



SEÇÃO: ARTIGOS LIVRES

Trindade e experiência humana

*Trinity and human experience**Trinidad y experiencia humana***Evilázio Francisco****Borges Teixeira¹**orcid.org/0009-0000-2307-7455vila@pucrs.br**Recebido em:** 29 maio. 2024.**Aprovado em:** 17 jun. 2024.**Publicado em:** 02 out. 2024.

Resumo: A fé cristã não crê num Deus de "qualquer modo", mas crê num Deus Tripessoal. A revelação e a fé não se situam fora da experiência humana, caso contrário haveria uma fratura entre experiência e fé. Diante dessa premissa de base, perguntas emergem. Em que medida a fé no Deus uno e trino esclarece os problemas a respeito do ser humano e do mundo? Qual orientação encontra na realidade? Ocupar-se, portanto, da doutrina da Trindade parece não somente sensato, mas também um caminho cheio de perspectivas. Trata-se, sobretudo, de esclarecer a questão de fundo: desde que ponto a fé num Deus uno e trino ilumina e realmente transforma a realidade humana? No que diz respeito ao método, trata-se não só de demonstrar a Trindade como o núcleo da fé cristã, mas também de aprofundar aquela intuição de que na fé trinitária se dá a compreensão, como tal.

Palavras-chave: Deus; revelação; fé; Trindade; experiência humana; comunidade.

Abstract: Christian faith does not believe in a God in "any way," but in a Tri-personal God. Revelation and faith are not placed outside of human experience; otherwise, there would be a fracture between experience and faith. Given this foundational premise, questions arise. To what extent does faith in the One and Triune God clarify issues regarding human beings and the world? What orientation does it find in reality? Therefore, engaging with the Trinity doctrine appears to be not only sensible, but also a path full of prospects. It is mainly about clarifying the underlying question: to what extent does faith in the One and Triune God illuminate and truly transform human reality? Regarding the method, it is not only about demonstrating the Trinity as the center of Christian faith, but also about deepening that intuition that is given to understanding within the trinitarian faith, as such.

Keywords: God; Revelation; Faith; Trinity; Human Experience; Community.

Resumen: La fe cristiana no cree en un Dios "de ninguna manera", pero sí cree en un Dios Tripersonal. La revelación y la fe no están fuera de la experiencia humana, de lo contrario habría una fractura entre experiencia y fe. Dada esta premisa básica, surgen preguntas. ¿En qué medida la fe en Dios uno y trino aclara los problemas del hombre y del mundo? ¿Qué orientación encuentras en la realidad? Por tanto, abordar la doctrina de la Trinidad parece no sólo sensato, sino también un camino lleno de perspectivas. Se trata, sobre todo, de aclarar la cuestión fundamental: ¿hasta qué punto la fe en un Dios trino ilumina y transforma verdaderamente la realidad humana? En cuanto al método, no se trata sólo de demostrar la Trinidad como núcleo de la fe cristiana, sino también de profundizar en esa intuición que en la fe trinitaria da lugar a la comprensión, como tal.

Palabras clave: Dios; revelación; fe; Trinidad; experiencia humana; comunidad.



¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

Introdução

Fixa minha atenção nesta regra de fé, te busquei segundo minhas forças e na medida que tu me fizeste poder. Desejei ver com minha inteligência o que acreditava a minha fé, e disputei e me afanei em demasia. Senhor e Deus meu, minha única esperança, escuta-me para que não sucumba ao desalento e deixe de buscar sempre o teu rosto com ardor. Dá-me forças na busca, tu que fizeste com que eu te encontrasse e me deste esperanças de um conhecimento mais perfeito. Diante de ti está minha firmeza e minha debilidade; cura esta, conserva aquela. Diante de ti está a minha ciência e a minha ignorância; se me abres, recebe o que entra, se me fechas, abre ao que chama. Faz que me recorde de ti, te compreenda e te ame [...]. Quando chegaremos a tua presença, cessarão estas muitas coisas que agora falamos sem entendê-las e tu permanecerás todo em todos, e então entoaremos um canto eterno, louvando-te a um tempo, unidos todos em ti. Senhor, Deus *uno* e Deus *Trindade*, quanto com teu auxílio fica dito nestes meus livros, conheça-os teus; se algo há neles de minha colheita, perdoa-me tu, Senhor, e perdoem-me os teus. Assim Seja (Augustin, 1955, XV, 28, 51, tradução própria).

A fé cristã não crê num Deus de "qualquer modo", mas crê num Deus Tripessoal. Tal proclamação de fé implica também pôr-se perguntas decisivas e fundamentais na tentativa de compreender o mistério. Em que medida a fé no Deus uno e trino esclarece os problemas a respeito do ser humano e do mundo? Qual orientação encontra na realidade? Que coisa significa para autocompreensão da pessoa humana que o verdadeiro Deus é aquele Tripessoal? E, mesmo, que elementos a doutrina sobre a Trindade oferece para o diálogo com o ateísmo e com as religiões não cristãs? Apesar dessas perguntas, a fé cristã tem a pretensão de mostrar que a Trindade não é somente objeto de homologia e doxologia, mas a chave de leitura para compreender a realidade inteira².

Ocupar-se, portanto, da doutrina da Trindade parece não somente sensato, mas um caminho cheio de prospectivas. Para tanto, é importante superar a condição que a doutrina da Trindade sofre devido a certa suspeita de ser uma teoria meramente abstrata. No âmbito de cada teolo-

gia trinitária, espera-se, portanto, que seja dada importância particular aos aspectos práticos, antropológicos e de ética social de tal doutrina. Trata-se, sobretudo, de esclarecer a questão de fundo: desde que ponto a fé num Deus uno e trino ilumina e realmente transforma a realidade humana? Nesse peregrinar constante, talvez a imagem mais adequada seja aquela do anão sobre o ombro do gigante, quando, somente assim, pôde vislumbrar um horizonte mais amplo e mais longe que ele.

No que diz respeito ao método, a partir da investigação bibliográfica analítica, tratou-se não só de demonstrar a Trindade como o núcleo da fé cristã, mas também de aprofundar aquela intuição de que na fé trinitária se dá a compreensão, como tal. Sobre isso, recorda-se o dito de Nietzsche (2013) na obra *O Anticristo* quando deixa a entender que os métodos, deve-se repeti-los dez vezes, já que são os esforços mais essenciais e, concomitantemente, os mais difíceis.

