência ao conteúdo próprio de cada uma das Pessoas Divinas. É o âmbito abissal do Mistério, inacessível à Razão

¹¹⁷ Cf. A Trindade V, 9, 10.

¹¹⁸ Cf. DENZINGER, 2007, n. 1300.

¹¹⁹ Cf. GREGORIO *apud* BOFF, 1996. P, 75.

especulativa, ainda que perpassada pela Fé e da unção. Afirmam que a comunhão é plena, pois o Pai tudo realiza pelo Verbo no Espírito Santo. Daí que a Trindade pode, apenas, ser concebida como um jogo de mútuas relações de Verdade e de Amor.

A grande contribuição dos Capadócijs está ligada à clarificação da doutrina sobre o Espírito Santo como Deus, como Pessoa Divina. É que havia uma dificuldade, onipresente na tradição. As Escrituras falam do Espírito como vento, língua de fogo, pomba; dizemos que é derramado em nossos corações, que sobrevém do Céu etc. Essas expressões, no entender de Leonardo Boff, dificultam em admitirmos que o Espírito Santo seja uma Pessoa Divina. Apesar disso, Jesus se refere a Ele, como Advogado, um Paráclito, um Alguém. São Gregório Nazianzeno, em 380 fez um famoso sermão no qual resumia os vários significados correntes na época: “Para alguns ele é uma energia, para outros uma criatura, para outros ainda Deus... Outros aceitam como nós a Trindade, mas pretendem ao mesmo tempo dizer que somente a primeira pessoa é infinita em substância e em energia, que a segunda é infinita em energia, mas não em substância, que a terceira não é infinita em nenhuma destas maneiras”¹²⁰.

Graças à colaboração de Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno, foram tiradas todas as dúvidas, com a definição solene: “Creio no Espírito Santo, Senhor e Vivificador, que procede do Pai, que é infinitamente adorado e glorificado com o Pai e com o Filho, e que falou pelos profetas”. Desde o fim do Século XVII, este Símbolo da Fé é conhecido com o nome de “niceno-constantinopolitano”, como se fosse, apenas, um desenvolvimento ou ampliação do Símbolo niceno. Não está claro se foi composto, no Concílio mesmo ou se existia, já, anteriormente: podemos sustentar esta última hipótese, devido ao símbolo mais breve de Epifânio (*42), que se encontra no *Ancoratus* (escrito em 374!) e que é muito semelhante ao símbolo constantinopolitano. No Século VI, foi adotado, em grande parte do oriente, como Símbolo batismal¹²¹.

Como já tivemos a oportunidade de detalhar ou expor, no Segundo Capítulo, é, nesse ambiente de discussão e colaboração dos Padres capadócijs que, em Constantinopla I, se estabeleceu a Fé ortodoxa na Trindade, como Unidade das três Pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo.

Herdeiro imediato e de seus colaboradores latinos mais velhos (Hilário e Ambrosio), Santo Agostinho retoma a questão que seus predecessores tinham deixado, tanto em sua reflexão sobre as hipóteses, quanto em suas primeiras observações sobre a relação.

¹²⁰ Cf. GREGORIO *apud* BOFF, 1996. P, 76.

¹²¹ Cf. DENZINGER, 2007, n. 150.

Colhe as primeiras “sementes” de sua reflexão sobre a relação, nos debates trinitários, do Oriente e, sobretudo, em Basílio de Cesaréia e Gregório de Nazianzo.

Em sua grande Obra sobre *A Trindade*¹²², Santo Agostinho afirma, primeiramente, que o Pai e o Filho são uma só substância, na qual não há acidente nem diversidade. Mas isto não significa um fechamento para uma distinção entre eles:

Não decorre disso, porém, que toda atribuição tenha um sentido substancial. Há, com efeito, a relação, por exemplo: o Pai é relativo ao Filho e o Filho é relativo ao Pai, que não é um acidente. Um sempre Filho. [...] Visto que o Pai é chamado Pai porque tem um filho, e o Filho é chamado filho porque tem, um pai, não se trata aí de qualificações da ordem da substância. Nem um nem outro se referem a si mesmos, mas um ao outro e essas qualificações são correlativas. [...] Por isso ser Pai e ser Filho não é a mesma coisa, a substância nem por isso é diferente¹²³.

É diferente ser Pai ou Filho, já que esses nomes são usados, relativamente, um ao outro, mas sem implicar diferença, no tocante à substância. São termos correlativos, que exprimem uma relação recíproca, mas não se pronunciam quanto à substância daqueles, acerca dos quais são afirmados. Santo Agostinho, no entanto, não esquece o lado absoluto da propriedade pessoal. É que, para Santo Agostinho, a Pessoa do Pai não é, somente, relativa, pois ele se mantém em toda fidelidade à teoria grega das propriedades segundo a qual a hipótese exprime um modo próprio e incomunicável de subsistir, na substância (um em-si). A pessoa significa algo de absoluto:

Quando, na Trindade, falamos da pessoa do Pai; não falamos de outra coisa senão a substância do Pai. Por conseguinte, assim como a substância do Pai é o Pai mesmo, e não o que o Pai faz, mas o que o faz senão o Pai mesmo. “Pessoa” é um termo absoluto (*ad se dicitur persona*), não um termo relativo ao Filho ou ao Espírito Santo¹²⁴.

Assim, o “para-outrem”, significado pelo termo relativo *Pai*, permanece separado na consideração do “me-si”, constituído pela Pessoa do Pai. A relação parece imprópria para exprimir a subsistência da pessoa, e, de seu lado, a pessoa é de tal modo identificada à substância que é difícil ver como “três pessoas” podem não fazer “três substâncias”. A tradução – ou, antes, a transcrição – latina da formula grega, “uma essência, três hipo-stases”, materializa essa dificuldade: em latim não se ousa dizer “uma essência, três substâncias”. A

¹²² Cf. AGOSTINHO *apud* SESBOÛÉ, 2002, p. 265.

¹²³ Cf. *Ibid*, p. 265.

¹²⁴ Cf. *Ibid*, p. 265.

fórmula autorizada é “uma essência (ou substância) e três pessoas”¹²⁵. Foi preciso empregar esses termos contra os hereges para responder á pergunta: “três o quê?”, mas nenhuma dessas palavras é, totalmente, adequada:

De resto, se se pergunta “três o quê?”, palavra humana fica totalmente limitada. Responde-se: três pessoas, mas é menos para dizer isso do que para ficar sem dizer nada¹²⁶.

Santo Agostinho, portanto, permanece numa aporia: não consegue harmonizar o ponto de vista absoluto da pessoa e o aspecto das relações. Toda a teologia latina medieval retomará essa questão até o desfecho proposto por Santo Tomás¹²⁷.

Em Santo Agostinho temos uma exposição sistemática do Mistério Trinitário, ou seja, as Pessoas como sujeitos respectivos e, eternamente, relacionados.

Levando em consideração as intuições dos Padres capadócijs, acerca do jogo das relações, foram levados – os sujeitos, acima mencionados – até a sua plena expressão, a ponto de constituírem o núcleo centro da compreensão humana do inefável mistério trinitário por S. Agostinho de Hipona (354-430). Ele empenhou muitos anos, na produção de seu genial *De Trinitate* (399-422), em quinze Livros, sendo I-VII de cunho bíblico positivo e VIII-XV, de corte especulativo. Compreendemos que sua doutrina será fonte de inspiração para toda a reflexão posterior, feita no campo da Teologia latina. Antes de tudo, a compreensão de Deus, em sentido absoluto, não é como compreenderá a maioria dos teólogos orientais, O Pai, mas “A Trindade é o único Deus verdadeiro” ou ainda “Deus é a Trindade”¹²⁸.

Com muita coragem e, ao mesmo tempo, com unção, Santo Agostinho enfrenta o problema: como combinar a Fé num único Deus de Deus, sem tornar impossível qualquer diferenciação pessoal? Sustentar a diferenciação pessoal ou seja, a Trindade, não é liquidar a unicidade? Para responder a esta questão, Agostinho assume e aprofunda a categoria de relação, utilizado pelos Padres gregos, pois, na articulação entre Unidade e Trindade, privilegia o pólo da unidade. E a Unidade é da Substância divina (essência ou natureza), o que significa dizer que coexiste, em cada uma das Pessoas Divinas: por isso, os três são co-substanciais. Entretanto, esta Substância Divina existe, de tal modo que ela, necessária e eternamente, subsiste como Pai, como Filho e como Espírito Santo. As três Pessoas são três Relações que coincidem com a Substância, em sua correlação interior. O Pai é, eternamente,

¹²⁵ Cf. AGOSTINHO *apud* SESBOÛÉ, 2002, p. 266.

