

**SEMINÁRIO TEOLÓGICO DO NORDESTE  
MEMORIAL IGREJA PRESBITERIANA DA CORÉIA**

**A TRINDADE IMANENTE:  
UNIDADE DE ESSÊNCIA E DIVERSIDADE DE PESSOAS COMO IGUALMENTE  
FUNDAMENTAIS EM DEUS**

**ANDRÉ ALOÍSIO OLIVEIRA DA SILVA**

Teresina

2014

**ANDRÉ ALOÍSIO OLIVEIRA DA SILVA**

**A TRINDADE IMANENTE:  
UNIDADE DE ESSÊNCIA E DIVERSIDADE DE PESSOAS COMO IGUALMENTE  
FUNDAMENTAIS EM DEUS**

Monografia apresentada ao Seminário Teológico do Nordeste como requisito para a obtenção do grau de Bacharel em Teologia.

Teresina

2014

**ANDRÉ ALOÍSIO OLIVEIRA DA SILVA**

**A TRINDADE IMANENTE:  
UNIDADE DE ESSÊNCIA E DIVERSIDADE DE PESSOAS COMO IGUALMENTE  
FUNDAMENTAIS EM DEUS**

Monografia apresentada ao Seminário Teológico do Nordeste como requisito para a obtenção do grau de Bacharel em Teologia.

Aprovada em \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof.º Rev. José Alex Barreto Cunha Barbosa (M.Div)  
Seminário Teológico do Nordeste

---

Prof.º Rev. Tiago Canuto Baía (Th.M)  
Seminário Teológico do Nordeste

---

Prof.ª Ms. Maria Annecy Calland Marques Serra  
Seminário Teológico do Nordeste

*À minha amada esposa,  
Jacilene Santos da Silva Oliveira,  
com quem compartilhei minhas descobertas durante esta pesquisa  
e a quem agora dedico seu resultado.*

## AGRADECIMENTOS

Ao Deus Triuno, Pai, Filho e Espírito Santo, que Se revelou na história da redenção como é em Si mesmo, em Sua unidade e diversidade, para que pudéssemos conhecê-LO e ter comunhão com Ele.

À minha esposa, Jacilene Santos da Silva Oliveira, pelo amor, paciência e compreensão, e pelas conversas teológicas à mesa, sem as quais este trabalho não seria possível.

Aos meus pais, Marcio Aloísio Oliveira da Silva e Florinda Mangolin da Silva, por terem me ensinado desde a infância as Sagradas Letras e me apoiado de diversas maneiras durante minha preparação para o ministério no Seminário.

Ao meu irmão, Daniel Aloísio Oliveira da Silva, um irmão mais chegado do que um grande amigo, com quem pude muitas vezes conversar sobre as coisas de Deus.

Ao meu grande amigo, Davi Luan Carneiro, pelos catorze anos de amizade verdadeira e sincera, por todas as nossas conversas sobre assuntos espirituais, e por toda a ajuda que, juntamente com sua esposa Sheila Muckenfuss Carneiro, me concedeu durante o meu curso.

Ao meu grande amigo, Vinícius Musselman Pimentel, pela grande amizade, pelas discussões teológicas virtuais e presenciais e por todo o apoio concedido durante o Seminário.

Ao meu pai da Igreja e teólogo predileto, Agostinho de Hipona, que com sua obra *A Trindade* despertou em mim o desejo de conhecer mais profundamente a Trindade imanente.

Ao meu pastor, Rev. Emerson Megia Iglesias Simal, por ser um modelo de pastor para mim, pelo incentivo para que eu fizesse o Seminário e pelo apoio espiritual durante o curso.

Ao meu tutor, Rev. Renato Moraes Sousa, com quem aprendi muitas coisas sobre o ministério, não só por palavra, mas também por exemplo.

Ao meu orientador, Rev. Tiago Canuto Baía, pelos livros emprestados, pelos conselhos valiosos e pela revisão teológica da monografia.

À professora de Língua Portuguesa do Seminário Teológico do Nordeste, Maria Annecy Calland Marques Serra, por tudo o que me ensinou e pela revisão do Português na monografia.

Ao diretor do Seminário Teológico do Nordeste, Rev. José Alex Barreto Costa Barbosa, por tudo o que me ensinou por palavra e por exemplo e pelo apoio em momentos de crise.

A todos os professores do Seminário Teológico do Nordeste, de cujos ensinamentos este trabalho é um fruto.

Ao Seminário Teológico do Nordeste, por ter me proporcionado um ambiente de estudos onde Teologia e vida andam de mãos dadas.

Ao Presbitério Norte do Piauí, por ter me recebido como candidato ao Sagrado Ministério e por todo o apoio espiritual durante o meu curso.

À Igreja Presbiteriana Filadélfia, em Parnaíba-PI, por ter me acolhido como membro quando, como um peregrino, deixei Campinas-SP, minha cidade natal, para morar no Piauí, e por ter me apoiado de diversas formas durante o meu curso.

À Igreja Presbiteriana da Piçarra, em Teresina-PI, que me deu a oportunidade de exercitar meus dons na Congregação Presbiteriana de José de Freitas-PI, fornecendo-me todo o suporte necessário.

À Igreja Presbiteriana do Jóquei, em Teresina-PI, por todo o apoio nos últimos dois anos do meu curso.

À Congregação Presbiteriana de José de Freitas, a cujos irmãos pude servir com meus dons e dos quais recebi amor e consideração.

Enfim, a todos os meus mantenedores que, com seus recursos e suas orações, me tornaram possível chegar até aqui e escrever este trabalho.

*Adorai ao Deus vivo e verdadeiro,  
O nosso Criador poderoso, soberano Senhor;  
Adorai a um Deus que existe em três Pessoas  
Com mesma substância, eternidade, justiça e amor.*

*Adorai ao Pai que não procede de outro ser,  
O nosso Rei, Criador e Justificador;  
Adorai ao Filho que eternamente foi gerado do Pai,  
O nosso Senhor, Mediador e Redentor;  
Adorai ao Espírito Santo que procede eternamente do Pai e do Filho,  
O nosso Amigo, Consolador e Santificador.*

*Adorai, adorai a um só Deus, um Deus Trino,  
O Deus que nos criou, nos resgatou e nos justificou,  
O Deus que nos santifica e vai nossos corpos transformar,  
Para a glória eterna vai nos levar e no céu com Ele iremos morar.*

Jacilene Santos da Silva Oliveira

## RESUMO

A doutrina da Trindade consiste na afirmação de que há um Deus em três pessoas. Isso, no entanto, não explica como Deus é um e três simultaneamente. Este trabalho oferece essa explicação ao abordar o assunto da Trindade imanente ou ontológica, que diz respeito à Trindade em Si mesma, em contraste com a Trindade econômica, que é a Trindade em Sua relação com o mundo. Ao tratar da questão da unidade e da diversidade em Deus, a tese deste trabalho é que a unidade da essência e a diversidade das pessoas são igualmente fundamentais em Deus. Isso é desenvolvido no sentido de afirmar tanto a consubstancialidade das pessoas e a habitação mútua entre elas quanto as distinções e relações entre as pessoas e a ordem entre elas. Toda essa tese é construída sobre a regra de que a Trindade econômica é a Trindade imanente, no sentido de que a revelação que Deus faz de Si mesmo reflete exatamente aquilo que Deus é em Si mesmo. Para se defender essa tese, primeiramente, examina-se o desenvolvimento histórico da doutrina da Trindade imanente, com o objetivo de mostrar como a unidade da essência e a diversidade das pessoas em Deus foram entendidas no decorrer da História. Depois, analisam-se os fundamentos bíblicos da doutrina da Trindade imanente, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, para verificar como a própria Escritura apresenta a unidade da essência e a diversidade das pessoas em Deus. Então, apresenta-se a formulação teológico-sistemática dessa doutrina, quando é demonstrada a tese de que a unidade da essência e a diversidade das pessoas são igualmente fundamentais em Deus. Conclui-se o trabalho, enfim, com aplicações dessa doutrina para diversos aspectos da Teologia e da vida.

**PALAVRAS-CHAVES:** Trindade; Trindade imanente; Trindade econômica; Essência; Pessoa.



## **ABSTRACT**

The doctrine of the Trinity consists in the statement that there is one God in three persons. That definition alone, however, does not explain how God is one and three simultaneously. This work offers a further explanation by contrasting the immanent or ontological Trinity, which refers to the Trinity in itself, with the economic Trinity, which is the Trinity in relation to the world. This monograph deals with the question of the unity and diversity in God, defending that the one essence and the diverse persons are equally fundamental in God. Moreover, it explains the consubstantiality of the persons, the mutual indwelling of them, the distinctions and relations between the persons and the order between them. This entire thesis is built on the rule that the economic Trinity is the immanent Trinity, in the sense that what God reveals about himself reflects exactly that God is in himself. The thesis, first, examines the historical development of the immanent Trinity doctrine, intending to show how the one essence and the diverse persons in God were understood in the course of history. Second, it analyses the biblical foundations of the immanent Trinity doctrine both in the Old and in the New Testaments in order to verify how the Scripture itself displays the one essence and the diverse persons in God. Third, it discusses the systematic theological formulation of this doctrine, where is demonstrated that the one essence and the diverse persons are equally fundamental in God. And finally, this work concludes with some applications of this doctrine to various aspects of theology and life.

**KEYWORDS:** Trinity; Immanent Trinity; Economic Trinity; Essence; Person.

## ABREVIATURAS E SIGLAS

**ARA:** A BÍBLIA SAGRADA ALMEIDA REVISTA E ATUALIZADA. 2.ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

**HCFR:** BEEKE, Joel R; FERGUSON, Sinclair B. *Harmonia das confissões de fé reformadas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

**LXX:** Septuaginta.

**NPNF:** SCHAFF, Philip (Ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers Series II*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, s.d.

**SF:** SÍMBOLOS DE FÉ. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
<b>2</b>	<b>O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DA DOCTRINA DA TRINDADE</b>	
	<b>IMANENTE</b> .....	<b>17</b>
<b>2.1</b>	<b>PATRÍSTICA (100 – 451)</b> .....	<b>17</b>
<b>2.1.1</b>	<b>Pais Antenicanos</b> .....	<b>17</b>
<b>2.1.2</b>	<b>Controvérsia ariana</b> .....	<b>22</b>
<b>2.1.3</b>	<b>Concílio de Nicéia</b> .....	<b>23</b>
<b>2.1.4</b>	<b>Atanásio</b> .....	<b>25</b>
<b>2.1.5</b>	<b>Pais Capadócijs</b> .....	<b>27</b>
<b>2.1.6</b>	<b>Concílio de Constantinopla</b> .....	<b>30</b>
<b>2.1.7</b>	<b>Agostinho</b> .....	<b>32</b>
<b>2.2</b>	<b>IGREJA MEDIEVAL (451 – 1517)</b> .....	<b>36</b>
<b>2.2.1</b>	<b>Oriente e Ocidente</b> .....	<b>36</b>
<b>2.2.2</b>	<b>Controvérsia do <i>Filioque</i></b> .....	<b>37</b>
<b>2.2.3</b>	<b>Escolasticismo</b> .....	<b>41</b>
<b>2.3</b>	<b>DA REFORMA A KARL BARTH (1517 – 1919)</b> .....	<b>46</b>
<b>2.3.1</b>	<b>João Calvino</b> .....	<b>46</b>
<b>2.3.2</b>	<b>Confissões de Fé Reformadas</b> .....	<b>50</b>
<b>2.3.3</b>	<b>Escolasticismo Protestante</b> .....	<b>52</b>
<b>2.3.4</b>	<b>Pais do Liberalismo Teológico</b> .....	<b>55</b>
<b>2.3.5</b>	<b>Teólogos de Princeton e de Amsterdã</b> .....	<b>57</b>
<b>2.4</b>	<b>DE KARL BARTH AOS DIAS ATUAIS (1919 – SÉC. XXI)</b> .....	<b>59</b>
<b>2.4.1</b>	<b>Karl Barth</b> .....	<b>59</b>
<b>2.4.2</b>	<b>Karl Rahner</b> .....	<b>61</b>
<b>2.4.3</b>	<b>Neo-Ortodoxia</b> .....	<b>63</b>
<b>2.4.4</b>	<b>Evangelicalismo</b> .....	<b>70</b>
<b>3</b>	<b>OS FUNDAMENTOS BÍBLICOS DA DOCTRINA DA TRINDADE IMANENTE</b>	
	<b>74</b>	
<b>3.1</b>	<b>ANTIGO TESTAMENTO</b> .....	<b>74</b>
<b>3.1.1</b>	<b>A unidade de Deus</b> .....	<b>75</b>
<b>3.1.2</b>	<b>A essência de Deus</b> .....	<b>77</b>
<b>3.1.3</b>	<b>A diversidade de Deus</b> .....	<b>79</b>