A experiência humana é sempre frágil, ambivalente e fragmentada. "Ela se faz coerente, transparente e clara somente lá onde a ilumina um contexto compreensivo, dentro do qual os momentos singulares encontram um lugar significativo" (Greshake, 2000, p. 24, tradução própria). A fé transmitida na tradição eclesial de que Deus na sua identidade mais profunda é trino, isto é, Pai – Filho – Espírito Santo, é pressuposta. De tal modo, a revelação e a fé não se situam fora da experiência humana, caso contrário haveria uma fratura entre experiência e fé. Se assim fosse, a revelação importaria ao homem um ato de fé que o levaria de maneira gnóstica a sair do seu ser-no-mundo para ascender a um modo superior que não teria nada a ver com o mundo do qual fazemos experiência. Ou seja, a fé não seria salvação, meta, cumprimento e busca da plenitude do ser humano desde a sua cotidianidade, e concretude como ser no mundo, mas, sim, o salto numa esfera irracional, numa arbitrariedade (Greshake, 2000). Como itinerário de fundo para

² Entenda-se compreender (*verstehen*) não somente no sentido de inteligente (*intelligere*), mas também no sentido de *praxis*. Vale a pena a leitura de Martin Heidegger, em sua obra *Ser e Tempo – Sein und Zeit*. "A Trindade não é somente a pedra milenar do cristianismo do ponto de vista teórico, mas também a base existencial, prática e concreta da vida cristã" (PANIKKAR, Raimon. *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*. Cittadella: Assisi, 1989, p. 74, tradução própria).

este artigo, partimos de duas perguntas: pode valer a experiência humana também para a experiência da fé no Deus trino? Essa fé, pretendendo falar acerca do mistério íntimo de Deus, não se torna inalcançável para a razão já que ultrapassa o mundo da experiência humana?

1 Trindade e a criação

A tradição teológica sistematizou tal objeção da seguinte maneira: o mundo da experiência manifesta, sim, a realidade de um supremo ente divino, porque todo o criado remete necessariamente a este como último princípio fundante do ser. O mundo criatural reflete o criador e permanece referido a esse como seu princípio ou meta. Ora, o Deus criador é o Deus trinitário, embora não se manifeste de maneira trinitária. Presente em Agostinho, como em Tomás de Aquino, aparece a ação criadora de Deus, com um agir comum a toda a Trindade, ou seja, refere a única essência divina, não, porém, as pessoas na sua diferença (Agustin, 1968; Tomás de Aquino, 2001). A consequência dessa premissa é que, mediante o intelecto natural, pode-se conhecer Deus no que se refere à unidade de seu ser, e não no que diz respeito à distinção das pessoas. Portanto, é impossível chegar ao conhecimento da Trindade das Pessoas divinas pela razão natural (Tomás de Aquino, 2001, 32, 1c.). O conhecimento de Deus é permitido ao homem por meio de suas criaturas. Por esse motivo, a experiência criatural privilegiou a abordagem sobre o Deus uno, não, contudo, no seu ser, na sua vida e no seu agir Tripessoal. Um antigo axioma teológico prescrevia *Relatio Dei ad extra est una*, a saber: "As relações de Deus na criação o põem em jogo como uno e não como uno e trino" (Greshake, 2000, p. 28).

Essa doutrina teológica possui uma história longa e complexa. Nas suas *Confissões*, Agostinho afirma ter encontrado nos escritos platônicos a Trindade, mesmo que tal abordagem necessite de correções (Agostinho, 1973, VII, 9, 13s, p. 137).

O Bispo de Hipona postula três vias para se chegar a Deus: o ser das coisas, o pensamento humano e o desejo de felicidade (Agustin, 1968). A primeira via poderia parecer a menos agostiniana; devido a sua riqueza de pensamento, merece uma especial atenção: diz respeito ao argumento cosmológico da insuficiência dos seres neste mundo. Se interrogássemos a terra e todos os seres que nela habita sobre quem os criou? Confessariam em uma só voz que Deus os criou (Agostinho, 1967). A segunda via diz respeito à natureza do homem de procurar a razão das coisas. Quando este considera as maravilhas do universo, percebe que as causas últimas não estão nele mesmo, tampouco provém dele mesmo a fonte de sua perfeição. Neste processo de busca de respostas, a inteligência do homem dá-se conta de que não é a razão humana o último fundamento, que não é o sol da verdade, mas que a fonte da verdade é mais alta. A terceira via de onde parte Agostinho é o desejo natural de todo o ser humano de felicidade. Como o termo grego indica, *eudaimonia*: "aquele que possui um espírito bom". Felicidade consiste em um efeito de destinação ao Bem supremo: "Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós" (Agostinho, 1973, I, 1c, p. 25). A citação remonta à ideia de que não se trata exatamente de "tu nos fizeste para ti", senão, tu nos fizeste orientados em direção a ti.

A partir dessa perspectiva, pode-se afirmar que Agostinho encontra no paradigma espiritualista do platonismo a possibilidade de conceber a realidade espiritual como inteligível e imutável, abrindo o caminho para a interioridade: "Em seguida aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por Vós. Pude fazê-lo, porque Vos tornastes meu auxílio" (Agostinho, 1973, VII, 10, 16, p. 139)³.

O espírito humano é *capax Dei*, e Deus é o princípio universal, verdade eterna e felicidade suma,

³ Segundo nota explicativa n. 52, escrita por Angel Custodio Vega, em sua interpretação ao livro *As Confissões*, todo o capítulo X do livro VII é um resumo da teoria da *conversão* ou *regresso* da alma, exposta por Plotino nas *Ennéadas* I 6, 9 e IV 3,1 e Porfírio em sua obra *De regressu animae*. O campo a seguir é o universo da emanção, segundo o qual o Uno engendra na Mente o *Nous*; o *Nous*, à alma; a Alma, à Matéria; a Matéria, todas as coisas criadas. A alma deve unir-se ao Uno para alcançar sua perfeição; para isto deve ascender à escala da criação, remontando-se do mundo sensível à alma; da Alma ao *Nous* ou Verbo; do Verbo ao Uno.

no qual o homem descobre a dimensão da transcendência. Será, porém, na sua obra magna sobre a Trindade que as coisas serão colocadas de outro modo: no *De Trinitate*, Augustin (1955) ventila a ideia de que na realidade criada existem, na verdade, somente pegadas da Trindade, especialmente entre o espírito humano, estruturado de maneira triádica como *imago Dei* por excelência. Trata-se, porém, de pegadas (*vestigia*) que não permitem uma conclusão argumentativa; o crente, e somente ele, descobre correspondência com o Deus uno e trino (Rahner, 1965 *apud* Greshake, 2000). Deste modo, o verdadeiro e próprio Deus trinitário permanece para além de nosso mundo experiencial e, como tal, é compreendido somente na fé, a qual baseia-se na revelação histórico-salvífica.

Segundo a interpretação de Greshake (2000, p. 30), essa convicção dos vestígios da Trindade na obra da criação é representada de modo especial pelos teólogos franciscanos (Boaventura, Roberto Grosseteste), e pode-se encontrar ainda desde o início na teologia da reforma. Assim afirma Lutero, por exemplo:

Em todas as criaturas se vê um indício da Trindade. Primeiramente a essência significa a onipotência de Deus Pai; a forma e a figura indicam em seguida a sabedoria do Filho e em terceiro lugar a utilidade e a força é o sinal do Espírito Santo; e, portanto, Deus está presente em todas as criaturas (Lutero, n. 57 *apud* Greshake, 2000, p. 30, tradução própria).

Com a Idade Moderna, tal convicção de que a Trindade seja conhecida mediante a realidade criada perde importância. No âmbito católico, essa se dá por meio da via da diferença, sempre mais acentuada, elaborada entre ordem natural e ordem sobrenatural.