¹²⁶ Cf. *Ibid*, p. 266.

¹²⁷ Cf. *Ibid*, p. 266.

¹²⁸ Cf. BOFF, 1996, p. 77.

Pai, porque tem um Filho, e o Filho é, eternamente, Filho, visto ser Filho do Pai e o Espírito Santo é, desde sempre, Santo, porque é expirado do Pai e do Filho. Nenhum Deles teve começo, nem terá fim, pois se tivessem começo e fim seriam acidentais e não substanciais. E para elucidar a Unidade na Trindade, elaborou duas famosas analogias, calcadas sobre o dado antropológico, criado à imagem e semelhança de Deus. Trata-se de compreender Espírito, Conhecimento e Amor¹²⁹.

Cada um dos termos contém os outros, de modo que o Espírito conhece e ama. O conhecimento supõe o Espírito e o amor; o Amor implica Espírito e Conhecimento. Os três são a própria alma humana que é vida e ação contínua numa simultaneidade completa de operação e de ser. Da mesma forma, ninguém recorda, se não quer, nem entende; nem entende se não quer recordar; não quer, se não entende, nem recorda. Segundo nos observa Leonardo Boff, essas analogias nos dão uma pálida imagem, embora a mais perfeita, ao espírito humano, relativamente à unidade e à distinção, na Trindade.

Seguindo e aprofundando o pensamento agostiniano, percebemos que as três Pessoas da Trindade Santa são, para ele, três sujeitos e respectivos, para dizer que se referem Um ao Outro e estão, ao mesmo tempo, relacionados Um ao Outro. Portanto, o ser indica o ser-para-si; a pessoa, no entanto, representa o ser, em relação ao outro e com o outro. S. Agostinho aprofundou, genialmente, o conceito de pessoa em *De Trinitate* V e VII¹³⁰.

Damo-nos relativa conta da ineficiência do conceito, pois ele é um conceito comum, aplicado a cada um dos Três Divinos que são distintos um do outro. Para cada realidade própria, caberia um nome próprio. E por que não aplicar à Trindade das pessoas? E cada Pessoa divina é pessoa, no seu modo próprio. Esse fato não é, exhaustivamente, expresso, quando usamos o termo pessoa. No entanto, Santo Agostinho o conserva, apesar de sua insuficiência, por respeito à Tradição Teológica que, desse modo, se habituou a falar e, também, por não encontrarmos, diz ele, outro modo mais apto para expressarmos por palavras o que entendemos, sem as palavras. Em razão disso Agostinho, prefere usar os termos bíblicos Pai, Filho e Espírito Santo, que, em si mesmos são dinâmicos e relacionais.

Santo Agostinho logrou a feliz combinação entre a especulação mais ousada e a piedade mais profunda. Pois, nunca perdia de vista o aspecto do Mistério, vivido na História, nas experiências humanas e na contemplação. “*Vides trinitatem, se caritatem vides; (Vês a Trindade se vês a caridade)*”. Este aforismo se encontra na base de todas as suas especulações. Isto se traduz na fonte de todas as aspirações da humanidade, pois é a prática do amor que

¹²⁹ Cf. BOFF, 1996, p. 76.

¹³⁰ Cf. BOFF, 1996, p. 78.

abre o verdadeiro acesso ao Mistério da Trindade. Porém, com sua mentalidade dinâmica e funcional, como a semita da Bíblia, Agostinho contempla esta Unidade da Natureza Divina, no princípio, para ele, fundamental da Unidade das Ações da Trindade, em relação às criaturas (*ad extra*): a Unidade, a inseparabilidade, igualdade e imutabilidade da natureza divina exigem que a Trindade seja um só e único princípio de operações “*ad extra*”. Por isso, todo efeito, nas criaturas, deve ser atribuído à única Natureza Divina, enquanto constituída pelas três Pessoas Divinas, com suas relações íntimas, subsistentes e incomunicáveis¹³¹.

Além dos Capadócius, outra contribuição, que não podemos deixar de mencionar, é a reflexão de Hilário de Poitiers: Santo Agostinho beberá de seu pensamento doutrinário, ao discorrer sobre o Dogma Trinitário. O ponto de partida de Santo Hilário, em sua reflexão trinitária, é a fórmula batismal de São Mateus (28,19 – 20). Parte desse para afirmar a Unidade Divina que tem no Pai, Sua fonte e também a Trindade. Afirma, com muita precisão: “mandou batizar em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, isto é, na confissão do autor, do unigênito e do dom. Um só é o autor de todas as coisas, pois *um só é Deus Pai do qual tudo procede. E um só é o Senhor nosso Jesus Cristo, por meio do qual tudo foi feito* (1Cor 8,6). E um só Espírito, dom em todos... Nada ficará faltando em uma perfeição tão grande, na qual no Pai no Filho e no Espírito se acham a infinitude no eterno, a revelação na imagem, o gozo no dom¹³²”

Os “Três” aparecem, nessa passagem fundamental, brevemente, caracterizados. O Pai é, antes de tudo, o “Autor”, do qual tudo provém. Repetimos com muita frequência, esse termo. A Ele, corresponde, especialmente, o ser infinito, eterno, Nele está, em último termo, o Poder. O Filho é caracterizado como imagem; é a revelação perfeita do Pai. Observemos que é freqüente, em Hilário, essa denominação, junto com outras semelhantes (forma, figura do Pai). É, ainda, chamado de Palavra do Pai, é o Verbo consistente, é real, tem, em si, uma verdadeira substância: esse Verbo é uma realidade, é Deus, não um vazio.

Por que essa insistência de Santo Hilário? É, somente, porque deseja manter a verdadeira consistência do Filho. Hilário não considera ou não se considera satisfeito, não considerando suficientes as metáforas tradicionais, desde Tertuliano, do rio e do raio de sol. Muito pelo contrário, a luz que provém da luz é a comparação preferida para assegurar a verdadeira subsistência do Filho e, ao mesmo tempo, Sua igualdade com o Pai, de que nasceu (95, 208). Enquanto os Arianos, que falavam do “Pai” e do “Filho” sem darem a esses nomes da Escritura, seu autêntico valor, Santo Hilário vai insistir em que refletem a realidade

¹³¹ Cf. A Trindade IV, 21, 20.

¹³² Cf. AGOSTINHO *Apud* LADARIA, 2005, p. 207.

mesma, pois o Pai é Pai e o Filho é Filho, de maneira real, ainda que de modo distinto do que ocorre na paternidade humana. O certo é que há entre os dois uma unidade de natureza fundada em que o Pai gerou o Filho. É que Santo Hilário vê expressa a distinção dos dois em diversas passagens bíblicas, em particular (1Cor 8, 6) e que no seu entender falamos do “*Deus ex quo*” e do “*Deus per quem*”. Essa distinção lhe servirá para ver, em ação, o Pai e o Filho, com funções diferenciadas, na criação do mundo e do homem e mulher criados à sua imagem e semelhança. Conforme podemos ver em (Gn 1,1ss) é não somente, pois, na criação mesma, que se mostra, ao mesmo tempo, unidade de substância, porque o Pai e o Filho criam juntos o homem à imagem e semelhança “nossa” (cf. Gn 1,26), isto é, dos dois, conjuntamente. A geração é compreendida como o fundamento da unidade do Pai e do Filho, que Santo Hilário depende, como fez Ireneu, em Is 53,8 (*Generationem eius quis enarrabit?*). Pois desta forma procurava-se evitar especulações, sob como se realiza essa Geração. Santo Hilário mostra ter uma ideia coerente da Paternidade e da Geração. E, ainda mais, o Filho não é criatura, recebeu a natureza que lhe dá o Pai, visto que geração, em Deus, significa que o que gera dá tudo o que tem.

Segundo as leis da natureza, não pode ser tudo aquilo que é só uma porção. Pois o que procede do perfeito é perfeito, porque o que tem tudo, lhe deu tudo. Isto significa dizer que não deve pensar que não deu, mas, ainda, tem, nem também que não tenha, uma vez que deu. Hilário reage, aqui, como vemos, contra a ideia da “partio” de Tertuliano. Portanto, a geração não significa nem ruptura nem diminuição da parte do Pai. E a razão disto está na simplicidade da natureza divina que pode ser comunicada, na geração inefável, de um modo total. Isto é, o Pai pode dar tudo o que tem sem ficar, por isso privado do que concede. E tudo é devido à ideia da Vida Divina (Jo 5,26) que, em sua plenitude, exclui toda e qualquer limitação.