3.1.4	A triplicidade de Deus .....	86
3.2	NOVO TESTAMENTO.....	91
3.2.1	A unidade de Deus.....	93
3.2.2	O Pai e o Filho.....	94
3.2.3	O Espírito do Pai e do Filho .....	113
3.2.4	Pai, Filho e Espírito Santo.....	122
4	A FORMULAÇÃO TEOLÓGICO-SISTEMÁTICA DA DOCTRINA DA TRINDADE IMANENTE.....	126
4.1	A RELAÇÃO DA TRINDADE IMANENTE COM A TRINDADE ECONÔMICA .....	127
4.2	A ÚNICA ESSÊNCIA E AS TRÊS PESSOAS .....	129
4.3	A CONSUBSTANCIALIDADE DAS TRÊS PESSOAS.....	134
4.4	A HABITAÇÃO MÚTUA DAS TRÊS PESSOAS.....	135
4.5	AS DISTINÇÕES E RELAÇÕES ENTRE AS TRÊS PESSOAS .....	137
4.5.1	A geração do Filho pelo Pai.....	139
4.5.2	A procedência do Espírito Santo a partir do Pai e do Filho .....	142
4.6	A ORDEM ENTRE AS TRÊS PESSOAS .....	146
5	CONCLUSÃO .....	148
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	153

## 1 INTRODUÇÃO

A doutrina da Trindade pode ser definida basicamente com duas afirmações: primeira, que há um só Deus; segunda, que em Deus há três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo – cada uma das quais é Deus.<sup>1</sup> Duas verdades que transparecem claramente a partir dessa definição são a unidade e a diversidade em Deus. Deus é um e Deus é três.

Em que sentido, porém, Deus é um e três simultaneamente? Essa é a grande questão que este trabalho procura responder, a qual está no cerne do estudo do que é conhecido como Trindade imanente ou ontológica. A Trindade imanente pode ser definida como a “Trindade em si mesma, ou as três pessoas em relação umas com as outras, sem referência à criação”.<sup>2</sup> Por outro lado, a chamada Trindade econômica é a “Trindade como revelada na criação e salvação – agindo em nosso mundo, na história humana”.<sup>3</sup> Desse modo, o assunto a ser abordado neste trabalho é a Trindade imanente. A Trindade econômica não é objeto desta pesquisa, exceto naquilo em que ela possa contribuir para o entendimento da Trindade imanente.

Ao tratar da questão da unidade e da diversidade em Deus, a tese deste trabalho é que a unidade da essência e a diversidade das pessoas são igualmente fundamentais em Deus. Isso significa três coisas: primeiro, que a unidade de Deus deve ser explicada em termos de essência, que diz respeito ao que Deus é, ou seja, os seus atributos; segundo, que a diversidade de Deus deve ser explicada em termos de personalidade, que diz respeito a quem Deus é, ou seja, as três pessoas divinas, Pai, Filho e Espírito Santo; terceiro, que, em Deus, nem a essência é mais fundamental do que as pessoas, nem as pessoas mais fundamentais do que a essência; ambas são igualmente fundamentais, pois não existe essência à parte das pessoas, nem pessoas à parte da essência.

Afirmar isso é importante porque muitos erros foram e ainda são cometidos por cristãos sérios em relação a esse assunto. Por um lado, existem aqueles que parecem entender a unidade da essência como mais fundamental do que a diversidade das pessoas, aproximando-se do modalismo. Historicamente, esse erro está mais ligado ao Ocidente, onde um modelo de Trindade psicológica<sup>4</sup> é usado para explicar a relação da unidade e da diversidade. Um ex-

---

<sup>1</sup> Cf. LETHAM, Robert. *The Holy Trinity: in Scripture, history, theology and worship*. Phillipsburg: P&R Publishing, 2004, p.382.

<sup>2</sup> Ibid., p.499. Minha tradução.

<sup>3</sup> Ibid., p.498. Minha tradução.

<sup>4</sup> “Trindade psicológica” é um entendimento da Trindade que vê Deus como uma única mente e as três pessoas como atributos dessa mente (por exemplo, memória, entendimento e vontade), priorizando a unidade da essência em detrimento da diversidade das pessoas: cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.196-197.

tremo dessa posição se encontra naqueles que enfatizam a unidade a ponto de negarem as distinções e relações entre as pessoas divinas, e a existência de uma ordem relacional entre elas.

Por outro lado, há também aqueles que parecem considerar a diversidade das pessoas como mais fundamental do que a unidade da essência, aproximando-se do triteísmo. Historicamente, esse erro está mais ligado ao Oriente, onde um modelo de Trindade social<sup>5</sup> é usado para explicar a relação da unidade e da diversidade. Um extremo dessa posição se encontra naqueles que enfatizam a diversidade das pessoas a ponto de praticamente negarem a consubstancialidade das pessoas divinas e a habitação mútua delas umas nas outras.

Diante disso, essa tese é desenvolvida no sentido de afirmar tanto a consubstancialidade das pessoas e a habitação mútua entre elas quanto as distinções e relações entre as pessoas e a ordem entre elas. Em relação à consubstancialidade, afirma-se que cada uma das três pessoas divinas possui a essência divina de modo completo e indiviso, de modo que uma pessoa divina individualmente considerada não é menos Deus do que as três pessoas divinas juntas, e cada uma delas é autoexistente. Quanto à habitação mútua, também chamada de pericorese,<sup>6</sup> afirma-se que, se Deus está em cada pessoa divina de modo completo, cada pessoa divina é habitada pelas outras duas em uma comunhão perfeita. Quanto às distinções e relações, afirma-se que o Pai gera o Filho, o Filho é gerado do Pai e o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, e que a geração e a procedência consistem, respectivamente, no fato de o Pai ser o princípio da pessoa do Filho, e não da essência divina do Filho, e no fato de o Pai e o Filho serem o princípio da pessoa do Espírito, e não da essência divina do Espírito, pois o Filho e o Espírito possuem a essência divina de Si mesmos e não por comunicação de outra pessoa divina. Em relação à ordem, afirma-se que existe uma ordem entre as pessoas divinas, não de essência, mas de relacionamento, na qual o Pai é o primeiro, o Filho é o segundo e o Espírito Santo é o terceiro.

Toda essa tese é construída sobre a regra fundamental de que a Trindade econômica é a Trindade imanente,<sup>7</sup> no sentido de que a revelação que Deus faz de Si mesmo reflete exatamente aquilo que Deus é em Si mesmo. Diante de sua importância para a tese deste trabalho, essa regra será estabelecida em primeiro lugar, para servir de suporte à tese.

---

<sup>5</sup> “Trindade social” é um entendimento da Trindade que vê as três pessoas como uma comunidade, priorizando-as em detrimento da essência: cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.502.

<sup>6</sup> Uma espécie de transliteração do termo grego περιχώρησις. Cf. neste trabalho seção 2.2.3.

<sup>7</sup> Essa é a primeira parte da chamada Regra de Rahner: “A Trindade ‘econômica’ é a Trindade ‘imanente’ e a Trindade ‘imanente’ é a Trindade ‘econômica’” (RAHNER, Karl. *The Trinity*. New York: Crossroad, 1997, p.22. Minha tradução). É importante enfatizar que a tese deste trabalho está fundamentada apenas na primeira parte da Regra de Rahner, e não na segunda parte, a qual pode implicar na negação da Trindade imanente em favor de uma Trindade meramente econômica, fazendo Deus parte da criação e dependente dela. Cf. neste trabalho seção 2.4.2.

Ao desenvolver essa tese, este trabalho tem os seguintes objetivos: primeiro, reafirmar a doutrina bíblica da Trindade imanente conforme sua expressão nos credos ecumênicos e nas confissões reformadas; segundo, dar uma visão geral dos diversos posicionamentos assumidos em relação a essa doutrina no passado e no presente; e, terceiro, apresentar a relevância dessa doutrina para outras áreas da Teologia e para os diversos aspectos da vida cristã.

A escolha deste tema justifica-se por algumas razões. Em primeiro lugar, porque ele é de grande interesse para o autor deste trabalho. Desde o ano de 2008, quando este autor leu a obra *A Trindade*, de Agostinho, sua atenção tem se voltado para a doutrina da Trindade, em especial para a Trindade imanente.

Em segundo lugar, porque há pouco material em português sobre o assunto. Na verdade, até onde é de conhecimento do autor, não há absolutamente nenhum livro escrito originalmente em português por um protestante que trate exclusivamente da doutrina da Trindade.

Em terceiro lugar, porque ele é de enorme relevância não só para todo o escopo da Teologia, mas também para a vida cristã em todos os seus aspectos. A doutrina da Trindade tem grandes implicações para o culto, a pregação, a evangelização e as missões, os relacionamentos pessoais na família, na Igreja e na sociedade e para uma série de outras questões práticas. Sinclair Ferguson, em um e-mail dirigido a Robert Letham, expressou de forma maravilhosa a relevância dessa doutrina:

Eu tenho frequentemente refletido sobre o pensamento muito óbvio de que quando seus discípulos estavam para ter o mundo caindo sobre si mesmos, nosso Senhor gastou muito tempo no Cenáculo falando-lhes sobre o mistério da Trindade. Se algo pudesse enfatizar a necessidade do Trinitarianismo para o Cristianismo prático, certamente seria isso!<sup>8</sup>

Obviamente, esse é um assunto que deve ser tratado com extrema reverência. Ao se falar da Santíssima Trindade, deve-se tirar as sandálias dos pés, porque se pisa em terra santa (Ex 3.5). Além disso, deve-se aproximar do Deus Triuno com um profundo senso de mistério, reconhecendo-se que Ele não pode ser abarcado pela mente finita do homem. A doutrina da Trindade nunca poderá ser plenamente compreendida, nem neste mundo, nem no vindouro. Ainda assim, Deus pode ser verdadeiramente conhecido por meio daquilo que revela de Si mesmo, e Ele se revela como um Deus Triuno, fato que autoriza este empreendimento.

A abordagem a esse assunto é feita da perspectiva da teologia reformada, conforme expressa em escritos de teólogos representativos dessa corrente e nas diversas confissões de fé elaboradas nos séculos XVI e XVII, especialmente a Confissão de Fé de Westminster e o Ca-

---

<sup>8</sup> Apud LETHAM, *The Holy Trinity*, p.1. Minha tradução.

tecismo Maior de Westminster. Porém, como não poderia deixar de ser, teólogos de outras correntes, antigos e modernos, também são utilizados, uma vez que a doutrina da Trindade é comum a todos os segmentos do Cristianismo.

O método a ser utilizado para este trabalho é a pesquisa bibliográfica, especialmente em livros e artigos acadêmicos especializados no assunto, de autores de referência como Gregório de Nazianzo, Agostinho, Calvino, Turretini, Bavinck, Gerald Bray, Robert Letham, entre muitos outros.