Do ponto de vista efetivo, não existe uma ordem puramente natural. Isso que se chama criação é sempre aquele mundo que, no amor mais livre, foi fundado no Filho e criado em vista do Filho; aquele mundo, portanto, no qual o homem é convidado a viver com o Deus trinitário. Trata-se do mundo do

prólogo de João, do *logos* sempre presente, e do Antigo Testamento, sobretudo (no Salmo 104, 30) ao afirmar que o Espírito de Deus renova a face da terra. Pode-se, portanto, reconhecer que Deus não se revela e se comunica somente a partir da história específica do seu povo, e que o seu agir trinitário não se torna visível somente no evento Cristo. Se levamos a sério que Deus se revela também na história, então somos levados a concluir que o conhecimento de Deus é um processo no qual, em Cristo, alcança-se plena clarificação⁴. Isso que chamamos natureza ou mundo não é uma realidade estática, mas de fato é o âmbito do agir trinitário e do revelar-se histórico trinitário. Segundo Rahner: "A criatura não comunica Deus na medida que essa por meio da realidade criada faz referência a Deus, mas é Deus mesmo que se comunica à criatura" (1965, p. 451 *apud* Greshake, 2000, p. 34, tradução própria).

O conhecimento da criação, partindo da natureza, como afirma Erich Przywara (1995), não parte da natureza, mas parte da compreensão da criatura a partir de Deus. A Trindade é "a ideia de todas as ideias", e num certo sentido é a chave de todo o pensar e ao mesmo tempo de toda a realidade. Isto que experimentamos (*learn*) da revelação pode ser evidenciado na sua correspondência às estruturas da racionalidade humana em geral (Gunton, 1991). A partir da premissa de Hegel, no qual Deus é conhecido como Uno e trino, essa verdade centra-se num ponto cardeal sobre o qual gira a história do mundo (Hegel, 1974). Tal convicção afirma que entre fé na Trindade e experiência da realidade não existe um abismo, mas uma relação de reciprocidade e integração; de um lugar para a linguagem, ao menos uma abertura, para a confissão trinitária, de modo que essa abra novas possibilidades linguísticas e, paralelamente, seja uma força que torna possível a compreensão de uma realidade e de novas experiências.

Na história da fé e da teologia (Greshake, 2000), ainda existe a convicção de que a autorrevelação de

⁴ "Se Deus não tivesse se revelado como uno e trino, seríamos obrigados a pensar dele de modo semelhante a este. Uma aproximação que também acentua a diversidade das relações e dos predicados divinos: 'Deus sobre nós' o 'Deus conosco' e o 'Deus em nós'. Todas essas são demonstrações, embora não se dê uma explícita confissão da Trindade; trata-se de aproximações que, na história das religiões pré-extra cristãs, frequentemente postulam uma imagem trinitária ou triádica de Deus" (MACQUARRIE, John. **The principles of Christian Theologie**. London: Hymns Ancient and Modern, 1977. p. 181, tradução própria).

Deus é uma grandeza exclusiva da fé, que permanece entre a íntima relação existente entre o crente e Deus, sem consequências para a compreensão natural de homem e da restante realidade, sem relevância ontológica, antropológica, sociológica.

Sempre houve teólogos (Agostinho, por exemplo) que procuraram, e encontraram, no criado, imagens e semelhanças do mistério trinitário. Portanto, no criado e na história pré-cristã, devem existir estruturas e dinamismos que são em grau de conduzir ao mistério trinitário e que se revelaram completamente no evento de Cristo. Segundo Balthasar (*apud* Greshake, 2000, p. 37, tradução própria), "sob o plano do mundo uma reflexão da Trindade, na qual o *Logos* que se explica na sua autoexpressão poderá e deverá referir-se". Assim, as experiências humanas com Deus são, já em via inicial, experiências cristãs e trinitárias. *Analogia Trinitatis* como uma chave hermenêutica de compreensão racional do mundo, desde a fé, e, em paralelo, partindo da fé a partir da experiência do mundo (Rahner, 1965 *apud* Greshake, 2000).

Se, de um lado, no âmbito evangélico, há a via do difuso ceticismo contra qualquer "teologia natural" (Karl Barth, Eberhard Junge, Jürgen Moltmann) (Greshake, 2000, p. 30), não obstante essa tendência, na teologia católica, estão presentes sempre novos esforços para libertar a Trindade de seu papel isolado com o mundo sobrenatural da fé, por imaginá-la qual objeto de um discurso racional, filosófico.

Nesse sentido, fazem-se presentes alguns autores do século XIX como Anton Günther e Jakob Frohschammer, e mesmo Hermann Schell⁵ e Maurice Bondel (1993). No presente, Ludger Oeing-Hahoff tem procurado uma explicação racional para a Trindade seguindo os passos de Hegel. Esse autor coloca-se ao interno de uma grande

tradição – visto que Agostinho escreveu o seu *De Trinitate* para pensadores não crentes, que Anselmo de Canterbury indicou *rationes necessariae* para a Trindade, Tomás postulava a necessidade ao menos para a proveniência do Verbo divino e, ainda, pode-se dizer que Nicolau de Cusa vislumbra que a verdade da Trindade deveria ser admitida como um pressuposto por todos.

Outras tentativas de encontrar a Trindade divina não exclusivamente em base da história da revelação bíblica não são contrárias ao magistério eclesial. Por exemplo, a sentença formulada por Anselmo de Canterbury foi assumida pelo concílio de Firenze (Denzinger, 2007). – *In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*: "Em Deus tudo é um, onde não se oponha a relação". Anselmo entende que a concepção da unidade (numérica) de Deus é falsa cada vez que não se considera a reciprocidade das relações pessoais em Deus, ou seja, a *communio das divinas pessoas*. *Unitas creatoris* não exclui, mas inclui, o fato de que ele põe a criação e nela opera como um princípio comunal. A unidade à qual se refere Anselmo vai sempre acentuada mediante o ponto de vista das relações pessoais em Deus. O Pai, o Filho e o Espírito Santo não são três princípios da criação, mas um só princípio (Denzinger, 2007).

2 Mistério da Trindade: uma experiência edificante e desnorante

Os cristãos gregos e russos postulam a ideia de que a contemplação da Trindade é uma experiência religiosa edificante. Para os ocidentais, porém, a Trindade é desnorante. Isso pelo fato de considerarem apenas o que os capadócioc chamariam de suas qualidades querigmáticas, enquanto para os gregos era uma verdade dogmática, captada intuitivamente e como resultado

⁵ A dificuldade especulativa não deve ser um pretexto; de outro modo, dar-se-ia razão à objeção de que a Igreja não saberia o que fazer com seus mistérios principais. Por isso, procurou-se isolá-lo de torná-lo inócua, como faz o organismo com elementos que não pode utilizar, mas tampouco eliminar.

de uma experiência religiosa⁶. Gregório de Nazianzo (1983) afirmava que a incompreensibilidade do dogma da Trindade nos põe diante do absoluto mistério de Deus; lembra-nos que não devemos esperar entendê-lo. Isso implica não fazer afirmações fáceis sobre Deus, que, quando se revela, revela-se sempre de modo indizível. A mesma advertência faz Basílio: em Deus, vislumbra-se uma comunhão inefável, mas também uma distinção. Não adianta tentar decifrar como as três *Hypótasis* da divindade eram ao mesmo tempo idênticas e distintas (Basílio, 1983, 38, 4, p. 187, tradução própria).