Como o Pai tem a Vida, em si mesmo, deu ao Filho a Natureza de ter a Vida em si mesmo. Com isso Jesus quis indicar a Unidade da Natureza que possui, em virtude do Mistério de seu nascimento, ao falar daquilo que o Pai tem, quis dizer como os homens, como um composto de elementos de tal modo que haja uma diferença entre o que possui e ele mesmo que possui, senão que tudo o que ele é, Vida, isto é, natureza perfeita, completa, infinita, não formada por elementos díspares, senão que ela mesma vive em todo seu ser. E essa natureza transmite como é possuída, ainda que isso signifique o nascimento daquele a quem foi dada, não implica uma diversidade na Substância, porque a natureza é conferida como é possuída (*Cum talis data est qualis et habatur*, quando algo é dado como tal é igual qual e que seja tido como igual tal).

Compreendemos, pois, que Deus, sumamente, simples pode dar-se, inteiramente; mais ainda, pode dar-se, apenas, desse modo. A ideia mesma da geração divina, para Santo Hilário, elimina, pela raiz, todo subordinacionismo. Isto significa dizer que é contraditória a comunicação parcial da natureza divina. Deus, completamente simples, é, por isso mesmo, inteiramente, Pai, é Pai em tudo o que é. Temos uma das mais belas reflexões em torno da paternidade divina, o que constitui uma das mais importantes contribuições à Doutrina Cristã de Deus. E podemos constatar, no texto a seguir, de forma mais compreensível, seja pela simplicidade, quanto pela densidade de conteúdo: “Deus em todo momento sabe ser somente amor, somente Pai. O que ama não tem inveja e o que é Pai é Pai por completo... o Pai é Pai em tudo quanto nele existe, possui-se inteiramente naquele para o qual não é Pai somente em parte. De maneira incompreensível, inenarrável, antes de todo tempo e toda idade, procriou o Unigênito da substância ingênita que nele há, e deu a esse Filho nascido dele por meio de seu amor e de sua potência, tudo o que Deus é. Deus é inteiramente Pai, não só em parte. Tudo nele é doação, amor, o que exclui toda inveja de comunicar ao outro tudo o que é e tem. Pois não teria sentido que, podendo dar-se inteiramente, não o fizesse. O Pai é capacidade infinita de comunicação, capacidade infinita de amor. O Filho tem de ser Deus inteiramente, em tudo igual ao Pai na natureza divina, exceto na paternidade. A natureza divina que o Pai possui originariamente é possuída igualmente pelo Filho, embora como recebida. Assim, a natureza divina mantém-se invariável. Deste ponto de partida compreende-se a interpretação que Santo Hilário faz de (Jo 14, 28) “O Pai é maior do que eu”. É maior somente enquanto dá, enquanto é princípio. Porém o Filho, enquanto recebe tudo, não é menor. É importante ressaltar que essa doação total do Pai não é só da ressurreição, em virtude da qual o Filho eterno de Deus faz-se plenamente Filho também na humanidade que assumiu.

Como a divindade que Filho recebe é, apenas, do Pai, não é um segundo Deus, junto d’Ele. O Pai e o Filho são uma só coisa (cf. Jo 10,30), porque o uno vem do uno. Mas, ainda não encontramos uma resposta apropriada para o homoousios. Dizer que o Filho é consubstancial ao Pai, equivale para Santo Hilário, a dizer que “Deus é Deus”. Afirmar que o Filho nasceu não é uma divisão do Deus ingênito, Unigênito, em tudo igual ao Pai, que sua essência não é dessemelhante. 108-211. Em outros lugares, falamos de igualdade de natureza. 109-211. A Unidade do Pai e do Filho não é, apenas, concórdia ou vontade, mas é de Natureza, de Honra, de Poder. 110-211. Já aludimos ao trabalho de mediação que Santo Hilário efetuou, com os homoiousianos. Em sua interpretação teológica do homoousios, tende a identificar a semelhança da natureza divina do Pai e do Filho.

Segundo L. Ladaria, Santo Hilário não vai mais além na explicação dos planos em que deve buscar a unidade e a diversidade em Deus. A interpretação de Jo 10,30, na linha que já conhecemos, de Tertuliano, em que ajuda a distinguir a natureza comum das pessoas? Mas esse vocabulário, ainda, não é usado de modo coerente e com rigor conceitual filosófico-teológico.

Compreendemos que a concepção da Paternidade de Deus, que expusemos, implica que a geração do Filho é eterna. Do contrário, Deus não seria sempre Pai nem, apenas, Pai, o Filho recebeu seu nascimento da eternidade do Pai. Como a geração é eterna, Deus não é nem nunca foi solitário. É, justamente, aí, que Santo Hilário vai insistir muito, contra Sabélio, nessa característica¹³³. Vai, também, se preocupar, com a reta interpretação de Pr 8,22ss. “O Senhor criou-me para o começo de suas obras”, como os Arianos que fundamentavam, nessa passagem, para fazer, do Filho, uma criatura. Segundo sua interpretação, Santo Hilário diz que não se trata, apenas, da criação da natureza humana de Jesus, senão das aparências humanas ou de outro tipo, adotadas pelo Filho, desde o começo nas diversas epifanias do Antigo Testamento, pois, com elas, temos o início do caminho da salvação que, só, com o nascimento humano de Jesus pode chegar a seu cumprimento. Com uma clara diferença, em relação ao acontecimento único e definitivo da Encarnação, as teofanias significam, já, uma certa assunção, por parte do Filho, de uma realidade criada. Para Santo Hilário, já, no Antigo Testamento, aparece a sabedoria, criada para as Obras de Deus, isto é, para dar-se a conhecer aos homens, mediante as criaturas e essas Obras teriam seu vértice na Encarnação.

Para Luiz Ladaria, ainda que a Teologia de Santo Hilário, sobre o Espírito Santo, esteja, muito, no aspecto histórico salvífico, é pouco clara no trinitário. Mas fica bem estabelecido, em Santo Hilário, que o Espírito Santo está unido ao Pai e ao Filho, na confissão, de que é Deus e não criatura. Hilário concretiza o Espírito Santo, como “Dom”, pois é o dom da vida mesma de Cristo ressuscitado, comunicado aos homens. Observemos ainda, que Santo Hilário, apenas, colocou os problemas dogmáticos, acerca do Espírito, os quais Atanásio teve ocasião de abordar nas Cartas a Serapião. E, ainda mais, está claro, de todas as maneiras, que o Espírito não foi criado, embora não seja gerado. Pois é o Espírito de Deus e de Cristo.

No que diz respeito à tão decantada “helenização” do Cristianismo, por Agostinho, apontada por vários teólogos centro-europeus, segundo Argemiro Turrado,

¹³³ Cf. POITIERS, Santo Hilário de. **Tratado sobre a Santíssima Trindade**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2005. IV; VII;VIII.

deveriam levar, em conta, a *semiótica* moderna, para analisar, com esmero, à base do “código filosófico”, a diferença e às vezes, a oposição do sentido agostiniano de sua terminologia, com relação ao que existe na filosofia grega, especialmente, na aristotélica, da qual em parte, já os tomou Tertuliano. O próprio Agostinho nos diz que usa estes termos (essência, substância, pessoa), porque foram surgindo, em decorrência da necessidade de falar e, sobretudo para defender a Fé contra as ciladas ou erros dos hereges¹³⁴. Recusa, como abusivo, o termo “substância”, atribuído a Deus, pois, prefere usar o termo “essência”, que não corre esse perigo¹³⁵. Usa, com muita frequência, os termos divindade e deidade, aplicados à Trindade, porém, mesmo quando usa o de substância, não abre mão da insistência em denominá-la Substância Viva ou Vida Suma¹³⁶, que se choca, de frente, com o Helenismo, para o qual a vida, as qualidades e a ação constituem meros acidentes da substância. Ao invés disso, em Deus, *prima et summa vita* (vida primeira e suma), identificam-se o ser viver; o amar e o entender (*hoc esse est, unum omnia, este é ser, o uni que contém todas as coisas*)¹³⁷. Nos sermões, Santo Agostinho procura, com frequência, evitar todo perigo de confusão para os fiéis e lhes diz: “Na Trindade é uma a substância da deidade, é uma a virtude, a potestade e a majestade, como é um o nome da divindade, divina Trindade e unidade trina, que deveis crer para não serdes seduzidos e afastados da fé e da unidade da Igreja católica”, esta Trindade um só Deus, uma natureza, uma substância, uma potência, suma igualdade, nenhuma divisão, nenhuma diversidade, caridade perpétua. Quando expõe o texto da primeira Carta de S. João (1 Jo 4,8. 16) “Deus é caridade”, adverte-nos que isto se atribui à Trindade e que, pelo mesmo motivo, o amor e substância (*nec intelligunt non aliter potuisse dici, Deus dilectio est, nisi esset dilectio substantia: De fide et symbolo 9,19; “ut ipsa deitas dilectio intelligitur”*)¹³⁸ (nem entendem que não possa ter sido de outra maneira, Deus é Amor, a não ser que o amor fosse uma substância: sobre a fé e o símbolo 9.19: “para que a própria divindade seja entendida como Amor).