Este trabalho contém três capítulos. No primeiro, examina-se o desenvolvimento histórico da doutrina da Trindade imanente, em quatro períodos: na Patrística, quando a doutrina da Trindade imanente é desenvolvida por diversos Pais da Igreja em meio às lutas contra as heresias e recebe sua definição oficial nos dois primeiros concílios ecumênicos; na Igreja Medieval, quando ela é desenvolvida de perspectivas diferentes pelas Igrejas do Oriente (de fala grega) e do Ocidente (de fala latina), diferenças que estão na raiz da controvérsia sobre o *Filioque*, a principal causa do cisma entre as duas Igrejas; no período da Reforma a Karl Barth, quando a doutrina é desenvolvida em torno da afirmação que João Calvino faz da autoexistência do Filho (e do Espírito) e em resposta ao liberalismo teológico; e no período de Karl Barth aos dias atuais, quando se experimenta um renascimento da teologia trinitária, o qual se inicia com Karl Barth, recebe forte influência de Karl Rahner e da teologia oriental, torna-se um movimento especialmente entre os neo-ortodoxos e contagia também os evangélicos. O objetivo do capítulo é mostrar como a unidade da essência e a diversidade das pessoas em Deus foram entendidas no decorrer da História.

No segundo capítulo, analisam-se os fundamentos bíblicos da doutrina da Trindade imanente, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. No Antigo Testamento, analisam-se três grupos de passagens: primeiro, o grupo daquelas que apresentam a unidade de Deus (e intimamente ligadas a esse grupo, aquelas passagens que falam do ser ou essência de Deus); segundo, o daquelas que insinuam a diversidade de Deus, apresentando construções no plural relacionadas a Deus ou fazendo menção do Anjo do SENHOR e das teofanias; e terceiro, o daquelas que insinuam a triplicidade de Deus, na criação, na redenção e na repetição tríplice do nome de Deus. No Novo Testamento, analisam-se quatro grupos de passagens: primeiro, o grupo daquelas que apresentam a unidade de Deus; segundo, o daquelas que apresentam o Pai e o Filho em relação um com o outro; terceiro, o daquelas que apresentam o Espírito Santo em Sua relação com o Pai e com o Filho; e finalmente, o daquelas que apresentam Pai, Filho e Espírito Santo lado a lado, na fórmula batismal, na bênção apostólica e em outros padrões



trinitários. Pretende-se, assim, avaliar como a própria Escritura apresenta a unidade da essência e a diversidade das pessoas em Deus.

No terceiro capítulo, apresenta-se a formulação teológico-sistemática dessa doutrina, onde é desenvolvida a tese de que a unidade da essência e a diversidade das pessoas são igualmente fundamentais em Deus. Inicia-se com a demonstração de que a Trindade econômica se identifica com a Trindade imanente. Então, com essa questão fundamental bem estabelecida, trata-se da unidade da essência e das três pessoas. Esse tema é desenvolvido ao se analisar a consubstancialidade das três pessoas, segundo a qual cada uma delas possui a essência divina de modo completo e indiviso, o que implica na autoexistência de cada uma. A consubstancialidade das três pessoas leva naturalmente ao assunto da habitação mútua delas umas nas outras. Depois, examina-se como as três pessoas se distinguem e se relacionam umas com as outras, na geração do Filho pelo Pai e na procedência do Espírito Santo a partir do Pai e do Filho. Essas distinções e relações já insinuam certa ordem entre as três pessoas divinas, a qual é analisada logo em seguida.

Finalmente, conclui-se este trabalho com aplicações da doutrina da Trindade imanente para diversos aspectos da Teologia e da vida.

## 2 O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DA DOUTRINA DA TRINDADE IMANENTE

A doutrina da Trindade imanente não se encontra sistematizada nos escritos do Novo Testamento, mas esparsamente em diversas passagens, e em muitas delas apenas de forma implícita. Ela passou por um desenvolvimento no decorrer da história da Igreja, onde se procurou entender a unidade e a diversidade de Deus, e sua sistematização ocorreu especialmente no período imediatamente após a conclusão dos escritos do Novo Testamento, conhecido como Patrística.

### 2.1 PATRÍSTICA (100 – 451)

A Patrística se refere ao período dos chamados Pais da Igreja, desde o término dos escritos do Novo Testamento (c.100) até o Concílio de Calcedônia (451).<sup>1</sup> Nesse período, a doutrina da Trindade é desenvolvida por diversos Pais da Igreja em meio às lutas contra as here-sias e recebe sua definição oficial nos dois primeiros concílios ecumênicos.

#### 2.1.1 Pais Antenicanos

Os Pais Antenicanos são aqueles que viveram antes do primeiro concílio ecumênico, o Concílio de Niceia (325). Entre eles se encontram os Pais Apostólicos, os Pais Apologistas e outros Pais de grande relevância para essa doutrina como Ireneu, Tertuliano e Orígenes.

##### 2.1.1.1 Pais Apostólicos

Os Pais Apostólicos são os autores dos escritos ou os próprios escritos mais antigos depois do Novo Testamento.<sup>2</sup> Entre eles, como o Didaquê (c.80 – 90), Clemente de Roma (séc. I), Inácio de Antioquia (– c.110) e Policarpo de Esmirna (c.69 – c.155), não se vê um entendimento preciso da doutrina da Trindade, mas apenas afirmações sobre o assunto com a linguagem bíblica.<sup>3</sup> Mas é possível ver em alguns deles, como em Inácio, um entendimento claro da preexistência de Cristo e de Sua unidade com o Pai: “[...] Jesus Cristo, que antes dos

<sup>1</sup> Cf. MCGRATH, Alister E. *Teologia histórica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p.38.

<sup>2</sup> Cf. ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1988, p.53.

<sup>3</sup> Cf. FERREIRA, Franklin; MYATT, Alan. *Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual*. São Paulo: Vida Nova, 2007, p.162-165.

séculos estava junto do Pai e por fim se manifestou”; “[...] Jesus Cristo, que saiu do único Pai e que era único em si e para ele voltou”.<sup>4</sup>

### 2.1.1.2 Pais Apologistas

Os Pais Apologistas são aqueles que defenderam o Cristianismo dos ataques pagãos no século II,<sup>5</sup> entre os quais estão Justino de Roma (c.100 – c.165), Atenágoras de Atenas e Teófilo de Antioquia (c.116 – c.181).

Comum a todos eles é a chamada “Cristologia do Logos”, emprestada do judeu alexandrino Filo para explicar a relação do Pai com o Filho.<sup>6</sup> De acordo com ela, eles entendem Cristo como o Logos ou pensamento do Pai que foi expresso na criação e na revelação.<sup>7</sup> Porém, não há uma distinção pessoal clara entre Cristo e o Pai, pois ao Filho só foi dada uma existência pessoal distinta quando foi gerado, para que por meio dele o mundo fosse criado.<sup>8</sup> Justino, em particular, é o primeiro a falar da relação do Filho com o Pai em termos de uma geração: “[...] essa Potência é gerada pelo Pai, pelo seu poder e vontade, mas não por cisão ou corte, como se a substância do Pai se dividisse”.<sup>9</sup>

O pensamento deles a respeito do Espírito Santo não é muito claro. Teófilo, por exemplo, não distingue precisamente o Logos de Deus do Espírito de Deus.<sup>10</sup> Apesar disso, ele vê alguma diferença entre eles, e é o primeiro a usar o termo grego *τριάδ* (Trindade).<sup>11</sup> E Atenágoras apresenta o Espírito como uma emanção do Pai, na primeira expressão relativamente clara da doutrina da Trindade na História: “Reconhecemos um Deus, e um Filho que é seu Logos, e um Espírito Santo, unidos em essência: o Pai, o Filho, o Espírito, porque o Filho é a Inteligência, Razão e Sabedoria do Pai e o Espírito é uma emanção, como a luz é do fogo”.<sup>12</sup>

---

<sup>4</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA. Inácio aos magnésios. In: PADRES APOSTÓLICOS. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2002, 6.1; 7.2.

<sup>5</sup> Cf. OLSON, Roger E. *História da teologia cristã: 2.000 anos de tradição e reformas*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p.53.

<sup>6</sup> Mas certamente não se pode negar a influência sobre eles do conceito de Logos presente nos escritos do apóstolo João.

<sup>7</sup> Cf. LETHAM, Robert. *The Holy Trinity: in Scripture, history, theology and worship*. Phillipsburg: P&R Publishing, 2004, p.89-90.

<sup>8</sup> Cf. BERKHOF, Louis. *A história das doutrinas cristãs*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1992, p.55.

<sup>9</sup> JUSTINO DE ROMA. Diálogo com Trifão. In: JUSTINO DE ROMA. *Justino de Roma: I e II apologias e diálogo com Trifão*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995, 128.4.

<sup>10</sup> Cf. TEÓFILO DE ANTIOQUIA. Segundo livro a Autólico. In: PADRES APOLOGISTAS. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2005, 10.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, 15; BEISNER, E. Calvin. *God in three persons*. Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 1984, p.54.

<sup>12</sup> Apud OLSON, *História da teologia cristã*, p.62.

### 2.1.1.3 Ireneu

Ireneu (c.130 – c.200) foi bispo na cidade de Lião, no sul da França. Em sua principal obra, *Contra as Heresias*, ele escreve principalmente contra o gnosticismo, uma heresia que entendia que o Ser Supremo deve ser radicalmente separado do mundo material, e que entre esse Ser e a matéria há vários seres intermediários.<sup>13</sup> Contra essa ideia, Ireneu afirma um contato direto de Deus com a criação por meio de Suas duas “mãos”: Seu Verbo (o Filho) e Sua Sabedoria (o Espírito):

Também nós, portanto, fomos criados por ele com tudo o que o mundo encerra. E é dele que a Escritura afirma: “Deus plasmou o homem tirando-o do lodo e soprando-lhe no rosto o hálito da vida”. Portanto, não foram os anjos que nos plasmaram – os anjos não poderiam fazer uma imagem de Deus – nem outro qualquer que não fosse o Deus verdadeiro, nem uma Potência que estivesse afastada do Pai de todas as coisas. Nem Deus precisava deles para fazer o que em si mesmo já tinha decretado fazer, como se ele não tivesse suas próprias mãos! Desde sempre, de fato, ele tem junto de si o Verbo e a Sabedoria, o Filho e o Espírito. É por meio deles e neles que fez todas as coisas, soberanamente e com toda liberdade [...]<sup>14</sup>

Porém, quanto à Trindade imanente, Ireneu não faz afirmações muito claras.<sup>15</sup> Ele afirma a eternidade do Filho<sup>16</sup> e a Sua geração pelo Pai, mas diz que essa geração não pode ser explicada por analogias humanas.<sup>17</sup> Ele também se recusa a usar o termo ὁμοούσιος (da mesma substância) para falar da unidade de Ser entre o Pai e o Filho, por causa do seu mau uso pelos gnósticos.<sup>18</sup>

### 2.1.1.4 Tertuliano

Tertuliano (c.160 – c.225) foi um advogado pagão, da cidade de Cartago, no norte da África, que se converteu ao Cristianismo e depois à seita dos montanistas.<sup>19</sup> Ele escreve em latim contra a heresia do monarquianismo modalista (ou modalismo), em sua obra *Contra Práxeas*. O modalismo “ênfatizava de tal modo a unidade da Deidade que destruía o conceito de pluralidade”<sup>20</sup> e entre os seus defensores estava Práxeas e Sabélio. Tertuliano combate o

<sup>13</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.91.

<sup>14</sup> IRENEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995, 4.20.1.

<sup>15</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.93. Gunton, porém, é mais otimista: GUNTON, Colin E. *The promise of Trinitarian Theology*. 2.ed. New York: T&T Clark Ltd, 1997, p.xxii.

<sup>16</sup> Cf. BERKHOF, *A história das doutrinas cristãs*, p.60.

<sup>17</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.93.

<sup>18</sup> Cf. TORRANCE, Thomas F. *The Christian doctrine of God: one being, three persons*. Edinburgh: T&T Clark, 1996, p.80.

<sup>19</sup> Cf. MCGRATH, *Teologia histórica*, p.39.