No cristianismo oriental, *Theoria* sempre significa contemplação. No Ocidente, *teoria* vem significar uma hipótese racional que deve logicamente ser demonstrada.

Desenvolver uma teoria sobre Deus significava dizer que Deus poderia ser contido por um pensamento humano. Em Niceia, estavam presentes somente três teólogos latinos. A maioria dos cristãos ocidentais não se satisfiz com a doutrina sobre a Trindade. Uma hipótese seria a de que não compreendiam a terminologia grega e teriam de produzir uma versão sua. Agostinho foi o teólogo latino que definiu a Trindade para o Ocidente. Como devoto de Platão e de Plotino, estava mais aberto à doutrina grega. Como explicou, esse mal-entendido muitas vezes se devia simplesmente à terminologia. Enquanto os gregos abordavam Deus considerando as três hipóteses, renunciando analisar sua essência única não revelada, Agostinho e os cristãos ocidentais partiram da unidade divina, e a partir daí começaram a discutir suas manifestações.

Embora sendo venerado pelos cristãos gregos

como um grande padre da Igreja, Agostinho também era visto com uma certa desconfiança com relação a sua teologia trinitária, visto que sua opinião tornava Deus demasiado racional e antropomórfico. A visão de Agostinho, ao contrário daquela dos gregos, não era metafísica, mas psicológica e extremamente pessoal. Agostinho pode ser considerado o fundador do espírito ocidental. Nenhum outro teólogo, com exceção de São Paulo, foi tão influente no Ocidente.

3 Trindade e a estrutura da mente-memória

Uma das frases mais celebradas nas *Confissões* é também a mais agressivamente irracional. Quem é este Deus situado tão perto, tão dentro do centro do homem? "Mais interior de cada segredo, mais excelso de cada honra" (Agostinho, 1991, IX, I, 1, p. 349, tradução própria). Expressão essa, reduzida em uma fórmula: "[...] Onde Vos encontrei, para Vos conhecer, senão em Vós mesmo, que estais acima de mim" (Agostinho, 1973, X, 26, p. 213). Em uma das primeiras páginas das *Confissões*, Agostinho deixa a entender que a presença de Deus pode ser localizada somente em um espaço interior. Tal presença é puramente espiritual, diante da pergunta agostiniana: onde em mim posso contemplar Deus, criador do céu e da terra?

Na obra *Le confessioni* (Agostino, 1992), tem-se que

[...] a resposta virá, articulada com força graças a uma análise racional de caráter filosófico, nas questões do livro décimo, completadas no livro sucessivo de uma reflexão sobre a natureza interior do tempo. Neste espaço interior Agostinho exprime, em um modo paradoxal, a dupla presença de seu Deus, para

⁶ Três teólogos da Capadócia, na Turquia oriental, acabaram apresentando uma solução satisfatória: Basílio e seu irmão Gregório de Nissa e Gregório de Nazianzo. Os capadóciolos, como são chamados, eram homens profundamente espirituais. Embora apreciassem muito da filosofia, estavam convencidos de que só a experiência religiosa podia oferecer a chave para o problema de Deus. Filhos da filosofia grega, reconheciam a distância entre o conteúdo factual da verdade e seus aspectos mais fugidios. Cita-se, por exemplo, Platão, que contrastava a filosofia expressa em termos de razão e/o ensinamento feito pela mitologia, o qual escapava à demonstração científica. E mesmo Aristóteles fizera uma distinção semelhante ao observar que as pessoas iam às religiões de mistério não para aprender (*mathein*) alguma coisa, mas para experimentar (*pathein*) alguma coisa. Basílio expressou a mesma intuição num sentido cristão ao distinguir "dogma" de "querigma": ambos os ensinamentos são essenciais para o ensinamento cristão: querigma tem a ver com o ensinamento público da Igreja, baseado nas escrituras; dogma, porém, representava o sentido mais profundo da verdade bíblica, que só podia ser apreendido pela experiência religiosa e expresso de forma simbólica. Basílio chamava atenção, ainda, para o fato de que nem toda a verdade religiosa era capaz de ser expressa e definida de maneira clara e lógica. Toda boa teologia na Igreja Ortodoxa grega era uma teologia silenciosa e apofática. Conforme Gregório de Nissa: "todo conceito sobre Deus é um mero simulacro, uma falsa imagem, um ídolo: não podia revelar o próprio Deus" (Gregório de Nissa, Contra Eunômio, 3). Basílio voltou à distinção que Filo fizera entre a essência (*ousia*) de Deus e suas atividades (*energeiai*), mas não tentamos nos aproximar de sua essência. Esse seria o tom dominante de toda a futura teologia na Igreja oriental: Deus tinha uma essência única (*ousia*), que permanecia incompreensível para nós – mas três expressões (*hypóstasis*) que o tornavam conhecido.

o qual se volta na Segunda pessoa como em alguns salmos.

O Deus que transcende o tempo reside além desse centro misterioso (*interior intimo meo*): "Pas-sarei, pois, além da memória, para poder atingir Aquele que me distinguiu dos animais e me fez mais sábio que as aves do céu" (Agostinho, 1973, X, 17, 26, p. 208). Nos labirintos da alma, todas as estradas portam a Deus, a partir do momento em que Deus é eminentemente presente em seu centro.

Esta procura de Deus é ao mesmo tempo intelectual e moral. Trata-se de aprender intelectualmente um Deus que é a verdade absoluta, mas trata-se também de fazer: "Quero-a também praticar no meu coração, confessando-me a Vós e, nos meus escritos, a um grande número de testemunhas" (Agostinho, 1973, X, 1, 1, p. 195). O Bispo de Hipona apresenta tal itinerário como um verdadeiro exercício espiritual. Esse conhecimento pressupõe uma constante superação através dos "palácios da memória". É um lugar privilegiado de acesso a Deus que reside na memória. "Por isso, desde que Vos conheci, permaneceis na minha memória" (Agostinho, 1973, X, 24, 35, p. 213).

No capítulo X das *Confissões*, discute essa faculdade. Memória era uma coisa muito mais complexa do que a faculdade que chamamos "lembrança", e está mais próxima daquilo que os psicólogos chamam de "inconsciente". Para o Bispo de Hipona, a memória era um mistério, um insondável mundo de imagens, presenças de nosso passado e incontáveis planícies, cavernas e grutas. Nesse fervilhante mundo interior, ele desce para encontrar Deus, paradoxalmente dentro e acima dele. Não adiantava buscar simplesmente provas de Deus no mundo externo; Ele só podia ser encontrado no mundo real da mente. Deus, portanto, não era realidade objetiva, mas uma presença espiritual nas profundezas do eu. Essa visão vem partilhada não somente com Platão e Plotino, mas também com os budistas, hindus e xamãs das religiões não teístas. Contudo, a sua crença não era numa divindade impessoal, mas

o Deus pessoalíssimo da tradição judaico-cristã. Deus condescendera com a fraqueza do ser humano, uma vez que, como criatura, desde a sua fragilidade, encontra seu sentido último na busca dele. Os teólogos gregos não traziam em geral sua experiência pessoal para seus textos teológicos, mas a teologia de Agostinho provinha de sua própria história individualíssima.