Analisando Trindade pela propriedade das Pessoas, Santo Agostinho procura rejeitar as fórmulas que não satisfazem, por exemplo, como as de Mário Vitorino que afirma que *Deus é triplo*, porque soa qual simples união de três indivíduos, ao passo que Deus é Trindade e a Trindade é Deus¹³⁹. Muito menos agrada a Agostinho, a analogia do universal e do particular, do genérico e do específico, muitas vezes, usada pelos Padres Capadócijs para

¹³⁴ Cf. A Trindade VII, 4, 9; A Cidade de Deus XII, 2.

¹³⁵ Cf. *Ibid*, VII, 5.

¹³⁶ Cf. *Ibid*, II, 2, 4; IV, 1, 3; VI, 10, 11.

¹³⁷ Cf. *Ibid*, VI, 10, 11; XIV, 12-15, 16-21; XV, 5, 7; A Cidade de Deus XI, 10, 1-3.

¹³⁸ Cf. *Ibid*, XV, 23, 43.

¹³⁹ Cf. *Ibid*, VI,7,9; VII, 6, 11; VIII,1.

explicarem, de algum modo, a unidade de natureza possuída pelas três Pessoas; porque os indivíduos possuem a mesma e única natureza divina e/ou divindade¹⁴⁰.

Por outro lado, aceita o costume latino, existente, desde Tertuliano, procurando distinguir os Três da Trindade, pelo nome genérico de pessoa, “por já ser costume implantado desde a antiguidade¹⁴¹, e “porque assim disseram muitos latinos dignos de autoridade, que trataram destas coisas, ao não encontrarem outro modo mais apto para expressar com palavras entendiam”, assim como “para chamá-los de modo que implique sua distinção”¹⁴². Agostinho reconhece tratar-se de analogia imperfeita, exatamente, pelo motivo da distinção das pessoas humanas já implica distinção das naturezas concretas de cada uma, enquanto em Deus não há mais do que uma só e mesma natureza ou divindade¹⁴³.

Observamos que, para compreendermos, a doutrina de Santo Agostinho, sobre a Trindade das Pessoas em Deus, é preciso tomarmos em consideração, a Teologia semiariana e a distinção entre as propriedades e as apropriações em Deus, segundo a terminologia posterior dos Escolásticos. E, Santo Agostinho será aquele que, com maior amplitude, recorre à noção dos Três relativos em Deus, a fim de desfazer a objeção principal dos Arianos contra a divindade de Jesus Cristo, conforme resume ele próprio: “Sua maquinação mais astuta é a seguinte: tudo o que se diz ou se entende de Deus diz-se segundo a substância, não segundo o acidente. Portanto, se o Pai é não-gerado (*ingenitum*), ele o é segundo a substância, e, se o Filho é gerado (*genitum*), também o é segundo a substância. Ora, é diferente ser não-gerado e ser gerado; logo é diferente a substância do Pai e do Filho”¹⁴⁴. Santo Agostinho, seguindo, em parte, a linha dos Padres capadóciolos, também contra os Arianos, mediante a doutrina das relações (*exeseis*), demonstra, aos semiarianos, que de Deus nada se diz, segundo o acidente, porque é imutável, mas também, conforme nos consta pela Sagrada Escritura, não só se lhe atribuem coisas “*secundum substantiam*” (sentido absoluto), porém, “*secundum relativum*”, ou (segundo as relações) de origem intratrinitárias. “Por isso, embora sejam diferentes o ser do Pai e o ser do Filho, não há uma substância diversa, pois isto não se diz segundo a substância, porém segundo o relativo; este relativo não é acidente, porque não é mutável”¹⁴⁵.

Contra o que afirmam alguns, que esta categoria da relação seria expressão do Neoplatonismo agostiniano, convém advertir que Santo Agostinho a extrai das categorias ou

¹⁴⁰ Cf. A Trindade VII, 7-9.

¹⁴¹ Cf. *Ibid* V, 9, 10.

¹⁴² Cf. *Ibid*. V, 10; VII, 4,7.

¹⁴³ Cf. *Ibid* VII, 4,7.

¹⁴⁴. Cf. *Ibid*.V, 3,4.

¹⁴⁵. Cf. *Ibid*. V, 5, 6.

predicados aristotélicos, depois de análise detalhada de cada um deles¹⁴⁶. Os Escolásticos e os Neo-escolásticos empobreceram, de maneira muito grande, a doutrina agostiniana dos Três Relativos, em Deus, precisamente, porque atribuíram, de modo puro e simples, sua própria tese que identifica a “pessoa divina com as relações imanentes ou intratrinitárias”. No entanto, Santo Agostinho nunca usa o termo abstrato de relação, para designar as pessoas divinas, porém, sim, o termo concreto de relativo, que já indica sujeitos relativos ou pessoas distintas: *illi tres, tria illa, sola pluraliter relativa*¹⁴⁷ (aqueles três, aquele trio, apenas, pluralmente, relativa).

Tendo presente este aspecto, essencialmente, relativo às Pessoas Divinas, por suas relações intratrinitárias de origem, Santo Agostinho expõe as grandes Profissões de Fé da Encarnação do Filho no seio da Virgem Maria, recorrendo à distinção entre propriedades e apropriações, conforme a terminologia escolástica posterior: as propriedades correspondem, unicamente, a cada pessoa divina, em virtude de sua respectividade intratrinitária. Ou seja, ser Pai, ser Filho, ser Espírito Santo ou Comunhão de ambos e as apropriações correspondem, de fato, às Três Pessoas, porém, às vezes, são atribuídas a uma delas por sua semelhança com a propriedade ou respectividade intratrinitária dessas Pessoas. Desse modo, só o Filho se encarnou, se considera a Encarnação como a união pessoal com a natureza humana; não obstante, tanto a Encarnação, quanto a Paixão e a Ressurreição, sendo como são, *ações divinas “ad extra”*, pertencem à Trindade, princípio único dessas mesmas:¹⁴⁸ Por isso, segundo ele, a concepção do Filho, no seio de Maria, se atribui ao Espírito Santo, apenas, por apropriação, porque é Obra de Caridade e o Espírito é Caridade, Comunhão do Pai e do Filho: Maria não concebeu, por obra de varão ou com o fogo da concupiscência carnal, mas com o fervor da Caridade da Fé. Dizemos que Cristo nasceu do Espírito Santo e da Virgem Maria.

As Missões divinas, que aparecem, continuamente, no NT, afirmam que o Filho foi enviado pelo Pai e o Espírito Santo pelo Pai e pelo Filho, não devem ser entendidas como expressão de inferioridade ontológica entre as Pessoas Divinas, tal como pretendiam os Arianos, mas antes, implicam, unicamente, estes dois elementos: 1) a relação de origem, no próprio seio da Trindade. Portanto, o Pai não pode ser enviado; o Filho é enviado pelo Pai e o Espírito Santo é enviado pelo Pai e pelo Filho, posto que procede de ambos; 2) certa manifestação temporal desta relação de origem eterna, que pode ser visível, como na Encarnação do Filho e nas teofanias do Espírito Santo, em forma de pomba ou de línguas de

¹⁴⁶ Cf. A Trindade V, 7, 8.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.* VII, 6, 12; VIII 1, 1; A Cidade de Deus XI, 10.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.* II, 9, 11-12, 18.

fogo, ou invisível, como na iluminação sapiencial, por parte do Verbo, Sabedoria de Deus, quando a mente percebe que esta sabedoria procede do Pai¹⁴⁹, ou na ilasão da caridade pelo Espírito Santo, Amor e Dom mútuo do Pai e do Filho, quando a alma, ao amar Deus e o próximo por causa de Deus, percebe que nela se acha presente de modo especial o Espírito Santo¹⁵⁰.