<sup>20</sup> BEISNER. *God in three persons*, p.56. Minha tradução.

modalismo enfatizando as distinções entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, mas sem perder de vista a unidade de Deus. Tertuliano, assim, afirma que a unidade de Deus é uma Trindade, sendo o primeiro a usar o termo latino *trinitas* (Trindade).<sup>21</sup>

Tertuliano explica a unidade de Deus em termos de substância (*substantia*), que se refere à “existência ontológica fundamental que faz com que uma coisa seja o que é”, e a diversidade de Deus, por sua vez, em termos de pessoa (*persona*), que é a “identidade de ação que fornece a qualidade de ser distinto”.<sup>22</sup> A fórmula de Tertuliano para a unidade e a diversidade em Deus, portanto, é uma substância, três pessoas (*una substantia, tres personae*):<sup>23</sup>

Todos [os três: o Pai, o Filho e o Espírito Santo] provêm de Um, pela unidade (precedente) da substância; mas o mistério da dispensação ainda deve ser guardado, que distribui a Unidade em uma Trindade, colocando na devida ordem as três Pessoas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo; três, porém, não em condição mas em grau, não na substância, mas na forma, não no poder, mas no aspecto e, não obstante, de uma só substância, uma só condição e um só poder.<sup>24</sup>

Porém, ao falar da unidade de Deus, defendendo-se daqueles que o acusavam de triteísmo, Tertuliano parece “identificar o Pai com a substância total (*tota substantia*) de Deus”, enquanto “o Filho e o Espírito são porções (*portiones*) dessa substância que procedeu do Pai, embora não a ponto de separarem a si mesmos da substância do Pai”.<sup>25</sup>

Desse modo, ainda que Tertuliano tenha sido o teólogo, até este momento, que chegou mais perto de afirmar que a unidade da essência e a diversidade das pessoas são igualmente fundamentais em Deus, a sua ênfase na diversidade das pessoas contra o modalismo o levou a uma visão distorcida da unidade de Deus, com uma subordinação do Filho e do Espírito ao Pai.<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> Cf. MOSHEIM apud HODGE, Archibald Alexander. *Esboços de teologia*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 2001, p.220.

<sup>22</sup> OLSON, *História da teologia cristã*, p.97. Sobre o uso das palavras “substância” e “pessoa” no tempo de Tertuliano, ver BRAY, Gerald. *A doutrina de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p.35-36.

<sup>23</sup> Cf. BEISNER. *God in three persons*, p.56.

<sup>24</sup> TERTULIANO apud OLSON, *História da teologia cristã*, p.97.

<sup>25</sup> BRAY, Gerald. The Filioque clause in history and theology. *Tyndale Bulletin*, v. 34, p.91-144, 1983, p.112. Minha tradução. Ver, porém, sobre esse ensino de Tertuliano, a opinião mais otimista de Erickson: cf. ERICKSON, Millard J. *God in three persons: a contemporary interpretation of the Trinity*. Grand Rapids: Baker, 1995, p.67-68.

<sup>26</sup> Cf. BERKHOF, *A história das doutrinas cristãs*, p.59. Ver, porém, BAVINCK, Herman. *Dogmática reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. Vol.2, p.291.

### 2.1.1.5 Orígenes

Orígenes (c.185 – c.254) foi professor na escola catequética de Alexandria e influenciou especialmente a teologia oriental.<sup>27</sup> A principal obra onde ele apresenta sua visão sobre a Trindade é o *Tratado sobre os princípios*, escrito em grego, ao qual só temos acesso por meio de traduções latinas.<sup>28</sup>

Ao falar sobre o assunto, Orígenes é bastante confuso. Para ele, apenas o Pai é Deus no sentido próprio do termo, Deus em Si mesmo (αὐτόθεος).<sup>29</sup> Porém, Deus existe eternamente com Sua Sabedoria, o Filho, de modo que o Filho também é eterno:

Quem atribui um começo à Palavra de Deus ou à sua Sabedoria parece-nos que ofende, pela sua impiedade, o próprio Pai não gerado, ao negar que ele tenha sido sempre o Pai e que ele tenha de todos os tempos gerado o Filho, que ele tenha tido a Sabedoria durante todos os séculos anteriores, seja qual for o nome que lhes demos.<sup>30</sup>

O Pai dá origem ao Filho por um ato eterno e perpétuo de geração, que pode ser comparado à radiação que vem da luz.<sup>31</sup> Desse modo, “o que faz parte da natureza da deidade é comum ao Pai e ao Filho”.<sup>32</sup> Mas, apesar de crer na geração eterna do Filho, Orígenes afirmava que essa geração era um ato da vontade do Pai.<sup>33</sup>

Essa confusão no pensamento de Orígenes tem levado os estudiosos a opiniões diferentes sobre sua posição em relação à divindade do Filho. A eternidade do Filho parece apontar para o fato de que Ele é Deus,<sup>34</sup> mas o fato de que a origem do Filho está na vontade do Pai, somado ao entendimento de Orígenes de que toda a criação é eterna, parece igualar o Filho a uma criatura.<sup>35</sup>

O pensamento de Orígenes sobre o Espírito Santo não é tão claro,<sup>36</sup> embora ele o coloque juntamente com o Pai e o Filho na Trindade: “na Trindade, não se pode falar de maior ou menor, pois que uma única fonte de divindade mantém o universo pela Palavra e Razão, e santifica pelo Espírito da sua boca tudo o que é digno de santificação”.<sup>37</sup>

<sup>27</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.102-103.

<sup>28</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.101-102.

<sup>29</sup> Cf. HODGE, Charles. *Teologia sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001, p.340,341; BRAY, *The Filioque clause in history and theology*, p.105.

<sup>30</sup> ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, 1.2.3.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, 1.2.4,11.

<sup>32</sup> ORÍGENES apud OLSON, *História da teologia cristã*, p.111.

<sup>33</sup> Cf. ORÍGENES, *Tratado sobre os princípios*, 1.2.6.

<sup>34</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.103.

<sup>35</sup> Cf. HODGE, *Teologia sistemática*, p.340.

<sup>36</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.110.

<sup>37</sup> ORÍGENES, *Tratado sobre os princípios*, 1.3.7.

Enfim, Orígenes enfatizou de tal forma a diversidade das pessoas que não conseguiu apresentar satisfatoriamente a unidade da essência em Deus. Sua visão da Trindade está prejudicada por um forte subordinacionismo, que influenciaria negativamente um homem chamado Ário.

### 2.1.2 Controvérsia ariana

Não se sabe muito sobre Ário (c.250 – c.336), mas é certo que ele estudou Teologia na escola catequética de Antioquia, onde ensinava o teólogo Luciano de Antioquia, influenciado por Paulo de Samosata<sup>38</sup> e provavelmente por Orígenes. Paulo de Samosata é conhecido por trazer o chamado monarquianismo dinâmico para o Oriente.<sup>39</sup> Segundo Paulo de Samosata, Deus é apenas uma pessoa, o Pai, sendo o Logos (o Filho) e a Sabedoria (o Espírito Santo) apenas atributos impessoais de Deus, que podem ser distinguidos dEle. O homem Jesus foi penetrado por esse Logos a partir do Seu batismo por meio do Espírito, de modo que Ele foi sendo deificado, a ponto de merecer honras divinas, mesmo não sendo propriamente Deus.<sup>40</sup>

Ário se tornou um presbítero em Alexandria e começou a ter embates com o bispo Alexandre, que ensinava a igualdade divina do Pai e do Filho.<sup>41</sup> O ensino de Ário pode ser resumido em cinco pontos:<sup>42</sup> primeiro, Deus é solitário, sendo apenas o Pai; segundo, o Filho teve uma origem “do nada”, pela vontade de Deus, e houve um tempo em que Ele não existia; terceiro, Deus fez o Filho para que por meio dEle o mundo fosse criado; quarto, o Filho tem uma natureza mutável e só permanece bom por exercer Seu livre-arbítrio; quinto, as essências (οὐσίαι) do Pai, do Filho e do Espírito Santo são diferentes umas das outras.

Apesar de Ário ter sido influenciado por Orígenes, pela mediação de Luciano, há algumas diferenças importantes entre os dois.<sup>43</sup> A principal é o fato de Orígenes defender a eternidade do Filho, com base em uma geração eterna, enquanto Ário afirma que houve um tempo em que o Filho não existia.

Os arianos (seguidores de Ário) defendem basicamente os mesmos pontos de Ário, com algumas variações:<sup>44</sup> eles afirmam que o Filho é mutável por natureza, mas estável pelo

---

<sup>38</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.145.

<sup>39</sup> Cf. ERICKSON, *God in three persons*, p.58.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, p.58,59; BERKHOF, *A história das doutrinas cristãs*, p.72.

<sup>41</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.145.

<sup>42</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.111-112. Ver o Credo de Ário em OLSON, *História da teologia cristã*, p.150.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, p.114.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, p.113.

dom de Deus; que o conhecimento que o Filho tem de Si mesmo e de Deus é imperfeito; e que na Trindade há três substâncias (ὑποστάσεις) e que qualquer unidade existente entre elas é apenas moral e dependente da vontade.

Um dos motivos para os arianos negarem a igualdade do Filho com o Pai em essência é a preservação da imutabilidade de Deus. Segundo eles, se o Filho fosse Deus, a natureza de Deus teria sido alterada e sofrido na vida humana de Jesus.<sup>45</sup> Porém, o bispo Alexandre virou a mesa contra os arianos ao afirmar que se o Filho nem sempre foi Filho, como os arianos ensinavam, o Pai também nem sempre foi Pai, e a imutabilidade de Deus, tão valorizada pelos arianos, estaria comprometida.<sup>46</sup>

O imperador Constantino ficou sabendo da controvérsia ariana e convocou um concílio, na cidade de Nicéia, para resolver a questão.<sup>47</sup>

### 2.1.3 Concílio de Nicéia

O Concílio de Nicéia (325) é o primeiro concílio ecumênico.<sup>48</sup> Nele, foi elaborado o chamado Credo de Nicéia, para combater o arianismo, o qual declara:

Creemos em um só Deus Pai onipotente, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis; em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado de seu Pai, unigênito, isto é, da substância [οὐσία] do Pai, Deus de Deus, luz de luz, Deus verdadeiro do verdadeiro Deus, gerado [γεννηθέντα], não feito, consubstancial [ὁμοούσιος] com o Pai, por quem todas as coisas vieram a existir, tanto no céu como na terra, que por nós homens e pela nossa salvação desceu e encarnou, tornou-se humano, padeceu e ao terceiro dia ressuscitou e subiu ao céu e virá para julgar os vivos e os mortos; e no Espírito Santo.<sup>49</sup>

No final do Credo foi acrescentado um anátema:

Mas quanto aos que dizem: Houve [um tempo] em que ele [o Filho de Deus] não existia, que, antes de nascer, não existia, que veio a existir a partir do nada ou que asseveram que o Filho de Deus é de hipóstase [ὑπόστασις] ou substância [οὐσία] diferente, ou que é criado, ou que é sujeito a alteração ou mudança, esses a Igreja Católica anatematiza.<sup>50</sup>

Algumas expressões importantes para a teologia posterior são usadas nesse Credo. “Da substância (οὐσία) do Pai” afirma que a origem do Filho está no Ser de Deus, ao contrário de

<sup>45</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.147.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, p.152.

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, p.152, 156.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, p.161.

<sup>49</sup> Apud *ibid.*, p.159. Colchetes meus, baseados em LETHAM, *The Holy Trinity*, p.115, e em NPNF, vol.14, p.42.

<sup>50</sup> Apud *ibid.*, p.160. Colchetes meus, baseados em LETHAM, *The Holy Trinity*, p.116.