4 Por uma teologia da comunhão

Um princípio importante do pensamento antigo é o de que toda a pluralidade aponta para a unidade ou está ligada a esta. Não é estudado, porém, o oposto princípio dialético, segundo o qual a unidade é pensada somente no confronto com um "outro" ou (muitos) outros. Há um certo desequilíbrio no esforço conceitual no que diz respeito à dialética do uno e dos muitos. Isso tem a ver com o fato de que, no Ocidente, Parmênides, por meio de Platão, teve uma influência maior que Heráclito. Tal influxo parmediano conduziu a teologia trinitária a um certo movimento unilateral partindo da unidade de Deus para, em seguida, compreender a unidade trinitária.

O múltiplo aparece como um processo gradual de "emanação" do uno. Por exemplo, a proposição de Proclo⁷ afirma: a) toda a pluralidade é subordinada ao uno; b) toda a pluralidade se funda sobre alguma coisa unida à unidade; c) o uno supremo é determinado no sentido de que exclui toda a pluralidade, e mesmo toda a relação interior, por isso pode ser definido somente pela via de radical negação. Do uno privado de diferenças, procede o espírito e, desse modo, o ser. Que, por sua vez, se "expropria" na "alma do mundo" como princípio que põe o ser e domina a pluralidade permanecendo impassível acima de tudo aquilo que se multiplica.

Se mais tarde Niceia esclarece que as diferenças intradivinas não devem ser entendidas no sentido subordinacionista, como se o Filho e o Espírito Santo não possuíssem a plenitude da divindade, permanece intacto aquele horizonte conceitual

⁷ Essa obra teve uma grande influência na teologia do século XIII com a tradução de Guilherme de Moerbeke, *Elementatio theologica* (1268). E mesmo W. Beierwaltes, em *Proclo, I fondamenti della sua metafisica* (BEIERWALTES, Werner. **Proclo, I fondamenti della sua metafisica**. Milano: Vita e Pensiero, 1988).

platônico – embora salvando a igualdade da natureza divina – de que o Filho e o Espírito Santo “procedem” da eternidade da unidade do Pai⁸. Essa concepção de uma “gênese” intradivina parte da unidade à Trindade: Deus, o Pai, gera desde a eternidade a Palavra divina e expira o Espírito Santo de amor. O primado, o uno é uma concepção “genética” da unidade e da pluralidade que torna mais árdua uma compreensão comunal da Trindade, segundo a qual a unidade e a multiplicidade se inter-relacionam e a pluralidade pode ser compreendida como a única troca interpessoal das Pessoas Divinas, que constituem a unidade de Deus (Greshake, 2000, p. 64).

A tese da Trindade será desenvolvida seguindo o fio condutor da concepção trinitária de pessoa. Esse modo de proceder parte da premissa de que a história da fé e da teologia não somente transmite a revelação de Deus, como também porta consigo uma série de autointerpretação e correção que não esgota a verdade, mas pode levar a uma compreensão mais adequada.

A tese de Hans Urs von Balthasar (*apud* Greshake, 2000)⁹ é a de que não existe um outro acesso ao mistério trinitário fora da sua revelação em Jesus e no Espírito Santo. Nenhuma afirmação sobre a Trindade imanente pode distanciar-se da base neotestamentária, sob pena de cair numa espécie de vazio de proposições abstratas e de nenhum peso histórico salvífico. Antes de ser pensada, conceituada e submetida à reflexão, como evento da revelação, a Trindade vem antes de tudo *narrada*¹⁰.

No centro da experiência basilar cristã, coloca-se a figura de Jesus de Nazaré, que, como Filho do Deus ao Homem, e no Espírito Santo, Deus Pai se fez encontro com a humanidade comunicando-se inteiramente como autoabertura e doação de si, de comunicação e de oferta de participação a sua vida divina¹¹. No encontro com Jesus e na

experiência do Espírito que nos foi prometido, o cristão compreende que Deus se oferece ao homem tal como ele é. Isso comporta dois aspectos: primeiramente, Jesus Cristo e o Espírito Santo não são dois “meios” distintos de Deus, mediante os quais Deus operaria, mas permanecendo escondido numa espécie de abismo inacessível. Jesus é o encontro com o homem como última e insuperável palavra e realização do amor de Deus. Caso contrário, assim como afirma Pannenberg,

Jesus ao invés de uma ação mediadora se transformaria numa ação dissociada. Se ele fosse um ser diferente de Deus, somente uma entidade intermediária, ele não nos aproximaria de Deus, mas nos afastaria d' Ele. O mesmo aconteceria com o Espírito Santo, não seria aquela força pessoal que cumula Jesus tornando presente de maneira sempre nova o seu agir. Porém, ao menos como história de Jesus, Deus mesmo é caracterizado pelas suas relações internas. O Filho na sua autodistinção em relação ao Pai de uma parte, e em relação ao Espírito Santo de outra (*apud* Greshake, 2000, p. 48).

Se Deus se revela na história de Jesus, então a distinção que Jesus fixou entre si e o Pai pertence à dimensão divina¹². Um segundo aspecto: Deus se revelando em Jesus assim como ele é, ou seja, mistério de amor e de extrema proximidade. Também *em si mesmo* Deus é *comunicação oblativa* – Trindade (Labbé, 1987). Nas palavras de Eberhard Jüngel (1982, p. 454): “Jesus é o verdadeiro *vestigium Trinitatis*, o ponto decisivo do qual resulta que Deus é uno e Trino”. A ideia de *communio* joga aqui um papel preponderante. Sem a ideia de comunhão, não teria sido possível falar do ser de Deus (Zizioulas, 1985). A reflexão teológica se ancora na consciência da comunidade; sua profissão de fé encontra um forte espaço na liturgia. Esta fé originária no Deus que age de modo uno e trino não é entendida pelos cristãos como uma renúncia do

⁸ De outro modo, não haveria lugar à objeção à crítica ariana: se o Filho coexiste desde a eternidade com o Pai, seria “irmão” do Pai e não seu Filho. Assim Ário escreve uma carta a Constantino (SESBOÛE, Bernard; MEUNIER, Bernard. **Die pet-il avoir um Fils? L'é débat trinitaire du IV siècle**. Paris: Cerf, 1993, p. 58).

⁹ De modo semelhante também, Theodor Schneider (SCHNEIDER, Theodor. **Nuovo corso di Dogmatica 2**. Brescia: Querdiana, 1995).

¹⁰ A mesma tentativa se encontra nos escritos de Bruno Forte (FORTE, Bruno. **Trinità come storia**. Cinisello Balsamo: Paoline, 1985).

¹¹ Isso que faz parte do “coração da fé cristã” está centrado na perspectiva da cruz. Nesse sentido, Jürgen Moltmann, na sua obra *Il Dio crocifisso*, desenvolve uma teologia trinitária da cruz (MOLTMANN, Jürgen. **Il Dio crocifisso**. Brescia: Querdiana, 1973).