3.4 O Deus-Amor: A intercomunhão e o modelo supremo de amor

Aqui, nos é sugerido, o texto de São João (Jo 4,8-16) em que apresenta Deus como *caridade ou amor*. Este texto oferece, a Santo Agostinho, oportunidade para contemplar o Deus-Amor, Sumo Bem e Trindade, como Intercomunhão de Amor em Suas Próprias Relações de origem, se bem que o Espírito Santo, Dom mútuo do Pai e do Filho, é possível de ser chamado Caridade por apropriação¹⁵¹. Para Santo Agostinho a Caridade é tão sublime que mereceu a definição de Deus. A Trindade é Divindade Una, mas esta Unidade ou, se queremos chamar a Intercomunhão pessoal, se expressa, mais adequadamente, como união de Amor Inefável: “A caridade do Espírito Santo faz que muitas almas sejam um só coração e uma só alma (At 4, 32); com muito mais razão, pois, nós dizemos um só Deus Pai, Filho e Espírito Santo, sempre unidos mútua e inseparavelmente, por amor inefável: “*semper sibi invicem et inseparabili charitate coherentes*”¹⁵² (sempre coerentes para consigo mesmo entre si e inseparáveis da caridade). O Espírito Santo, Comunhão ou Comunidade do Pai e do Filho, que procede do amor mútuo do Pai e do Filho, e, de certo modo, especial dileção ou amor: “São três iguais e uma caridade: Um (o Pai) ama aquele que é dele, e um (o filho), e a mesma dileção”¹⁵³.

Entendemos pois, que a doação do Espírito Santo aos fiéis expressa o dom da Caridade ou Amor a Deus e ao próximo, que é aquele que faz com que Deus permaneça em nós e nós nele (1Jo 4, 12ss); de tal modo que, sem a Caridade, a própria Fé deixa de ser útil, e se transforma, em pura e vã ciência, como a dos demônios que creem, porém tremem (Tg 2, 19)¹⁵⁴. Jesus Cristo, o Filho encarnado, é o grande Sacramento do Amor de Deus para conosco e o remédio supremo para nossa soberba “*altum sacramentum, summum*

¹⁴⁹ A Trindade. IV, 20, 28.

¹⁵⁰ *Ibid.* II, 5.

¹⁵¹ *Ibid.* XV, 17, 27ss.

¹⁵² *Ibid.* IV, 9, 12; VI, 5, 7.

¹⁵³ *Ibid.* VI, 5, 7; XV, 19, 37.

¹⁵⁴ *Ibid.* XV, 17, 31, XV, 18, 32.

medicamentum: Alto Sacramento sumo medicamento”¹⁵⁵ (o alto sacramento é o mais alto remédio ou alto sacramento, sumo medicamento). Ao assumir a forma de servo, tornou-se exemplo visível para todos: “Amemo-lo, pois, e unamo-nos a ele com a caridade difundida em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado (Rm 5,5).

3.5 O espírito humano, criado à imagem e semelhança da Trindade.

Consideramos, agora o que Santo Agostinho vai destacar, como ponto fundamental, na sua Antropologia da Sagrada Escritura, como confirmação de sua teoria neoplatônica da participação para explicar de algum modo a criação: trata-se de compreender como participação, do bem Sumo (*Ipsum Bonum cuius participatione bona sunt*)¹⁵⁶ (o próprio bem de que as coisas participam o próprio bem em cuja participação estão todas as coisas boas). Observamos que Santo Agostinho, como os outros santos Padres, parte da expressão que o Javista põe na boca do Criador: *Façamos o homem à nossa e semelhança* (Gn 1, 26; 9,6). E, ainda mais, vê que o Apóstolo contempla Cristo como Imagem (*eikón*) de Deus (2Cor 4,4; Cl 1, 15), e recomenda aos cristãos que, deixando a imagem do homem terreno/Adão, tragam, em si, a imagem do homem celeste, Cristo (1Cor 15,49; 11, 7), para irem reformando-se à sua imagem e semelhança de Deus (Rm 8,29; Cl 3,9-10). De fato, todos os movimentos de reforma da Igreja, durante os primeiros séculos tinham, como substrato esta Teologia do homem feito à imagem de Deus, da imagem deteriorada pelo pecado e de toda a vida cristã, concebida como esforço para reformar-se à imagem de Jesus Cristo e do modelo evangélico.

Santo Agostinho contempla a imagem da Trindade no “realismo do Espírito”, tal como foi mencionado, antes na ontologia vital ou viver radical e preconsciente da alma humana: pois de tal modo, foi criada a mente humana que sempre lembra de si mesma, sempre se entende e sempre ama”¹⁵⁷. Compreendamos que esta experiência imediata de si mesma, como autoconsciência, o que supõe uma concepção dinâmica e unitária da alma; e a memória, a inteligência e a vontade não são três potências, realmente, distintas entre si e, realmente distinta da alma, como na Psicologia aristotélica, mas que são três aspectos distintos e inseparáveis da vida espiritual humana; é como uma *perikhoresis* ou imanência mútua desta trindade de funções (*Quamvis et singula sint in semetipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis*, embora as coisas particulares estejam em si

¹⁵⁵ A Trindade, VIII, 3, 5.

¹⁵⁶ *Ibid*, VIII, 3, 5.

¹⁵⁷ *Ibid*, XIV, 14,18.

mesmas e todas as coisas estejam, umas para outras, em tudo, seja que as coisas particulares duas a duas, seja que as coisas binores se encontrem nas coisas particulares)¹⁵⁸.

Depois de analisar diversas tríades deste dinamismo da alma, como imagens da trindade, Santo Agostinho prefere a mais dinâmica de todas ou seja, a mente, o verbo com palavra interna formal e o amor ou dileção (*Mens, verbum internum Formabile, dilecti, a mente do Amado palavra interna a ser formada*).¹⁵⁹ Santo Agostinho analisa muito detalhadamente esta analogia de nosso espírito, para entender de algum modo os títulos e funções que recebem o Filho e o Espírito Santo no Novo Testamento. Daí que se Jesus Cristo, Logos e ou Palavra, Imagem e Sabedoria de Deus, isto nos convida de certo modo a contemplarmos o Pai, com a mente humana, e, ao conhecer-se etenamente Ele produz uma Imagem de si mesmo, a modo de idéia como Palavra de si, como que uma geração (“*Ad modum prolis* Ao modo de prole”) ¹⁶⁰. Já o Espírito Santo, a quem a Sagrada Escritura atribui o Dom da Caridade (Rm 5, 5) e dos Carismas (1 Cor 12, 4ss; Gl 5, 22), que procede do Pai e do Filho, porque é enviado por amor e tudo recebe d’Eles (1 Jo 14, 16), mesmo que originariamente do Pai¹⁶¹, isto parece ter sua imagem no modo de agir pela vontade, e esta não gera imagem de si mesma, como a mente em seu auto-conhecimento, porém é tendência, laço de união com amor entre a mente e sua imagem. Por isso, o Espírito Santo não é Filho, mas d’Ele procede e é Dom mútuo e Comunhão do Pai e do Filho: “ Com isto se insinua para nós no mundo ineligiável certa diferença entre movimento e a procedência, visto que não é a mesma coisa ver com o pensamento e desejar ou gozar com a vontade”.¹⁶² Não obstante, Santo Agostinho se preocupa continuamente, com o fato de que não vejamos, nessa imagem ou analogia, criada, mais do que reflexo tênue e longínquo da Trindade, tudo porque, em nosso espírito todo seu dinamismo se acha carregado de temporalidade e de finitude.¹⁶³ Deduzimos, pois, que esta imagem Trinitária está impressa, naturalmente, por Deus em nossa alma (*In sua mente naturaliter divinitatus tus instituta* impressa(Instituída, colocada), de maneira divina, em sua mente”¹⁶⁴, mas que sofreu grave deterioração por causa do pecado e já não pode reformar-se a si mesma¹⁶⁵; necessitando, pois do Mediador, Jesus Cristo, Médico humilde de nossas enfermidades, Caminho, Verdade e Vida, expressão suprema da gratuidade do amor do Pai. Ambos nos comunicam o Espírito Santo, a Caridade, no diálogo da graça, para que nosso

¹⁵⁸ A Trindade, IX 5,8;XV 22,42.

¹⁵⁹ *Ibid*, XV, 15, 24-25; 20,39.

¹⁶⁰ *Ibid*, IX-XIII; XV, 22, 42.

¹⁶¹ *Ibid*. XV, 17, 29; s. 71,16, 26.