Ário, que dizia que Ele se originou “do nada”. “Deus *verdadeiro* do Deus verdadeiro” proíbe todo uso relativo ou adjetival de “Deus” ao se referir a Jesus, como se Ele não fosse verdadeiro Deus, mas “deus” apenas em um sentido derivado. E “gerado [γεννηθέντα], não feito” faz a distinção entre duas formas de ser originado de Deus, a primeira apropriada somente ao Filho, a segunda própria das criaturas.<sup>51</sup>

Nem todas as expressões utilizadas têm um significado absolutamente claro nesse momento da História, o que pode ser percebido no uso ambíguo de οὐσία e ὑπόστασις. Essas palavras são tratadas como sinônimos nesse Credo, mas posteriormente, no Concílio de Constantinopla, assumem significados distintos. A afirmação de que o Filho é da mesma ὑπόστασις que o Pai foi feita apenas para contrariar os arianos, que diziam que Pai, Filho e Espírito Santo são três ὑποστάσεις distintas.<sup>52</sup>

Porém, a expressão mais importante e mais controversa é “consustancial” (ὁμοούσιος). Ela era usada pelos gnósticos do tempo de Ireneu e no terceiro século soava gnóstica.<sup>53</sup> O grande problema é a ambiguidade envolvendo a palavra οὐσία, que poderia significar uma natureza genérica ou uma natureza individual específica. Assim, ὁμοούσιος poderia significar que o Filho é da mesma natureza divina que o Pai (o significado defendido por Atanásio posteriormente), ou que o Filho é absolutamente idêntico ao Pai, o que seria sabelianismo.<sup>54</sup>

Por causa dessas ambiguidades do Credo de Nicéia, alguns grupos se formaram de acordo com sua aceitação desse Credo. Em um extremo, estavam Marcelo de Ancira e os teólogos miahipostáticos, que afirmavam que Deus é uma (μία) ὑπόστασις em uma οὐσία,<sup>55</sup> uma espécie de modalismo amparado no anátema do Credo de Nicéia, que negava que o Filho fosse de ὑπόστασις diferente do Pai. No outro extremo estavam os sucessores dos arianos, entre eles Eunômio, que diziam que o Filho é diferente do Pai tanto na ὑπόστασις quanto na οὐσία e, assim rejeitavam o Credo de Nicéia.<sup>56</sup>

Entre esses dois extremos havia vários grupos. Os homoiousianos, também chamados semiarianos,<sup>57</sup> entendiam que o termo ὁμοούσιος (da mesma substância) era sabeliano e de-

---

<sup>51</sup> Cf. JENSON, Robert W. *The triune identity: God according to the gospel*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2002, p.85.

<sup>52</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.116,119-120.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, p.120.

<sup>54</sup> Cf. *ibid.*, p.116. Ver interessante discussão sobre ὁμοούσιος em JENSON, *The triune identity*, p.85-90.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, p.122.

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, p.123.

<sup>57</sup> Cf. BERKHOF, *A história das doutrinas cristãs*, p.81. Essa é uma nomenclatura injusta, de acordo com LETHAM, *The Holy Trinity*, p.124.

fendiam que o Filho é ὁμοιούσιος (de substância semelhante) ao Pai, afirmando ao mesmo tempo a Divindade total do Filho e a distinção entre Ele e o Pai.<sup>58</sup> Os arianos homoianos entendiam que o Filho é simplesmente semelhante ao Pai, evitando o termo οὐσία para descrever a relação entre o Pai e o Filho.<sup>59</sup> E, finalmente, os homoousianos insistiam que o Filho é ὁμοούσιος (da mesma substância) que o Pai, como o Credo de Nicéia afirma, mas sem negar as distinções pessoais entre ambos.<sup>60</sup> Esses últimos se encontravam especialmente no Ocidente,<sup>61</sup> tendo no Oriente poucos representantes, entre os quais o principal foi Atanásio.

#### 2.1.4 Atanásio

Atanásio (c.296 – c.373) participou do Concílio de Nicéia como assistente de Alexandre, bispo de Alexandria, e posteriormente, em 328, sucedeu-o no bispado dessa cidade<sup>62</sup> e na defesa da fé nicena.

A principal contribuição de Atanásio para a doutrina da Trindade é sua defesa de que o Filho é ὁμοούσιος com o Pai, que pode ser assim resumida:

A essência (ser) divina da Palavra está unida por natureza ao seu Pai. O que quer que esteja no Pai está no Filho. Uma vez que o Pai não é uma criatura, nem o Filho o é. A vontade do Pai e a vontade do Filho são uma, uma vez que eles são indivisíveis. O Filho é um selo exato do Pai. A tríade é una e indivisível, sem graus; não há primeiro, segundo ou terceiro Deus.<sup>63</sup>

Atanásio utiliza três linhas de raciocínio para fundamentar a consubstancialidade do Pai e do Filho. A primeira é a metafísica, segundo a qual o Filho faz parte da definição de Deus como Pai. Se o Filho não fosse Deus como o Pai o é, haveria um tempo em que Ele não teria existido e em que o Pai não teria sido Pai, e assim o Pai teria passado por uma mudança ao se tornar Pai.<sup>64</sup>

Dentro desse argumento, Atanásio insere a geração eterna do Filho:

Não se pode deixar de dizer que, ao sustentarem que “houve um tempo em que o Filho não existia”, despojam, como assaltantes, Deus do seu Verbo e abertamente dizem a respeito de Deus que houve tempo em que não tinha seu Verbo e Sabedoria e que a Luz em tempos passados não irradiava luz e que a Fonte tinha sido estéril e seca [...] Mas Deus não é como o homem, conforme a Escritura tem dito; mas é exis-

<sup>58</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.124.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, p.125.

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, p.124.

<sup>61</sup> Cf. BERKHOF, *A história das doutrinas cristãs*, p.81.

<sup>62</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.165.

<sup>63</sup> LETHAM, *The Holy Trinity*, p.134. Minha tradução. Ver também interessante apresentação do assunto em JENSON, *The triune identity*, p.88-89.

<sup>64</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.172.

tente e é eterno. Por isso, também o seu Verbo é existente e eterno com o Pai como a radiância da luz [...] Portanto, ele também é Deus, por ser a Imagem de Deus, pois “o Verbo era Deus”, diz a Escritura.<sup>65</sup>

Assim, Atanásio entende a geração como um ato eterno e necessário dentro do Ser de Deus, e não como um ato de Sua vontade, conforme o ensino de Orígenes.<sup>66</sup> Além disso, o Filho é gerado da substância (οὐσία) do Pai (como também afirma o Credo de Nicéia), de modo que a essência divina é comunicada do Pai ao Filho e, dessa forma, a geração não apenas distingue o Pai do Filho, mas também fundamenta a consubstancialidade, unidade e igualdade de ambos.<sup>67</sup>

A segunda linha de raciocínio de Atanásio é a soteriológica. O argumento é que se o Filho não é verdadeiramente Deus, Ele não pode salvar, porque somente Deus pode desfazer o pecado e fazer com que uma criatura participe da natureza divina.<sup>68</sup>

Ele se fez homem para que fôssemos deificados; tornou-se corporalmente visível, a fim de adquirirmos uma noção do Pai invisível. Suportou ultrajes da parte dos homens, para que participemos da imortalidade. Com isso nenhum dano suportou, sendo impassível e incorruptível, o próprio Verbo e Deus. Mas, em sua própria impassibilidade guardou e preservou os homens sofredores, em prol dos quais tudo isso suportara.<sup>69</sup>

Finalmente, a terceira linha de raciocínio é a revelacional. Como apenas Deus pode revelar Deus, para que o Filho fosse a verdadeira revelação de Deus, Ele precisava ser Deus.<sup>70</sup>

Por causa de sua defesa da consubstancialidade do Pai e do Filho, Atanásio foi muito perseguido e exilado cinco vezes.<sup>71</sup> O problema é que falta ao Credo de Nicéia e a Atanásio uma expressão para descrever adequadamente a distinção entre o Pai e o Filho e a diversidade em Deus. Essa deficiência no Credo de Nicéia foi a grande responsável pelo surgimento de tantos grupos após o concílio e pela desconfiança da parte de muitos daquele tempo de que a fé nicena e Atanásio eram modalistas. Outra deficiência óbvia no Credo de Nicéia é o seu silêncio quanto ao Espírito Santo.

Essas deficiências começam a ser remediadas ainda durante a vida de Atanásio, em um concílio regional convocado por ele mesmo, na cidade de Alexandria, em 362.<sup>72</sup> Nesse concí-

<sup>65</sup> ATANÁSIO apud *ibid.*, p.172.

<sup>66</sup> Cf. BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.293; BERKHOF, *A história das doutrinas cristãs*, p.67.

<sup>67</sup> Cf. ELLIS, Brannon. *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*. United Kingdom: Oxford University Press, 2012, p.88.

<sup>68</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.173.

<sup>69</sup> ATANÁSIO. A encarnação do Verbo. In: ATANÁSIO. *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002, 54.3.

<sup>70</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.175.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, p.165; LETHAM, *The Holy Trinity*, p.127.

<sup>72</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.170.

lio se encontra uma expressão para descrever a diversidade de Deus: ὑπόστασις. A palavra que no Credo de Nicéia e até esse momento havia sido usada como sinônimo de οὐσία, agora é usada em um outro sentido, para descrever, não a igualdade, mas a distinção entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Assim, o Concílio de Alexandria estabelece a fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις (uma substância, três substâncias),<sup>73</sup> apresentando tanto a unidade da essência quanto a diversidade das pessoas como igualmente fundamentais em Deus. Essa mudança conceitual se deve à contribuição de alguns homoiousianos,<sup>74</sup> amigos de Atanásio, conhecidos como Pais Capadóciolos.

### 2.1.5 Pais Capadóciolos

Os chamados Pais Capadóciolos<sup>75</sup> são três: Basílio de Cesaréia (c.330 – 379), Gregório de Nissa (c.330 – c.395) e Gregório de Nazianzo (329 – 389). Basílio e Gregório de Nissa eram irmãos, e Gregório de Nazianzo estudou com Basílio na academia platônica de Atenas. Basílio foi bispo de Cesaréia (na Capadócia), seu irmão Gregório, bispo de Nissa, e Gregório de Nazianzo, bispo de Sásima e, posteriormente, de Constantinopla.<sup>76</sup> Eles foram profundamente influenciados não só por Orígenes, mas também por Atanásio e pelo Credo de Nicéia.<sup>77</sup> Graças a eles, as duas principais deficiências do Credo de Nicéia – sua falta de clareza quanto à diversidade em Deus e quanto ao Espírito Santo – são remediadas,<sup>78</sup> e duas heresias relacionadas a essas deficiências são combatidas: o ensino de Eunômio, que enfatizava tanto a distinção a ponto de negar a divindade do Filho e do Espírito, e o ensino dos macedônios (também chamados pneumatomaquianos, os que lutam contra o Espírito), que apesar de afirmarem a divindade do Filho, negavam a divindade do Espírito.<sup>79</sup>

Ao falar sobre a Trindade, os capadóciolos têm como ponto de partida a diversidade de Deus – Pai, Filho e Espírito Santo – e não a unidade da essência, ao contrário de Atanásio, conseguindo, com essa nova ênfase, livrar a doutrina nicena da acusação de modalismo.<sup>80</sup> Para explicar essa diversidade, eles usam a palavra ὑπόστασις (e também πρόσωπον, “face”),

<sup>73</sup> Cf. TORRANCE, *The Christian doctrine of God*, p.104. É interessante comparar essa fórmula com a de Tertuliano, apresentada contra Práxeas um século e meio antes: *una substantia, tres personae* (uma substância, três pessoas): cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.170.

<sup>74</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.125.

<sup>75</sup> São assim chamados porque são da Capadócia, região da Ásia Menor central: cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.178.

<sup>76</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.179-184.

<sup>77</sup> Cf. BERKHOF, *A história das doutrinas cristãs*, p.82.

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, p.82-83.

<sup>79</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.146-147.