¹² Ver, ainda: PANNENBERG, Wolfhart. **Cristologia**. lineamenti fondamentali. Brescia: Morcelliana, 1972.

monoteísmo estreito¹³. Ao contrário, o Deus uno é, na sua *origem Trindade*, ser relacional, *communio*.

Perguntas polêmicas, vindas tanto do hebraísmo como da filosofia pagã, dita iluminada, colocam uma inquietante questão: a fé cristã não seria talvez uma recaída numa espécie de politeísmo religioso e – no que se refere à encarnação de um Filho de Deus – não se trataria de uma mitologia superada pouco levada a sério?

Diante de tais desafios, trata-se de aprofundar a convicção cristã considerando e refletindo de maneira explícita a relação íntima entre Pai, Filho e Espírito Santo, de modo tal que não contradissesse nem o monoteísmo rígido, nem a experiência trinitária da história da salvação. E, ainda, se o Deus "por nós" é o mesmo que Deus é "em si mesmo", então, poder-se-ia dizer que Deus na sua relação com o mundo possui uma liberdade radical. Caso contrário, correr-se-ia o perigo sinalizado por Balthasar (1986, p. 468 *apud* Greshake, 2000, p. 51, tradução própria): "Que a Trindade imanente e eterna de Deus se dissolva naquela econômica. Em palavras mais claras, Deus corre o risco de ser engaiolado no processo desse mundo e de não poder retornar a si mesmo, senão, através desse processo".

Trata-se, portanto, de ver o ser de Deus "em si" qual premissa de seu "ser por nós". Se Deus se dá a nós assim como ele é, quer dizer que nós podemos experimentá-lo como amor também na vitalidade de seu ser divino. Ou seja, no livre processo histórico da autocomunicação divina, trata-se de ver também o eterno ser trinitário de Deus. Para Schillebeeckx (1976, p. 708), a teologia trinitária representa o mais adequado e inteligível de pensar Deus. Ou seja, a teologia trinitária seria "teologia na terceira potência".

A reflexão sobre a Trindade, assim como qualquer reflexão em matéria de fé, aparece ao interno de um horizonte de experiência e pensamento, de uma determinada imagem do mundo, de uma língua e conceitos preexistentes. No século III/IV,

essas eram características da filosofia neoplatônica. De um lado, está presente a convicção da absoluta transcendência da divindade imutável com respeito ao mundo mutável da matéria. De outra parte, concebiam uma série de mediações decrescentes e graduadas desse Uno divino em direção ao mundo e do mundo em direção ao divino (Greshake, 2000, p. 53).

Ao interno de tal esquema de pensamento, seguem, o "Filho" e aquele "Espírito" de Deus que vinha professado pela fé cristã, considerados como entidades graduadas, sobrepostas, mediante o supremo e verdadeiro Deus Pai (subordinacionismo). Desse modo, podia-se preservar a absoluta unidade e imutabilidade de Deus com a pluralidade de "sujeitos" divinos (Greshake, 2000, p. 53). Ao lado dessas tendências subordinacionistas, encontrava-se uma outra tentativa de explicação, segunda a qual o "Filho" e o "Espírito" não seriam sujeitos ao único Deus Pai, mas todos os três sujeitos divinos concebidos somente como modalidade exterior de manifestação, ou, mais precisamente, como figuras históricas de revelação (modos) do único Deus, do Deus que permanece atrás, escondido da sua própria epifania, visto que a transcende infinitamente, de modo escondido e incompreensível (modalismo)¹⁴. Tanto o subordinacionismo quanto o modalismo não deram conta de pensar e conceber uma real autocomunicação de Deus.

Para Gilbert Greshake (2000, p. 54), diante da tentativa de pensar a unidade de Deus a partir do paradigma da filosofia grega e, contemporaneamente, pensar a revelação uni-trina na história, o Concílio de Niceia de 325 e o primeiro concílio de Constantinopla 381 representam uma mudança importante de visão na interpretação do mundo dominante. Essa mudança de visão tem a ver com o fato de que não se move mais a partir de uma figura prévia de monoteísmo filosófico, segundo o qual a unidade de Deus não tolera nenhuma

¹³ Confrontando com a teologia hebraica, essa tese vem rebatida sobretudo por Jean Daniélou (DANIÉLOU, Jean. **Théologie du judéo-christianisme**. Paris: Desclée, 1958); e mesmo nas disputas com a teologia islâmica. Os pensadores árabes-cristãos colocaram em evidência o fato de que os cristãos creem na "Trindade da unidade de Deus". A fórmula árabe sustentada pode ser lida também como "Triplícitã da unicidade de Deus" (HADDAD, Rachid. **La Trinité Divine chez les théologiens Arabes (750 – 1050)**. Paris: Annès, 1985).

¹⁴ "Portanto, se de um lado no *subordinacionismo* a unidade de Deus vinha anteposta à pluralidade divina, nas tentativas do pensamento *modalista* (e mesmo Sabelianos), a pluralidade se dissolvia qual mera realidade epifânica (e portanto aparente) na unidade" (GRESHAKE, Gilbert. **Il Dio unitrino**. Brescia: Queriniana, 2000, p. 54, tradução própria).

pluralidade, e a sua transcendência, nenhuma contaminação com a história. Ao contrário, a experiência de fé da revelação postula um novo modo de pensar Deus.

O Deus uno-trino, desde a sua simplicidade e unidade, não é uma mônada que repousa e gira em torno de si mesma, mas é, na sua mais profunda essência, pluralidade: vida, amor, *communio*. Gilbert Greshake menciona: "O Pai envia o Filho a ele consubstancial e o Espírito Santo a ele consubstancial na história, de modo que o ser humano pode encontrar Deus e participar de sua vida divina" (2000, p. 54). Graças a Niceia, onde o Filho é *homóios to Patri* (consubstancial ao Pai), o conceito de Deus deixa de ser estático e adquire movimento (Hanson, 1998). Atanásio, de modo especial, salienta que essa *communio* (entre o Pai e o Filho) não se refere somente ao plano da livre decisão e atividade, mas também ao nível do ser (substancial). Todos esses conceitos referidos a Deus como pessoa, *communio*, amor, vida possuem um significado analógico, assinalado de semelhanças e correspondências, mas ao mesmo tempo de dessemelhanças e estranheza. O obstáculo que influencia a compreensão comunal de Deus tem a ver com um primado de um certo modo de pensar a unidade, em que a pluralidade e mesmo a diferenciação pessoal representam um modo secundário de ser.

A partir dessa premissa, é possível compreender que Deus em si mesmo é relacional¹⁵. Ao contrário, se o Filho e o Espírito não são Deus em si mesmo, mas somente uma entidade divina subordinada, então no evento da revelação e da salvação o homem não teria nada a dizer de Deus em si mesmo. Seria ainda maior a distância entre o homem e Deus. Isso contraria a mensagem bíblica que afirma que Deus não se encontra acima ou atrás de uma revelação historicamente submetida. Na verdade, Deus é assim mesmo como nos vem ao encontro no evento histórico da salvação. Esse princípio da teologia trinitá-

ria, embora antiquíssimo, em termos modernos foi formulado por Karl Rahner (*apud* Greshake, 2000). A Trindade econômica (a Trindade que se manifesta na história da salvação) é a Trindade imanente (Deus como é em si mesmo)¹⁶.