¹⁶² *Ibid*, XV, 27, 50.

¹⁶³ *Ibid*, XV 22, 42; XIV, 14, 20; 15, 21.

¹⁶⁴ *Ibid*, XV, 20, 39; XIV 14, 19.

¹⁶⁵ *Ibid*, XIV, 16, 22; XV 20, 39.

dinamismo espiritual interno, nosso recordar, nosso entender e nosso amor tenham, como objeto, primordialmente, Deus e, por isso mesmo, o próximo por causa de Deus.¹⁶⁶

Consideremos, antes de tudo, que as contribuições de Santo Agostinho foram determinantes para a Teologia ocidental e principalmente também medieval, no que diz respeito ao Dogma Trinitário. Nos primeiros Concílios, ficará definida a fé da Igreja sobre a divindade do Filho e do Espírito Santo, que são um só Deus, com o Pai. Na ulterior reflexão, sobre a onipresença divina, surge a pergunta de como pode ser enviado, a um lugar, quem já está presente em todas as partes. Foi Agostinho que formulou a questão¹⁶⁷. A resposta é que a Missão, nesse caso, significa o mesmo que Manifestação fazer-se visível. Trata-se de um novo tipo de presença, de características distintas das que são próprias da onipresença de Deus. No caso da Encarnação do Filho, aparece, claramente a novidade que a Missão significa, pois constitui uma manifestação sensível única e irrepitível.¹⁶⁸ Por sua vez, a Missão do Espírito relaciona-se com as manifestações visíveis que acompanharam a vinda desse mesmo Espírito Santo, em Pentecostes¹⁶⁹.

Com isso, mostram-se as distintas Pessoas Divinas, porque são distintas as missões de um e de outro dos dois Enviados. O Pai enviou, mas não é enviado; pois não pode ser enviado, segundo Agostinho: não procede de nenhum outro. O Filho é enviado e envia. O Espírito Santo é enviado e não envia. A visibilização ou manifestação que constitui o novo modo de presença das Pessoas Divinas tem lugar no tempo¹⁷⁰. Trata-se da entrada das Pessoas Divinas na História dos homens para realizar a salvação. É, portanto um novo tipo de presença qualificada, uma presença livre e pessoal. Essas Missões Divinas, por conseguinte, nos introduzem na questão da origem, em Deus mesmo, do Filho e do Espírito Santo, à “geração” do Filho e à “processão” do Espírito. A processão do Espírito é chamada, também, *Spiritio*, dado o sentido original do termo “Espírito” associado ao vento, ao sopro.

A Teologia Bíblica latina englobou, sob o conceito comum de processão, tanto a geração do filho como a processão ou expiração do Espírito Santo. A Teologia Oriental prefere falar de geração e de processão, sem englobá-las em um conceito genérico. Não faltam razões muito boas para proceder assim: pois em Deus tudo é único e irrepitível.

Com clara consciência da infinita distância que separa o homem de Deus, a Teologia Ocidental, a partir de Santo Agostinho, usou de preferência a comparação da vida

¹⁶⁶ A Trindade. XIV 14, 18; XV 17, 31.

¹⁶⁷ *Ibid*, XV, 23, 43.

¹⁶⁸ Cf. BOFF, 1996, p 76.

¹⁶⁹ Cf. LADARIA, 2005, p. 245.

¹⁷⁰ Cf. AQUINO, Tomás. **Suma teológica**: Teologia, Deus, Trindade. São Paulo: Loyola, 2001, vol. 1. p. 679.

interna da mente humana para de algum modo aproximar-se do Mistério da fecundidade interna da Vida Divina. A Teologia Oriental foi mais esquiva ao uso de imagens, pela tendência de ressaltar o caráter inefável e misterioso de Deus e de sua Vida Trinitária. Independentemente do valor que cada um possa atribuir a essa analogia, é necessário para nós o seu conhecimento. Pois, sem ele, não podemos entender um capítulo decisivo da Teologia Cristã que continua, ainda, influente em nossos dias.

A respeito das processões divinas, Santo Agostinho usou as analogias, retiradas da mente humana para iluminar o Mistério da Trindade. Seu intento não é chegar a Deus, a partir do homem, mas penetrar na Imagem Divina que o Criador imprimiu na alma humana. É daí que, indiretamente, tiramos alguma luz para aproximarmos do Mistério Trinitário. Sem essa referência a Gn 1,26, não podemos compreender o sentido do intento agostiniano. A alma humana, segundo Santo Agostinho, foi criada à imagem e semelhança de Deus – da Trindade em seu conjunto – já que Deus diz, segundo o Genesis, “Façamos o homem a nossa imagem e semelhança”. Imagem muito desigual, mas enfim imagem, observa, o Bispo de Hipona: Na alma humana, encontramos a tríade da mente, do amor, do conhecimento ou, também, a da memória, da inteligência e da vontade. A mente humana foi criada, de tal maneira, que, sempre, se recorda, entende e ama a si mesma. O homem, porém, não chegará a ser imagem de Deus, enquanto a alma não se conheça e ame a si mesma, senão em Deus, pois apenas, dessa maneira participará da Sabedoria que é própria de Deus¹⁷¹. Nessa tríade, o Filho, enquanto Logos, relaciona-se com o entendimento ou conhecimento. No conhecimento das coisas, temos um verbo, uma idéia, uma palavra dentro de nós: ao dizê-lo, nós o geramos interiormente e não se separa de nós pelo fato...; analogicamente, Deus gera o seu Verbo sem que esse se separe dele. Esse Verbo é igual ao Pai¹⁷².

Só conhecendo a mente humana podemos amar a si mesma. O Espírito Santo, como veremos, a seguir, será posto em relação com a Vontade e o Amor, enquanto vem depois do Conhecimento. No uso dessas imagens, Agostinho é bem consciente de que o Verbo de Deus e o nosso não podem ser comparados. A presença da imagem de Deus na alma não elimina essa diferença fundamental¹⁷³. Na sistemática clássica da Teologia Trinitária, Santo Agostinho, depois de abordar o tema das processões divinas, aborda o tema das relações em Deus. Trata-se, sem dúvida alguma, de outra das categorias fundamentais da Doutrina sobre a Trindade, que deve ser vista, em conexão íntima com o que até agora nos

¹⁷¹ Cf. A Trindade, XIV 12,15.

¹⁷² Cf. *Ibid.* XV 14,23.

¹⁷³ Cf. *Ibid.* XV 15-16.

ocupou. Com efeito, segundo a Teologia tradicional, as relações em Deus derivam das processões, isto é, do fato de que no Pai, no Filho e no Espírito Santo, ocorre uma ordem no “proceder”. Já os nomes de Pai e de Filho sugerem a idéia de Relação. Podemos aceitar, portanto, como ponto de partida que o fato da geração do Filho e da expiração do Espírito determina a existência de relações em Deus. Os Capadócijs, como já expusemos, tinham introduzido a noção de relação na Teologia Trinitária. O Pai e o Filho têm a mesma substância, enquanto são o que gera e o que é gerado; nomes relativos como “Pai”, “Filho” ou “rebento” não indicam a substância do ser, mas uma relação: no caso de Deus, a relação do Pai com o Filho e vice-versa. Há nomes que se aplicam às pessoas e às coisas por si mesmas, outros que se referem a sua relação com outros: homem, cavalo, boi pertencem às primeiras; Filho, escravo e amigo, as segundas, indicam somente a relação ao termo a que se contrapõem. Falar do Pai e do “rebento” – no exemplo de Eunômio – não tem porque implicar duas substâncias, porque tanto um nome como outro só tem sentido em relação com aquele a quem se contrapõem na relação.

3.6 *As relações, em Deus, segundo Santo Agostinho*

Com esses antecedentes, Santo Agostinho fez da relação uma das peças mestras de sua Teologia Trinitária. Devemos notar que, no (*De Trinitate: sobre a Trindade*) ele não utiliza, apenas, o termo *relatio*, mas *relativum*, *relative*, e outras expressões equivalentes como *ad aliquid*, *ad aliud*, etc. Vejamos brevemente, os passos que segue o Doutor de Hipona: partimos da idéia, encontrada anteriormente, por Agostinho na Tradição, da simplicidade de Deus. Daí podemos tirar uma falsa consequência: dado que, em Deus não pode haver acidentes, tudo o que afirmamos tem de ser segundo a substância. Ora, do Pai e do Filho predicam-se coisas distintas. Portanto, já que pela simplicidade divina, a diferença não pode ter caráter acidental, a diversidade deve referir-se à substância. Por conseguinte, o Filho não pode ser Deus como o Pai.