<sup>80</sup> Cf. BERKHOF, *A história das doutrinas cristãs*, p.83.

reservando οὐσία (e também φύσις, “natureza”) para descrever a unidade. Assim, οὐσία passa a significar a essência divina, enquanto ὑπόστασις, a manifestação dessa essência nas pessoas particulares.<sup>81</sup> A relação entre a única οὐσία e as três ὑποστάσεις é então explicada como a relação entre o universal e seus elementos particulares, emprestada do platonismo.<sup>82</sup> Uma analogia usada por Basílio e Gregório de Nissa para explicar isso é a de três homens compartilhando uma natureza humana comum.<sup>83</sup>

Obviamente essa analogia, mesmo para mentes platônicas, não era a mais adequada,<sup>84</sup> e por essa razão os capadócijs foram acusados de triteísmo. Para se defender dessa acusação, eles afirmam a unidade de Deus de basicamente duas formas. Primeiro, ancorando a unidade da Deidade no Pai, considerando-O como origem, princípio ou causa da Divindade (μοναρχία). Desse modo, o Filho e o Espírito recebem Sua existência e Sua Divindade do Pai.<sup>85</sup> Esse entendimento era mais comum em Basílio e em seu irmão Gregório do que em Gregório de Nazianzo. Segundo, afirmando que as pessoas divinas habitam umas nas outras<sup>86</sup> de tal modo que toda operação é comum às três pessoas da Trindade. Enquanto cada ser humano tem uma operação separada, que é o que faz cada um deles um ser diferente, toda operação é comum às três pessoas da Divindade, o que faz delas não três deuses, mas um único Deus.<sup>87</sup>

Para explicar as distinções entre as três pessoas divinas, os capadócijs também apelam para a ideia de causa. O que as distingue umas das outras é que o Pai é não-gerado, o Filho é gerado do Pai, e o Espírito Santo procede do Pai.<sup>88</sup> Porém, essas propriedades pertencem às pessoas, não à essência.<sup>89</sup> A diferença entre geração e procedência não é muito clara para os capadócijs, mas eles tentam explicá-la como a diferença entre pronunciar uma palavra e soprar para que a palavra seja ouvida, duas coisas que acontecem ao mesmo tempo e estão intimamente relacionadas, mas, ainda assim, são distintas.<sup>90</sup>

<sup>81</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.154.

<sup>82</sup> Cf. TORRANCE, *The Christian doctrine of God*, p.178; MCGRATH, *Teologia histórica*, p.81.

<sup>83</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.152.

<sup>84</sup> Gregório de Nissa reconhece a fraqueza dessa analogia e Gregório de Nazianzo a rejeita: cf. *ibid.*, p.157.

<sup>85</sup> Cf. NEEDHAM, Nick. The Filioque clause: East or West? *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, v.15, p.142-162, 1997, p.143. Diferentemente do Credo de Nicéia e de Atanásio, que afirmam que o Filho é gerado da substância (οὐσία) do Pai, os capadócijs afirmam que a geração (e a procedência) ocorrem a partir da subsistência (ὑπόστασις) ou pessoa (πρόσωπον) do Pai, de modo que a pessoa do Pai é quem causa, deifica e personaliza o Filho e o Espírito: cf. TORRANCE, *The Christian doctrine of God*, p.178

<sup>86</sup> Essa doutrina será posteriormente expressa com a palavra περιχώρησις. Gunton enfatiza bastante esse ponto no ensino dos capadócijs, afirmando que, para eles, “Deus é ser em comunhão” e uma “comunidade de hypostases”: cf. GUNTON, *The promise of Trinitarian Theology*, p.10,11, 94-96. Minha tradução.

<sup>87</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.197. Ver sobre esse ponto a interpretação de JENSON, *The triune identity*, p.113.

<sup>88</sup> Cf. BRAY, *A doutrina de Deus*, p.111; MCGRATH, *Teologia histórica*, p.82.

<sup>89</sup> Esse é especialmente o ensino de Gregório de Nazianzo: cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.160.

<sup>90</sup> Cf. MCGRATH, *Teologia histórica*, p.85.

Contra os pneumatomaquianos, os capadócius afirmam a divindade do Espírito Santo. Basílio dedica toda uma obra a esse assunto, *Tratado sobre o Espírito Santo*, na qual afirma que o Espírito Santo é o “ser mais sublime [...] uma substância inteligente, de poder infinito, grandeza ilimitada, fora do tempo e dos séculos, em nada ciosa de seus próprios bens [...] Seu poder enche todas as coisas [...] Está presente todo inteiro a cada ser, embora todo inteiro em toda parte”.<sup>91</sup> Porém, Gregório de Nazianzo é o que afirma a divindade do Espírito em termos mais fortes, afirmando que Ele também é consubstancial (ὁμοούσιος) com o Pai e o Filho e é Deus, o que os outros dois capadócius não chegaram a afirmar diretamente.<sup>92</sup>

Dos três capadócius, Gregório de Nazianzo é certamente o maior, conhecido no Oriente como “O Teólogo”, especialmente por causa de cinco sermões pregados por ele em Constantinopla, no ano de 381, os chamados *Discursos teológicos*.<sup>93</sup> Ao contrário dos outros dois capadócius, Gregório de Nazianzo entende que a primeira causa (μοναρχία) não é o Pai, mas a Deidade, que é uma:

Para nós há um só Deus, pois a Deidade é uma, e tudo que procede dEle é atribuído ao Um, ainda que nós creíamos em três pessoas. Pois um não é mais e outro menos Deus; nem é um antes e outro depois; nem são eles divididos em vontade ou partidos em poder; nem pode você encontrar aqui alguma das qualidades das coisas divisíveis; mas a Deidade é, para falar concisamente, indivisa em pessoas separadas; e há uma mistura de luz, como se fossem três sóis unidos uns aos outros. Quando, pois, nós olhamos para a Deidade, ou Primeira Causa, ou Monarquia, aquilo que nós concebemos é Um; mas quando nós olhamos para as pessoas em quem a Deidade habita, e para aqueles que atemporalmente e com igual glória tem seu Ser da Primeira Causa, há três a quem nós adoramos.<sup>94</sup>

Em outro lugar ele afirma que essa μοναρχία “não é limitada a uma única pessoa”.<sup>95</sup> Assim, o Pai não é a causa da divindade do Filho e do Espírito.<sup>96</sup> Quando se fala sobre “Deus”, não é apenas o Pai que está em vista, “mas quando eu digo ‘Deus’, eu quero dizer Pai, Filho e Espírito Santo”.<sup>97</sup>

Outra contribuição de Gregório é que, em sua abordagem sobre a Trindade, ele não supervaloriza nem as pessoas divinas, nem a essência divina. Gregório adota um método de partir da essência para as pessoas, e então, das pessoas para a essência, “fazendo com que o

<sup>91</sup> BASÍLIO DE CESARÉIA. *Tratado sobre o Espírito Santo*. In: BASÍLIO DE CESARÉIA. *Basílio de Cesaréia*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2005, 9.22.

<sup>92</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.162.

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*, p.157-158.

<sup>94</sup> GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Select orations of Saint Gregory Nazianzen*. In: NPNF, vol.7, 31.14. Minha tradução.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 29.2. Minha tradução.

<sup>96</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.163.

<sup>97</sup> GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Select orations of Saint Gregory Nazianzen*. In: NPNF, vol.7, 38.8. Minha tradução.

conhecimento do um e dos três seja coincidente”.<sup>98</sup> Isso pode ser observado em um dos seus mais conhecidos ditos:

Mal me dou conta do Um e sou iluminado pelo esplendor dos três; mal os distingo e sou levado de volta ao Um. Quando eu penso em um dos três eu penso nele como o todo, e meus olhos são cheios, e a maior parte do que eu estou pensando me escapa. Eu não posso compreender a grandeza de um, de modo a atribuir uma grandeza maior aos demais. Quando eu contemplo os três juntos, eu vejo apenas uma tocha, e não posso dividir ou medir a luz indivisível.<sup>99</sup>

Desse modo, os Pais Capadóciolos influenciaram não só o Concílio de Alexandria, mas também e, principalmente, o Concílio de Constantinopla, dando a devida atenção tanto à unidade quanto à diversidade em Deus. Essa influência ocorreu não apenas com o ensino dos capadóciolos, mas também com sua presença, pois tanto Gregório de Nissa quanto Gregório de Nazianzo participaram do Concílio de Constantinopla, sendo esse último moderador do concílio por um tempo.<sup>100</sup>

### 2.1.6 Concílio de Constantinopla

O Concílio de Constantinopla (381) é o segundo concílio ecumênico.<sup>101</sup> O concílio foi convocado pelo imperador Teodósio I, na tentativa de unir a Igreja Oriental na fé nicena. O concílio não teve representantes do Ocidente.<sup>102</sup> Nele foram condenados todos os grupos heréticos daquele tempo, inclusive os arianos, os pneumatomaquianos e os sabelianos.<sup>103</sup> Além disso, o concílio realizou algumas alterações no Credo de Nicéia, dando origem ao que hoje é chamado de Credo Niceno-Constantinopolitano:

Creemos em um só Deus Pai Todo-Poderoso, criador do céu e da terra e de todas as coisas visíveis e invisíveis; e em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, o Unigênito, gerado por Seu Pai antes de todas as eras, Luz de Luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado, não feito, consubstancial com o Pai, por meio de quem todas as coisas vieram à existência, que por nós, homens, e para nossa salvação desceu dos céus e se encarnou pelo Espírito Santo e pela Virgem Maria e se tornou um homem, e foi crucificado por nós sob Pôncio Pilatos e padeceu e foi sepultado e ressuscitou no terceiro dia de acordo com as Escrituras e subiu aos céus e está sentado à mão direita de Deus Pai e virá novamente com glória para julgar os vivos e os mortos, e não haverá fim para seu reino. E no Espírito Santo, o Senhor e doador da vida, que procede do Pai, que é adorado e glorificado juntamente com o Pai e o Filho, que falou pelos profetas. E em uma Igreja santa, católica e apostólica; confessamos um

<sup>98</sup> LETHAM, *The Holy Trinity*, p.164. Minha tradução.

<sup>99</sup> GREGÓRIO DE NAZIANZO. Select orations of Saint Gregory Nazianzen. In: NPNF, vol.7, 40.41. Minha tradução.

<sup>100</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.153, 158.

<sup>101</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.162.

<sup>102</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.167.

<sup>103</sup> Cf. *ibid.*, p.168.

batismo para perdão dos pecados; esperamos pela ressurreição dos mortos e a vida da era vindoura. Amém.<sup>104</sup>

Entre as alterações mais importantes para a doutrina da Trindade, está a omissão do anátema que tratava οὐσία e ὑπόστασις como sinônimos, o acréscimo da frase “e não haverá fim para seu reino”, que combate o ensino sabeliano de Marcelo de Ancira, de que o reino do Filho teria um fim quando Ele entregasse o reino ao Pai,<sup>105</sup> e o acréscimo da longa seção sobre o Espírito Santo. A omissão de “da substância do Pai” e “Deus de Deus” não teve nenhum motivo teológico em particular.<sup>106</sup>

Na seção sobre o Espírito Santo, a divindade do Espírito Santo é afirmada de forma indireta. A palavra “Senhor” (κύριος, a palavra grega para יהוה, o nome de Deus em hebraico) é aplicada a Ele; declara-se que Ele “é adorado e glorificado juntamente com o Pai e o Filho”; Ele também é coordenado com o Pai e o Filho na obra da criação, pois assim como o Pai é o criador “de todas as coisas visíveis e invisíveis” e o Filho é aquele “por meio de quem todas as coisas vieram à existência”, o Espírito Santo é o “doador da vida”.<sup>107</sup> A personalidade do Espírito está implícita na afirmação de que Ele “falou pelos profetas”.<sup>108</sup> Sua relação com o Pai é afirmada quando é dito que Ele “procede do Pai”.

Aquilo que é afirmado apenas indiretamente e implicitamente nesse Credo, é afirmado claramente um ano depois, em uma Carta Sinodal do Concílio de Constantinopla enviada para o Sínodo de Roma,<sup>109</sup> que em certo lugar afirma:

Essa é a fé que deve ser suficiente para vocês, para nós, para todos que não torcem a palavra da verdadeira fé; pois ela é a fé antiga; ela é a fé do nosso batismo; ela é a fé que nos ensina a crer no nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. De acordo com essa fé há uma Divindade, Poder e Substância do Pai e do Filho e do Espírito Santo; sendo a dignidade igual e a majestade igual em três hypostases perfeitas, isto é, três pessoas [προσώποις] perfeitas. Assim, não há lugar para a heresia do sabelianismo, pela confusão das hypostases, isto é, a destruição das personalidades; assim, a blasfêmia dos eunomianos, dos arianos e dos pneumatomaquianos é anulada, a qual divide a substância, a natureza e a divindade, e traz sobre a Trindade incriada, substancial e coeterna uma natureza posterior, criada e de uma substância diferente.<sup>110</sup>

<sup>104</sup> Apud *ibid.*, p.171-172. Minha tradução.