5 A pessoa humana como acesso ao Deus trinitário

A reflexão da doutrina trinitária cristã permite uma mais profunda compreensão da pessoa, seja no âmbito divino, seja no criatural. As pessoas em Deus vêm pensadas sob o ponto de vista dialógico-relacional, não podem vir pensadas independentemente umas das outras. Quer dizer que Deus, o único Deus, é um "complexo relacional" que possui a sua própria essência na troca vital de três pessoas. Aqui está presente a história bíblica da revelação que mostra uma "pluralidade" em Deus, de modo especial na relação dialógica entre Jesus e seu Pai. Em João, por exemplo, aparece também a relação entre Jesus e o Espírito Santo prometido aos seus como o Consolador. Ou seja, trata-se de revelar-se de Deus na pluralidade e na unidade "interpessoal". Sob o ponto de vista histórico, a personalidade humana é descoberta à sombra da luz da doutrina trinitária, por meio da qual vem desenvolvido o conceito de "pessoa" ao interno da antropologia – constituído pela relação com o outro. O impulso decisivo dado pela concepção trinitária de pessoa é aquele de mostrar como cada Eu vive sempre em relação com o Tu, e que ambos venham sempre remontados a uma relação social.

Moltmann (1993), juntamente com os personalistas, rejeita uma compreensão de pessoa como centro individual de atividade: "É possível compreender o Eu somente a partir do Tu e, portanto, de modo relacional; sem sociabilidade nenhuma personalidade" (Moltmann, 1993, p. 160, tradução própria). Uma compreensão de pessoa baseada na "autonomia individual" aplicada à Trindade

¹⁵ Os elementos determinantes da des-helenização foram todos sob um ponto de vista soteriológico: o testemunho Sagrada Escritura, a experiência da fé, a práxis litúrgica e da oração. "Somente se Jesus Cristo é verdadeiro Deus, pode salvar o homem e somente em tal caso a comunhão com ele é comunhão com Deus; somente se o Espírito Santo é verdadeiro Deus, pode santificar o homem, isto é conceder a participação à santidade e a vida íntima de Deus" (GRESHAKE, Gilbert. *Il Dio unitrino*. Brescia: Queriniana, 2000. p. 55, tradução própria).

¹⁶ Rahner acrescenta e vice-versa.

conduz à ideia de um Deus monárquico, fechado sobre si mesmo; uma espécie de ser substancial imóvel que se realiza de diversos modos de ser, de maneira que a Trindade aparece vestida de uma veste modalista. Por isto, Moltmann (1993) tece uma crítica à concepção trinitária tanto de Rahner quanto de Barth:

[...] aqui a subjetividade absoluta de Deus torna o modelo da subjetividade mística do homem que reentra em si mesmo, transcendendo-se em si mesmo, daquele centro de atividade que se possui, se dispõe de si mesmo e se diferencia dos outros. A interpretação que Rahner dá à doutrina trinitária desemboca na solidão mística de Deus (Moltmann, 1993, p. 167, tradução própria)¹⁷.

Para Moltmann (1993), a Trindade deve ser entendida segundo a concepção neotestamentária do "estar de frente" às três Pessoas divinas e ao mesmo tempo da sua íntima comunhão. Isto implica que a doutrina trinitária dos três sujeitos distintos deve proceder de tal história. Do ponto de vista bíblico, o Pai, Filho e o Espírito Santo, realmente sujeitos com vontade e intelecto, que falam entre si, dirigem-se um ao outro com amor e, juntos, são um. Eles não são um só, mas são *uno* (uma coisa só), verdadeiramente unidos, como vem expresso no plural *nós*¹⁸. Somente assim haveria um caráter protótipo para a comunhão dos homens na Igreja e na sociedade (Moltmann, 1993, p. 170).

Moltmann busca uma síntese que, num primeiro momento, pode parecer "estranha", entre a doutrina trinitária tradicional, que se orienta à essência divina e às suas relações, e uma "social-personalista". De modo que ele, de uma parte, apresenta no sentido tradicional o proceder das Pessoas divinas do Pai, em que a relação das Pessoas "pressupõe o modo substancial de compreensão da sua individualidade" (Moltmann, 1993, p. 188, tradução própria) e, de outra parte,

acrescenta que tal compreensão substancial não basta (Moltmann, 1993, p. 188): "As pessoas não existiram somente na comum essência divina, mas existiram na sua relação com as outras pessoas. Viveram sempre nas outras e mediante as outras". Esse modo relacional de entender as pessoas pressupõe o modo substancial da sua individualidade (Moltmann, 1993). Neste sentido, não se pode dizer "pessoa é relação", mas, sim, "a relação constitui a pessoa". Quer dizer, não existe pessoa sem a relação, tampouco relação sem a pessoa. Uma compreensão "sociorrelacional" de pessoa que não leve em consideração a unidade essencial de Deus, tampouco seja mediada por ela, pode cair no perigo de um certo triteísmo, em que a unidade de Deus é somente uma unificação derivante das Pessoas Divinas.

Considerações finais

Desde a perspectiva da Sagrada Escritura, Deus se revela como mistério da proximidade radical com a sua criação, e quer conduzir o ser humano à comunhão com toda a criação, consigo mesmo e com os seus semelhantes. Essa imagem de um Deus comunitário, ao mesmo tempo, aponta para a exigência de unidade, mas também de totalidade do homem moderno. Dentro desse horizonte, a história se apresenta não como lacuna, ou indigência, e sim como algo altamente positivo. Deus em si mesmo, e desde sempre, já se constitui como história; antes mesmo de iniciar uma história com a criação, Ele se revela como doação livre, num diálogo de amor, em que toda a criação participa dessa "história" de Deus. Neste sentido, se confessamos à essência de Deus o amor trinitário, entendemos que podemos esperar algo maior, não porque o amor é frágil, mas, sim, porque o amor é sempre orientado para uma maior plenitude.

¹⁷ "A unificação da Trindade já está implícita à comunhão do Pai, Filho e Espírito. Esta, portanto, não tem nenhuma necessidade de ver ulteriormente garantida por uma espécie de doutrina da unidade da substância divina e tampouco por uma específica doutrina da única senhoria de Deus (que em Barth é garantida mediante o único sujeito divino). Em virtude da sua personalidade, o Pai, o Filho e o Espírito não são somente entre eles distintos, mas também entre eles unidos, dado que a personalidade e a sociabilidade representam simplesmente aspectos da mesma realidade" (MOLTMANN, Jurgen. **Trinità e regno de Dio**. Brescia: Queridiana, 1993, p. 167, tradução própria).

¹⁸ Para Moltmann, a Trindade econômica não é simplesmente o ponto de partida para chegar à Trindade imanente. Na verdade, ele não distingue claramente onde esta última opera de modo livre a criação e a história da salvação. Para Moltmann, isto implicaria o conceito de Deus um momento arbitrário, que dissolveria o conceito cristão de Deus (MOLTMANN, Jurgen. **Trinità e regno de Dio**. Brescia: Queridiana, 1993, p. 166).