Para refutar essa objeção, Agostinho introduz uma distinção de que não podemos reduzir à distinção que ocorre se dá entre substância e acidente. Efetivamente, não existem acidentes, em Deus, mas nem tudo se predica Nele, segundo a substância. Também existem coisas que se predicamos *ad aliquid*, a respeito de outro, em relação com outro. Segundo Aristóteles, a categoria de relação é acidental, mas os acidentes têm origem na mutabilidade, que, em Deus, está excluída. Portanto, ao ser imutável, o relativo que se dá em Deus não tem caráter acidental. Introduce-se, na medida em que se aplicam a Deus, um novo critério da

divisão dos procedimentos: o que se diz *ad se*, e o que se diz *ad aliquid*. Precisamente, por isso, o Pai e o Filho são, sempre, de uma realidade única não há neles mudança nem mutação. Na suma simplicidade do Ser Divino, devemos, pois, manter a distinção entre o que se diz de Deus, em si mesmo e o que se diz em relação ao outro: Mas, em Deus, nada se diz no aspecto de acidente, pois Nele nada é mutável; mas nem tudo é dito, conforme a substância. Falamos em Deus de Pai e Filho, em termos relativos, não absolutos e, portanto, nada impede que a Substância seja a mesma, que não haja diversidade substancial, ainda que os dois não sejam os mesmos. Os nomes de Pai e de Filho fazem-nos ver, portanto, as Relações que estabelecem entre os dois: as de Paternidade e de filiação. Só existe Pai porque existe Filho e vice-versa. Na Tradição anterior, já, encontramos, com frequência, esse argumento.

Diante de que vem sendo exposto, o que podemos detectar como dificuldade, para o Bispo de Hipona?

Ora, uma dificuldade maior apresenta-se a Agostinho, quando ele tem de tratar do Espírito Santo. Esse termo não é relativo e, por outra parte, não parece próprio de nenhum, porque, também, o Pai e o Filho são “espíritos” e são “Santos”. Mas o caráter relativo do Espírito Santo, que não aparece, nesse nome, sugere quando é chamado “dom”. Já o Novo Testamento abre-nos caminho para usar esse termo (cf. At 2,38; 8,20; 10,45; 11,17; Jo 14,16 etc. sobre o Espírito “dado”). A quem recorre, então, Santo Agostinho? Ele pode recorrer, aqui à Tradição latina anterior, especialmente, de Hilário de Poitiers que conhece e cita-o com elogio e, para quem, “dom” constitui, na prática, outro nome pessoal do Espírito Santo. Com matizes diversos que já, por conhecido no Novo Testamento, o Espírito é de Deus e é de Cristo: portanto, é dado pelos dois. Por isso, é como essa relação deve se estabelecer formalmente entre os dois termos, o Espírito aparece como dado, pelo Pai, ao Filho que juntos constituem o princípio único da Terceira Pessoa.

Embora Agostinho não o tenha formulado, diretamente, de seus textos depreendemos que a geração eterna do Filho e a processão do Espírito são os elementos que dão origem a essas Relações. Os nomes relativos da Escritura, por outra parte, fazem-nos conhecer as processões que lhes dão origem. Não causa especial dificuldade a geração do Filho, pois a relação que se estabelece entre o Pai e o Filho mostra esse tipo de “processão”. O Espírito Santo, porém, que é “dom”, não procede como nascido, senão como dado, (*non quomodo natus, sed quomodo datus*: O Espírito enquanto “dom”, procede de quem o dá). Temos, pois, um exemplo interessante da relação entre a Trindade “econômica” e Trindade “imane”. Santo Agostinho, porém, não segue esse caminho. Por quê? São evidentes as confusões a que se ter-se-ia prestado; essa terminologia. Em que sentido? Se Santo Agostinho

disse que o Espírito é dom “economicamente”, isso o leva a dizer que procede como “dado”. Mas não foi conseqüente até o final. A geração do Filho, nessa perspectiva, deveria corresponder, já, na Trindade imanente à “doação” do Espírito.

Enquanto Deus é imutável, das relações mútuas deduz-se a eternidade das três pessoas. Como ocorre com freqüência na teologia trinitária, pois, se o ser do Pai, não se pode adquirir essa condição em momento dado, tem de ser eterna; essa questão é mais clara na relação com o Pai e o Filho. Se o ser do Pai é ser Pai não se pode adquirir essa condição em um momento dado, tem de ser eterna; portanto, é também eterno o Filho, diferentemente do que pensavam os arianos. Mais dificuldade oferece a eternidade do Espírito Santo. Por exemplo, o Espírito começa a existir quando é dado? Agostinho encontra a saída dessa dificuldade na distinção entre “dom” e “dado” (*donatum*). O Espírito Santo desde sempre é “dom” e, por conseguinte é “doável”, ainda que não se possa dizer que foi desde sempre dado. Por isso a terceira pessoa existia como as outras duas desde o princípio, as relações intra-trinitárias que a ela se refere são também eternas e, portanto, imutáveis.

Agostinho partiu, certamente, de uma forte acentuação da Unidade Divina. Mas, com sua doutrina das relações, consegue afirmar a distinção das pessoas, sem que a Unidade da Essência fique afetada. Devemos distinguir entre o que dizem da Essência Divina e o que afirmamos em particular de cada Pessoa. O que predica da essência divina, que é comum a todas as Pessoas, é o que se predica “*ad se*”. O que se predica *ad aliquid*, em relação a outro, pode referir a uma relação *ad extra* a respeito das criaturas, e então se afirma, também, é toda Trindade (por exemplo, Deus é Criador), por ser esse um só princípio de todo o criado. Mas pode se referir, também as relações *ad intra*, e então afirma de uma das Pessoas, em sua relação com as outras. As afirmações absolutas que fazemos de cada uma das Pessoas referem-se, igualmente, às Outras: assim o demanda a simplicidade da Essência divina: do contrário, cairíamos no Triteísmo. O Pai é luz, como também o Filho e o Espírito Santo. Mas os Três não são três luzes, mas uma só. O mesmo digamos da Sabedoria, e por último, do próprio ser divino: os Três são Deus, mas um só Deus – “*Sunt unum*”.

Em tudo o que diz em Deus *ad se*, exclui-se, por conseguinte, o número plural. Isso não implica desconhecimento da distinção entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Agostinho serve-se, como já o dizia Tertuliano, de Jo 10,30 para mostrar a unidade e a distinção em Deus: “*Ego et Pater unum sumus... unum secundum essentiam, sumus secundum relativum*” Eu e o Pai somos um só...um único (ser...) segundo a essência.¹⁷⁴ (Eu e o Pai somos

¹⁷⁴ Cf. A Trindade, p.256-258.

um... um segundo a essência, somos segundo a relação). O singular, em Deus, refere-se à única essência divina. Deste plano, está excluído o plural, porque nos levaria, dada a simplicidade divina, ao triteísmo. Pode-se fazer referência somente às relações que não afetam a unidade da essência.

Severino Boécio, seguindo a linha agostiniana, terá uma afirmação curiosa e contundente: “a substância contém a unidade; a relação multiplica a Trindade”.¹⁷⁵ Boécio observa, também, que nem toda relação supõe uma diferença de plano, como ocorre entre o servo e o Senhor. Portanto, a relação na Trindade é de igual com igual e do semelhante com o semelhante, do que é o mesmo que o outro.

¹⁷⁵ Cf. LADARIA, 2005, p. 259.

CONCLUSÃO

Nesta dissertação buscamos refletir sobre a importância do Dogma Trinitário, tendo como ponto de partida ou marco de referência a Igreja Antiga. Para fincar bases na experiência dos primeiros cristãos, procuramos perscrutar os movimentos existentes no período em que embasou os primeiros testemunhos de Fé dos cristãos. Reportamo-nos ao ponto de partida do longo percurso histórico que vai constituir o desenvolvimento do Dogma eclesial, partindo da pregação dos discípulos de Jesus de Nazaré, que o proclamam Cristo e Senhor em um discurso simples, mas que em forma de relato. Trata-se de uma proclamação querigmática que partiu do evento pascal, do qual aqueles homens se fizeram testemunhas.