<sup>105</sup> Cf. *ibid.*, p.171.

<sup>106</sup> Cf. *ibid.*, p.173. Ver também HODGE, *Esboços de teologia*, p.152.

<sup>107</sup> Cf. *ibid.*, p.173-174.

<sup>108</sup> Cf. *ibid.*, p.174.

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, p.173.

<sup>110</sup> Apud NPNF, vol.14, p.395-396. Minha tradução e meus colchetes, baseados em LETHAM, *The Holy Trinity*, p.174.



Nessa carta, afirma-se claramente que Deus é uma οὐσία e três ὑποστάσεις, como já havia feito o concílio regional em Alexandria. Além disso, o termo ὁμοούσιος é aplicado ao Espírito Santo, em harmonia com a teologia de Gregório de Nazianzo.

Quanto à visão do concílio sobre a natureza da geração do Filho (e da procedência do Espírito Santo), não se pode ter plena certeza. Alguns estudiosos entendem que “não há nada no credo para sugerir que o Filho ou o Espírito derivam sua divindade do Pai”.<sup>111</sup> Outros, porém, ainda que não concordem que a geração envolva comunicação de essência do Pai ao Filho, afirmam que esse é o entendimento do Concílio de Constantinopla.<sup>112</sup>

Essa é a doutrina da Trindade conforme sua definição oficial nesse segundo concílio ecumênico, onde se reconhece que a unidade da essência e a diversidade das pessoas são igualmente fundamentais em Deus. O aperfeiçoamento e o desenvolvimento das implicações dessa teologia oficial cabem a um homem chamado Agostinho.

### 2.1.7 Agostinho

Agostinho de Hipona (354-430) nasceu em Tagaste, no norte da África, tendo uma mãe cristã, mas um pai pagão. Na juventude foi atraído pelo maniqueísmo, posteriormente pelo neoplatonismo e, finalmente, sob a influência de Ambrósio, bispo de Milão, se converteu ao cristianismo, em 386. Tornou-se bispo da cidade de Hipona, no norte da África, em 395, onde permaneceu até sua morte.<sup>113</sup>

A contribuição de Agostinho para a doutrina da Trindade é avaliada de diferentes maneiras. Enquanto alguns o veem apenas como desenvolvendo e aperfeiçoando aquilo que foi definido nos dois concílios ecumênicos,<sup>114</sup> outros o veem como alguém que alterou a doutrina nicena da Trindade.<sup>115</sup> Seu entendimento sobre o assunto é encontrado principalmente em sua obra *A Trindade*, composta por quinze livros. Nessa obra, Agostinho é claramente influenciado por Hilário de Poitiers, que esteve exilado na Capadócia e trouxe para o Ocidente de fala

---

<sup>111</sup> LETHAM, *The Holy Trinity*, p.177. Minha tradução.

<sup>112</sup> Cf. HODGE, *Teologia sistemática*, p.352. Ellis enumera cinco funções da geração eterna do Filho no trinitarismo clássico: afirmar a distinção pessoal, descrever a ordem de subsistência e operação, assegurar a consubstancialidade, confirmar a igualdade e informar a *pericorese*: cf. ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.69-70. A terceira e a quarta função estão relacionadas com a comunicação da essência.

<sup>113</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.260-263.

<sup>114</sup> Cf. *ibid.*, p.257; LETHAM, *The Holy Trinity*, p.185.

<sup>115</sup> Cf. BRAY, *The Filioque clause in history and theology*, p.105; JENSON, *The triune identity*, p.88-89; GUNTON, *The promise of Trinitarian Theology*, p.42.

latina a doutrina nicena da Trindade.<sup>116</sup> Porém, outra possível influência, ainda que não declarada, é Tertuliano, que também escreveu em latim sobre a Trindade.<sup>117</sup>

À primeira vista, a característica mais proeminente da doutrina da Trindade de Agostinho é sua ênfase na essência divina. Ao contrário dos capadócijs, que começam com as pessoas divinas e localizam a essência na pessoa do Pai, Agostinho começa com a essência divina, que é absolutamente igual em cada uma das pessoas divinas.<sup>118</sup> Afirar, porém, que Agostinho enfatiza de tal modo a essência divina que ele a torna algo impessoal e separado das pessoas<sup>119</sup> não faz justiça ao seu pensamento:

Não existe pois nada dessa mesma essência fora da Trindade. Contudo, dizemos três pessoas com a mesma essência ou três pessoas com uma só essência. Não dizemos, porém, três pessoas formadas de uma mesma essência, como se houvesse de um lado o que é essência e de outro o que é pessoa.<sup>120</sup>

Essa ênfase leva Agostinho a afirmar claramente que cada pessoa da Trindade possui a essência divina inteira, de modo que uma pessoa não é menor do que as outras duas juntas ou do que a Trindade toda.<sup>121</sup> “Tão perfeita é a igualdade no seio da Trindade que não somente o Pai não é maior que o Filho no tocante à divindade; nem o Pai e o Filho juntos são uma realidade maior que o Espírito Santo; tampouco qualquer das pessoas em particular é inferior à própria Trindade”.<sup>122</sup> Isso leva logicamente ao entendimento de que em cada uma das pessoas da Trindade estão as outras duas, de modo que elas habitam umas nas outras:<sup>123</sup> “Na excelsa Trindade, porém, um é tanto quanto os três juntos; e dois são tanto quanto um. E são em si infinitos. Desse modo, cada uma das Pessoas divinas está em cada uma das outras, e todas em cada uma, e cada uma em todas estão em todas, e todas são somente um”.<sup>124</sup>

O que Agostinho chama de “essência” (*essentia*) é o que os gregos chamam de οὐσία.<sup>125</sup> “Pessoa” (*persona*), por outro lado, equivale ao que os gregos chamam de ὑπόστασις (“subsistência”, termo que os latinos entendiam como “substância” e que não os agradava) ou

<sup>116</sup> Cf. HILÁRIO DE POITIERS. *Tratado sobre a Santíssima Trindade*. São Paulo: Paulus, 2005.

<sup>117</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.184.

<sup>118</sup> Cf. BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.294; FERREIRA, *Teologia sistemática*, p.167. É importante observar, porém, que Gregório de Nazianzo se diferencia dos demais capadócijs em sua ênfase igual tanto na essência quanto nas pessoas, rejeitando a ideia de que a essência divina se localiza na pessoa do Pai.

<sup>119</sup> Como GUNTON, *The promise of Trinitarian Theology*, p.53-54.

<sup>120</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2005, 7.11.

<sup>121</sup> Cf. BERKHOF, *A história das doutrinas cristãs*, p.84.

<sup>122</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, 8.1.

<sup>123</sup> Doutrina conhecida como *pericorese*.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 6.2.

<sup>125</sup> Cf. *ibid.*, 5.9.

πρόσωπον (“face”).<sup>126</sup> A essência se refere ao que Deus é em Si mesmo e, assim, envolve a unidade divina e é expressa no singular:

[...] tudo quanto se refere a si mesma, naquela excelsa e divina Sublimidade, refere-se à substância; mas o que se diz em referência a alguma coisa, não se diz substancialmente, mas relativamente. É tão forte o conceito de mesma substância no Pai, no Filho e no Espírito Santo, que se atribui não no plural coletivo, mas no singular tudo o que diz de cada uma substancialmente. Dizemos assim pois, que o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo igualmente é Deus, o que ninguém nega falando na ordem substancial. Mas não dizemos que há três deuses, mas um só Deus na sublime Trindade. Do mesmo modo: o Pai é grande, o Filho é grande e o Espírito Santo é grande, mas não há três grandes, mas um só grande [...] Bom é o Pai, bom o Filho e bom o Espírito Santo, mas não há três bons, mas um só bom [...] Assim, Deus é onipotente, o Filho é onipotente e o Espírito Santo é onipotente; mas não são três onipotentes, mas um só onipotente [...] Portanto, tudo o que se diz de Deus com relação a si mesmo, afirma-se também de cada uma das pessoas, isto é, do Pai, do Filho e do Espírito Santo; e ao mesmo tempo da Trindade, não no plural, mas no singular. Pois para Deus não são realidades diferentes ser e ser grande, porque nele se identificam o ser e a grandeza, e assim como não dizemos três essências, não devemos dizer três grandezas, mas uma essência e uma grandeza.<sup>127</sup>

As pessoas, por outro lado, envolvem a diversidade de Deus e referem-se às relações no Ser divino: “O que se diz com propriedade a respeito de cada uma das pessoas na Trindade, não se diz de forma alguma com referência a ela mesma, mas reciprocamente de uma pessoa e outra ou à criatura. Portanto, diz-se no aspecto da relação não no da substância”.<sup>128</sup> Assim, o que distingue as pessoas divinas entre si são as relações que elas mantêm umas com as outras: o Pai gera o Filho, o Filho é gerado pelo Pai e o Espírito Santo procede do Pai e do Filho.<sup>129</sup>

Essa última afirmação, de que o Espírito Santo procede não apenas do Pai, mas também do Filho, é uma das grandes contribuições de Agostinho à doutrina da Trindade, ensino conhecido como “dupla procedência do Espírito”.<sup>130</sup> Ele é uma inovação em relação ao Credo Niceno-Constantinopolitano, que afirma apenas que o Espírito “procede do Pai”. Agostinho afirma a dupla procedência do Espírito porque entende que Ele é “como uma comunhão inefável do Pai e do Filho”,<sup>131</sup> o amor que une um ao outro. Isso não significa que haja dois princípios do Espírito Santo, porque “se o que é dado tem como princípio aquele por quem é dado, pois não recebeu de outro o que dele procede, deve-se admitir que o Pai e o Filho são um

<sup>126</sup> Cf. *ibid.*, 7.8, 11.

<sup>127</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, 5.9. O chamado *Credo de Atanásio*, que é na realidade posterior à Atanásio, pelos fins do século V, é certamente baseado nesse trecho de Agostinho: cf. ALTANER, *Patrologia*, p.258.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 5.12. Cf. 5.6.

<sup>129</sup> Cf. *ibid.*, 4.29.

<sup>130</sup> Cf. BRAY, *A doutrina de Deus*, p.158.

<sup>131</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, 5.12.

só Princípio do Espírito Santo, e não dois princípios”.<sup>132</sup> Isso também não faz a procedência do Espírito ser a partir de uma unidade indistinguível,<sup>133</sup> nem elimina a prioridade do Pai como origem do Espírito:

Não obstante, com razão, nesta Trindade, chama-se Verbo de Deus apenas o Filho; e Dom de Deus somente o Espírito Santo; e Deus Pai somente Aquele que gerou o Verbo e do qual procede, principalmente, o Espírito Santo. Acrescentei “principalmente” [*principaliter*], porque é reconhecido que o Espírito Santo procede também do Filho. Mas essa procedência foi outorgada ao Filho pelo Pai, não como se o Filho pudesse existir sem ter tido tal privilégio, mas no sentido de que tudo o que o Pai deu ao Verbo unigênito, deu-o por geração. Portanto, de tal modo o gerou, que dele procedesse também o Dom comum; e o Espírito Santo fosse Espírito de ambos.<sup>134</sup>

A prioridade do Pai na procedência do Espírito, que não nega a participação do Filho, pode ser assim explicada:

De acordo com Agostinho, o Pai ama o Filho e o Filho retorna seu amor ao Pai. O amor do Filho é, portanto, secundário ao do Pai em termos puramente lógicos, embora seja exatamente igual ao do Pai se os dois encontram sua unidade em Deus. Se o Espírito Santo é a unidade do amor divino, então segue-se que ele procede primeiro do Pai, mas também – e igualmente – do Filho.<sup>135</sup>

Esse entendimento do Espírito Santo como o amor entre o Pai e o Filho leva naturalmente à última grande contribuição de Agostinho à doutrina da Trindade: as ilustrações trinitárias. Na segunda parte de sua obra *A Trindade*, do livro 8 ao 15, Agostinho procura na criação ilustrações que possam auxiliar na compreensão da Trindade. Nessa busca, Agostinho encontra várias tríades: aquele que ama, aquele que é amado e o amor; mente, conhecimento e amor; memória, entendimento e vontade; sabedoria, conhecimento racional e conhecimento animal; e memória, pensamento e vontade.<sup>136</sup> O problema da primeira tríade é que ela não expressa devidamente a personalidade do Espírito Santo, enquanto as demais ilustram melhor o modalismo do que a doutrina da Trindade, uma vez que as tríades mencionadas são atividades e atributos de uma única mente.<sup>137</sup> De fato, o próprio Agostinho reconhece as limitações de suas ilustrações,<sup>138</sup> o que não o isenta de ser acusado de modalismo por alguns.<sup>139</sup> Essa

<sup>132</sup> Ibid., 5.15.