O ser pessoa aparece numa estranha tensão: se de um lado a pessoa é substancial autonomia, **não se trata de um** "caso" de uma substância genérica denominada "homem", mas, sim, que na sua particularidade é íntima unicidade, que se forma por meio da liberdade, de caráter insubstituível de enorme dignidade. Disso resulta que a unidade da pessoa é constituída graças a atos espirituais específicos e não simplesmente por meio da via da natureza. A pessoa é uma grandeza relacional caracterizada por uma constituição tripolar recíproca com e através de outras pessoas, constituindo um nós. A pessoa, portanto, se constitui como centralidade graças a sua excentricidade.

Neste sentido, a pessoa se constitui não por um caráter estático, mas uma mediação viva entre ser si mesmo e a alteridade, em que nenhum dos polos pode ser isolado do outro, nem mesmo conceitualmente. A realização da pessoa se dá numa mútua compenetração de identidade e diferença, de unidade e pluralidade. Isso se pode compreender conceitualmente naquela ideia de *communio* que está além de qualquer polarização, seja ao individualismo, seja ao coletivismo. A *communio* remonta àquela grandeza em que o "junto" e as suas partes são constituídos em modo de "igual origem" – num processo vital de uma unidade que se realiza numa pluralidade relacional de pessoas distintas e autônomas.

O termo *communio* se traduz como comunhão. O termo remonta à raiz – *mun*, que quer dizer barreira, muro de uma cidade. Portanto, as pessoas que estão em comunhão se encontram juntas atrás de uma barreira comum, estão juntas a partir de um âmbito comum vital e delimitado, que cria um vínculo de vida, pelo qual um aponta para o outro. Em segundo lugar, em (*Com-*) *munio*, também está presente a raiz *mun*, que se encontra no termo latino *munus*, que quer dizer tarefa, serviço, dom, graça, presente. Presente no conceito do *communio* está aquele de doação. Quer dizer, a vida realiza a sua essência na capacidade de dar-se a um outro.

No que diz respeito à Trindade, deve-se salientar que qualquer conhecimento e compreensão de Deus é possível somente num sentido analógico. Uma tese que se pode propor é aquela de que Deus,

sendo uno e trino, implica dizer que Deus é aquela *communio* na qual as três Pessoas divinas realizam num mútuo jogo dialógico de amor a única vida divina como contínua autocomunicação (Greshake, 2000). O conceito de "analogia" utilizado aqui não significa dizer que o homem é semelhante ou mesmo dessemelhante a Deus. Utilizando uma expressão de Hans Urs von Balthasar (1985, p. 305), significa dizer que é "semelhante aquele Deus que é sempre dessemelhante". O ser humano se compreende como uma relação que não pode simplesmente ser compreendida e fixada, mas como uma relação que remonta ao mistério, que definitivamente se compreende somente a partir de Deus, cujo esclarecimento se encontra inicialmente na revelação. Quer dizer que a *semelhança* descrita pela *communio* humana com aquela divina não significa compor uma explicação do mistério trinitário. Quer-se, sim, mostrar o ser humano como *necessitante* de uma explicação que parta do mistério divino (Greshake, 2000).

Referências

- AGOSTINHO, Santo. Confissões. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, v. 6).
- AGOSTINHO, Santo. Enarraciones sobre los Salmos V. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- AGOSTINO, Sant. Le confessioni. 2. ed. [S.l.]: Mondadori, 1992. v. 1.
- AGUSTIN, San. Las Confesiones. 8. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991. v. 2.
- AGUSTIN, San. Tratado sobre la Santissima Trinidad. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968. v. 5.
- AUGUSTIN, Saint. De trinitate. Paris: Desclée de Brouwer, 1955. (Livres VIII-XV).
- BALTHASAR, H. U. Von. La teologia di Karl Barth. Milano: Jaca Book, 1985.
- BASÍLIO. Le Lettere I. Torino: SEI, 1983.
- BEIERWALTES, Werner. Proclo, I fondamenti della sua metafisica. Milano: Vita e Pensiero, 1988.
- BLONDEL, Maurice. L'azione. Cinello Balsamo: Paoline, 1993.
- DANIÉLOU, Jean. Théologie du judéo-christianisme. Paris: Desclée, 1958.
- DENZINGER, Henrich. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2007.
- FORTE, Bruno. Trinità come storia. Cinisello Balsamo: Paoline, 1985.
- GRESHAKE, Gilbert. Il Dio unitrino. Brescia: Queriniana, 2000.

GUNTON, Colin Ewart. The Promise of Trinitarian Theology. Edinburgh: T. & T. Clark, 1991.

HADDAD, Rachid. La Trinité Divine chez les théologiens Arabes (750 – 1050). Paris: Annès, 1985.

HANSON, R. P. C. The search for Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381. Edinburgh: Baker Academic, 1988.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Lecciones sobre la filosofía de la história universal. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

HEIDEGGER, Martin. Essere e tempo. Torino: UTET, 1969.

JÜNGEL, Eberhard. Dio mistero del mondo. Brescia: Querdiana, 1982.

LABBÉ, Yves. Essai sur le monothéisme trinitaire. Paris: Cerf, 1987.

MACQUARRIE, John. The principles of Christian Theologie. London: Hymns Ancient and Modern, 1977.

MOLTMANN, Jurgen. Il Dio crocifisso. Brescia: Querdiana, 1973.

MOLTMANN, Jurgen. Trinità e regno de Dio. Brescia: Querdiana, 1993.

NAZIANZO, Gregório de. Omelie sulla Natività. Roma: Città Nuova, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. O Anticristo. Santa Maria: Palotti, 2013.

PANIKKAR, Raimon. Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo. Cittadella: Assisi, 1989.

PANNENBERG, Wolfhart. Cristologia: lineamenti fondamentali. Brescia: Morcelliana, 1972.

PRZYWARA, Erich. Analogia entis: metafísica: la struttura originaria e il ritmo cósmico. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

RATZINGER, Joseph. Introduzione al cristianesimo. Brescia: Querdiana, 1969.

SCHILLEBEECKY, Edward. Gesù, la storia di un vivente. Brescia: Querdiana, 1976.

SCHNEIDER, Theodor. Nuovo corso di Dogmatica 2. Brescia: Querdiana, 1995.

SESBOÛE, Bernard; MEUNIER, Bernard. Die pet-il avoir um Fils? Lê debát trinitaire du IV siècle. Paris: Cerf, 1993.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. Suma Teológica. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.

ZIZIOLAS, Ioannis. Being as communion: studies in personhood and the Church. New York: St Vladimirs Seminary, 1985.

Evilázio Francisco Borges Teixeira

Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana (PUG), Itália. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Università S. Tommaso D'Aquino (PUST), Itália. Reitor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Endereço para correspondência:

EVILÁZIO FRANCISCO BORGES TEIXEIRA
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Gabinete da Reitoria
Av. Ipiranga, 6681, Partenon, 90619-900
Porto Alegre, RS, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da pu