Neste mesmo período podemos constatar que o argumento da fé cristã está embasado em três tipos de discursos que aparecem nas origens da literatura cristã a título de interpretação do querigma: trata-se do judeu cristianismo, o gnosticismo e dos Padres Apostólicos. Os judeu-cristãos propuseram a seus irmãos de raça como também aos pagãos, os mistérios de fé segundo uma estrutura semítica; o conteúdo de fé do judeu-cristão toma como ponto de partida o Apocalipse. E assim, o dogma cristão primitivo é fundamental, sendo de algum modo, a visão de fé que se tornou fórmula. Portanto, o judeu-cristianismo é cheio de ensinamentos na medida em que atento a possibilidade para a fé cristã de se exprimir em culturas diferentes. O Gnosticismo por sua vez levanta problemas específicos à interpretação das origens cristãs. Existe uma distinção da gnose, pois a gnose designa uma tendência constante do espírito humano que busca o sentido da vida no conhecimento, enquanto que o “gnosticismo” vem a ser um movimento histórico que se desenvolveu nos séculos II e III da era cristã. Neste mesmo período outra contribuição importante é a dos Padres Apostólicos com seu discurso em defesa da fé cristã. Deles é que surgirá os primeiros discursos de cunho pastoral litúrgico. As primeiras gerações de Padres da Igreja se dá no final do século I e meados do século II, chamados “Padres Apostólicos” e “Apologetas”. Os mesmos têm a função oficial na Igreja: uns são bispos, outros são responsáveis por Escolas Catequéticas. Alguns são judeu-cristãos e a maioria teve de se confrontar com a gnose. Tivemos a oportunidade nesta dissertação de escrever sobre a evolução do seu discurso segundo a sua intenção e seus destinatários.

Nesse discurso pastoral e litúrgico, tratam-se de cartas os bispos e outros responsáveis da Igreja dirigiram às suas comunidades; São também homílias chamadas antigamente de Epístola, por exemplo, aos Coríntios: São ainda sucessoras diretas das cartas apostólicas do Novo Testamento. Neste primeiro discurso é a vida da comunidade cristã que exprime, com

sua fé, suas dificuldades e seus conflitos, suas instituições e suas liturgias. Registramos ainda que judeus e pagãos representam os adversários externos do cristianismo. E a Igreja procurou os dissidentes em seu próprio inteior inaugurando o discurso anti-herético. Constatamos a emergência de uma primeira forma de heterodoxia com certa tendência judeu-cristã e com o gnosticismo.

Esses fenômenos de sincretismo religioso se reproduzem em um momento em que os símbolos de fé ainda estão em sua pré-história. Mas, com aquilo que chamamos a regra de fé, temos: “a ordem da tradição”. Mas, como se exprime nessa época a referência ao Evangelho e a uma regra de fé? Sesboüé a “tradição tem valor material”: “e no princípio era a tradição”, escreve Yveir Congar, o termo deve ser entendido ao mesmo tempo como aquilo que foi transmitido, O Evangelho, e como ato da transmissão. Porém, Sesboüé chama atenção que deve ser compreendido de maneira abrangente, pois não se trata de tradição ou de tradições diversas, mas da única tradição da Fé, tradição recebida da pregação apostólica, sustentada por um povo e seus ministros. Trata-se da tradição viva do Evangelho, que faz a Igreja Profética e Martíria; é a tradição vivida no testemunho da fé das comunidades o cerca do evento Jesus Cristo Morto e Ressuscitado para a Glória de Deus Pai pelo Espírito de amor. Desta experiência é que podemos afirmar que desde suas origens, a Igreja vive sob o regime da tradição.

É, na Igreja, enquanto legado da tradição que podemos constatar e refletir a história dos dogmas, onde podemos encontrar formulações dos elementos fundamentais do dogma da Igreja sobre o Deus uno e trino, em concreto, sobre a Divindade do Filho e do Espírito Santo na unidade da essência de Deus. Ao nos confrontarmos com o pensamento da Igreja sobre a Trindade no período da Patrística, deparamo-nos com informações importantes de cunho filosófico-teológico dos Padres da Igreja, sobretudo em Santo Agostinho e sua obra monumental “Sobre a Trindade”.

Mas, para chegarmos a dissertação deste tratado do Bispo de Hipona tivemos o prazer de beber nas fontes do pensamento dos Padres da Igreja Antiga quanto a elaboração do Dogma Trinitário buscando sempre preservar uma visão histórico-crítica. Pois, só assim poderíamos compreender como o herege e o ortodoxo se apresenta, cada um ao seu modo como defensores da verdade da fé. E, além do mais, porque os hereges demonstram que o profundo sentimento mítico-religioso da sociedade antiga revela também as divergências sociais, econômicas, culturais e políticas mantidas em silêncio pelo aparato do poderio imperial. Principalmente o imperial-elesiástico depois. Constatamos ainda que os heréticos são leigos, presbíteros, bispos, patriarcas, pontífices e filósofos. Estes mantiveram suas

opiniões apesar das ameaças, da excomunhão, da perseguição, da exclusão. Isto para entender que fora desta realidade que se apresentaram as tentativas de elaboração do Dogma Trinitário. Deste modo, ao término da nossa dissertação podemos concluir que nos Padres Apostólicos encontramos algumas fórmulas tradicionais, mas não podemos falar de um dogma já elaborado; Já com os Padres Apologetas começa na Igreja a reflexão trinitária propriamente dita. A crise ariana dará lugar a primeira definição solene da Igreja, não só sobre o problema trinitário, mas em geral, e não deixa de ser significativo que a Igreja comprometa sua autoridade pela primeira vez na história para salvaguardar a plena divindade de Jesus Cristo, trata-se pois do ponto central da fé cristã. Na controvérsia pelagiana, temos a contribuição de Santo Agostinho para a sistematização mais aprofundada do Dogma Trinitário.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Trad. de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995. 726p. (Col. Patrística).

_____. **A Cidade de Deus – parte II**. Trad. de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003. 589p.

_____. **Confissões**. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. 450p. (Col. Patrística).

_____. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. 296p. (Col. Patrística).

_____. **Solilóquios e A vida feliz**. Trad. de Adaury Fiorotti. São Paulo, Paulus, 1998. 157p. (Col. Patrística).

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica vol. I**. Trad. de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003. 693p.

BOFF, Leonardo. **A Trindade e a sociedade**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. 296p. (Col. Teologia e libertação).

CESARÉIA, Basílio de. **Homilia sobre Lucas 12**; Homilias sobre a origem do homem; Tratado sobre o Espírito Santo. Trad. de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1998. 187p. (Col. Patrística).

DENZINGER; HÜNERMANN. **Compêndio dos símbolos**, definições e declarações de fé e moral. Trad. de José Marino Luz; Johan Konings. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007. 1467p.

FORTE, Bruno. **A Trindade como história**: ensaio sobre o Deus cristão. Trad de Alexandre Macintyre. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1987. 212p.

_____. **Trindade para ateus**. Trad. de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1998. 243p. (Col. Teologia atual).

FRANGIOTTI, Roque. **História das Heresias**: séculos I-VII: conflitos ideológicos dentro do cristianismo. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2007. 164p.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. 542p.

LADARIA, Luis F. **O Deus vivo e verdadeiro**. Trad. de Paulo Gaspar de Meneses. São Paulo: Loyola, 2005. 431p. (Col. Theologica).

LIÃO, Ireneu de. **Contra as heresias**. Trad. de Lourenço Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. 624p. (Col. Patrística).

MOLTMANN, Jürgen. **Trindade e reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. Trad. de Ivo Martinazzo. Petrópolis: Vozes, 2000. 224p.

ORÍGENES. **Contra Celso**. Trad. de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004. 688p. (Col. Patrística).

PADRES Apologistas. Trad. de Ivo Storniolo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. 311p. (Col. Patrística).

PADRES Apostólicos. Trad. de Ivo Storniolo. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2002. 360p. (Col. Patrística).

PIKAZA, X.; SILANES, N. **Dicionário Teológico: o Deus Cristão**. Trad. de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1998. 970p.

POITIERS, Santo Hilário de. **Tratado sobre a Santíssima Trindade**. Trad. de Cristina Penna de Andrade. São Paulo: Paulus, 2005. 490p. (Col. Patrística).

ROMA, Justino de. **I e II Apologias; Diálogo com Trifão**. Trad. de Ivo Storniolo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. 324p. (Col. Patrística).

SESBOÛE, B.; WOLINSKI, J. **História dos Dogmas: O Deus da Salvação (séculos I – VIII)**. Trad. de Marcos Bagno. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. 439p.

SUSIN, Luiz Carlos. **Deus: Pai, Filho e Espírito Santo**. São Paulo: Paulinas, 2003. 164p.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. **Imago trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade – estudo teológico sobre o *De Trinitatis* de santo Agostinho**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. 262 p.