<sup>133</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.189.

<sup>134</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, 15.29. Colchetes meus, baseados em LETHAM, *The Holy Trinity*, p.189. “O Espírito Santo, como afirma Agostinho, procede do Pai *principaliter* e do Filho *communiter*, por causa do dom que o Pai dá ao Filho” (FERREIRA, *Teologia sistemática*, p.168).

<sup>135</sup> BRAY, *A doutrina de Deus*, p.158. Bray entende que, enquanto os pais capadócijs localizam a essência de Deus na origem do movimento trinitário, isto é, no Pai, Agostinho a localiza na sua consumação, isto é, no Espírito Santo: cf. *A doutrina de Deus*, p.161-162.

<sup>136</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.196; JENSON, *The triune identity*, p.129-130, 155.

<sup>137</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.196-197.

<sup>138</sup> Cf. *ibid.*, p.197-198.

<sup>139</sup> Cf. *ibid.*, p.198.

tendência ao modalismo pode ser explicada pela ênfase que Agostinho dá à essência, tornando-a mais fundamental do que as pessoas, o que faz com que ele tenha dificuldades de explicar o que são as pessoas e mesmo não goste do termo “pessoa”.<sup>140</sup>

Assim, ainda que Agostinho esteja alinhado com o ensino ortodoxo da doutrina da Trindade, definido nos dois concílios ecumênicos, as suas inovações em relação à doutrina levarão o Ocidente a uma concepção trinitária relativamente diferente do Oriente.

## 2.2 IGREJA MEDIEVAL (451 – 1517)

Na Idade Média, a doutrina da Trindade imanente é desenvolvida de perspectivas diferentes pelas Igrejas do Oriente (de fala grega) e do Ocidente (de fala latina), diferenças que estão na raiz da controvérsia sobre o *Filioque*, a principal causa do cisma entre as duas Igrejas.<sup>141</sup>

### 2.2.1 Oriente e Ocidente

As diferenças entre Oriente e Ocidente com respeito à doutrina da Trindade estão relacionadas com uma dificuldade em reconhecer que a unidade da essência e a diversidade das pessoas são igualmente fundamentais em Deus. Essas diferenças podem ser assim sumarizadas.<sup>142</sup>

Oriente	Ocidente
Fundamentado na teologia dos Pais Capadóciolos.	Fundamentado na teologia de Agostinho.
As pessoas têm prioridade sobre a essência.	A essência tem prioridade sobre as pessoas.
A essência é pessoal, pois está localizada na pessoa do Pai, que é a fonte (monarquia) da Divindade.	A essência tende a ser impessoal.
As pessoas são indivíduos distintos, ainda que unidos pelas suas relações de origem com o Pai.	As pessoas são simples relações dentro da única essência.

<sup>140</sup> Cf. *ibid.*, p.198-199; BERKHOF, *A história das doutrinas cristãs*, p.84.

<sup>141</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.201.

<sup>142</sup> Tabela baseada em LETHAM, *The Holy Trinity*, p.250-251; BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.324; OLSON, *História da teologia cristã*, p.313-315; MCGRATH, *Teologia histórica*, p.48, 78. Ver outras diferenças entre Oriente e Ocidente em MOLTSMANN, Jürgen. *The Trinity and the kingdom: the doctrine of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1993, p.172-173.

A Trindade econômica não reflete a Trindade imanente.	A Trindade econômica reflete a Trindade imanente.
O Espírito Santo procede somente do Pai eternamente, ainda que seja enviado pelo Pai e pelo Filho no tempo.	O Espírito Santo procede do Pai e do Filho eternamente, assim como Ele é enviado pelo Pai e pelo Filho no tempo.
A relação entre o Filho e o Espírito Santo não é clara.	O Espírito Santo tem uma posição subordinada como vínculo de amor entre o Pai e o Filho.
Há uma tendência em direção ao triteísmo, que procura ser evitada com a monarquia do Pai e com a habitação mútua das pessoas umas nas outras.	Há uma tendência em direção ao modalismo.

Essas diferentes perspectivas sobre a doutrina da Trindade entram em choque na chamada “controvérsia do *Filioque*”, onde Oriente e Ocidente se dividem em torno de uma questão específica: se o Espírito Santo procede apenas do Pai, ou também do Filho.

### 2.2.2 Controvérsia do *Filioque*

O *Filioque* é uma cláusula adicionada ao Credo Niceno-Constantinopolitano em sua versão latina, pelo Terceiro Concílio de Toledo (589), na Espanha. Enquanto o Credo afirmava que o Espírito Santo “procede do Pai”, o Concílio de Toledo adicionou a cláusula “e do Filho” (*filioque*, em latim), para afirmar a dupla procedência do Espírito Santo, do Pai e do Filho.<sup>143</sup>

Agostinho foi o primeiro a ensinar explicitamente que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho.<sup>144</sup> Leão Magno, o bispo de Roma que influenciou grandemente o Concílio de Calcedônia, em 451, incluiu a dupla procedência como parte da doutrina católica da Trindade em uma carta enviada a um bispo na Espanha, em 447.<sup>145</sup> Por causa da ameaça do arianismo na Espanha, no intuito de evitar qualquer subordinacionismo do Filho ao Pai, a cláusula *Filioque* foi adicionada em algumas liturgias e adotada por alguns concílios locais, e finalmente pelo

<sup>143</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.202.

<sup>144</sup> Cf. neste trabalho seção 2.1.7. Bray mostra como Basílio de Cesaréia, Gregório de Nissa e Epifânio ensinaram algo muito próximo da dupla procedência: cf. BRAY, *The Filioque clause in history and theology*, p.106-109. Ver também BERKHOF, *História das doutrinas cristãs*, p.83-84, que acrescenta o nome de Marcelo de Ancira entre aqueles que ensinaram a dupla procedência.

<sup>145</sup> Cf. BRAY, *The Filioque clause in history and theology*, p.118.

Terceiro Concílio de Toledo.<sup>146</sup> No chamado Credo Atanasiano, provavelmente composto em latim no final do século V, na Gália, o *Filioque* foi incluído.<sup>147</sup>

No Oriente, João de Damasco (675-749), considerado o último pai da Igreja Oriental,<sup>148</sup> escrevendo no ano 745, nega a dupla procedência, aparentemente não tendo conhecimento da cláusula *Filioque* adicionada ao Credo.<sup>149</sup> Segundo João de Damasco, em sua obra *A Fé Ortodoxa*, a geração do Filho e a procedência do Espírito Santo são logicamente simultâneas, de modo que o Espírito procede somente do Pai. Porém, o Espírito procede do Pai e repousa no Filho (como no batismo de Jesus), e assim o Espírito é comunicado através do Filho:<sup>150</sup>

Nós devemos contemplá-lo [o Espírito] como um poder essencial, existindo em sua própria subsistência, apropriada e peculiar, procedendo do Pai e repousando no Logos [o Filho eterno], e anunciando o Logos, não passível de separação, nem de Deus, em quem ele existe, nem do Logos, de quem ele é companheiro.<sup>151</sup>

No final do século VIII, sob a influência de Carlos Magno, o *Filioque* foi aceito pela Igreja dos francos, mas o papa Leão III não o incluiu no Credo, apesar de o ter declarado ortodoxo.<sup>152</sup> Quando Photius, o patriarca de Constantinopla (858-867, 880-886), tomou ciência, através de alguns missionários francos que evangelizavam a Bulgária, da inclusão do *Filioque* no Credo por grande parte da Igreja Ocidental, ele denunciou o papa e o Ocidente como heréticos.<sup>153</sup> Photius, em sua obra *Mystagogia do Espírito Santo*, argumenta que as propriedades pessoais na Trindade são incomunicáveis e singulares. Dessa forma, se o Pai é aquele do qual o Espírito Santo procede, o Filho não pode compartilhar dessa propriedade pessoal, sob o risco de ser confundido com o Pai, o que é modalismo.<sup>154</sup> Por outro lado, as características comuns dentro da Trindade pertencem à essência divina e, portanto, são comuns às três pessoas, de modo que excluir o Espírito Santo de uma característica comum ao Pai e ao Filho equivale a negar a divindade do Espírito.<sup>155</sup> Além do mais, o *Filioque* subverte a monarquia do Pai e subordina o Espírito Santo ao Filho, duas coisas inconcebíveis no Oriente.<sup>156</sup> Para Photius,

---

<sup>146</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.202.

<sup>147</sup> Cf. BRAY, *The Filioque clause in history and theology*, p.119; ALTANER, *Patrologia*, p.258.

<sup>148</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.202.

<sup>149</sup> Cf. BRAY, *The Filioque clause in history and theology*, p.120.

<sup>150</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.240.

<sup>151</sup> João de Damasco apud NEEDHAM, *The Filioque clause: East or West?*, p.156. Minha tradução.

<sup>152</sup> Cf. BRAY, *The Filioque clause in history and theology*, p.121.

<sup>153</sup> Cf. *ibid.*, p.123.

<sup>154</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.243.

<sup>155</sup> Cf. *ibid.*, p.243-244.

<sup>156</sup> Cf. *ibid.*, p.243. Letham observa que a mesa pode ser virada contra Photius, pois o Oriente também atribui a apenas duas pessoas uma característica comum: ter o Pai como origem: cf. Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.244.

portanto, o Espírito Santo procede “somente” do Pai,<sup>157</sup> ainda que na economia da redenção o Espírito seja enviado pelo Pai através do Filho.<sup>158</sup>

No ano 1014, o *Filioque* foi finalmente incluído na versão romana do Credo, sob o papado de Benedito VIII.<sup>159</sup> Esse foi um dos principais motivos que levaram a Igreja ao chamado Grande Cisma, em 1054, quando o papa de Roma e o patriarca de Constantinopla excomungaram um ao outro, dando origem a duas Igrejas: a Romana, no Ocidente, e a Grega, no Oriente.<sup>160</sup>

Anselmo de Cantuária (1033-1109), na obra *A procedência do Espírito Santo contra os gregos*, tratou da questão do *Filioque*, a pedido do papa Urbano II.<sup>161</sup> Anselmo argumenta que, assim como o fato do Filho ser gerado do Pai não o faz menor que o Pai, assim o fato de o Espírito Santo proceder também do Filho não o faz menor que o Filho.<sup>162</sup> A dupla procedência não confunde o Pai com o Filho, pois as três pessoas continuam distintas umas das outras: o Pai é o único que não existe a partir de outro e a partir de quem existem outros dois; o Filho é o único que existe a partir de um outro e a partir de quem existe um outro; o Espírito Santo é o único que existe a partir de outros dois e a partir de quem nenhum outro existe.<sup>163</sup> Anselmo também não concorda com a diferença feita por Photius entre a missão temporal e a procedência eterna do Espírito, ou entre a Trindade econômica e a Trindade imanente. Se o Espírito é enviado pelo Filho no tempo, então Ele também procede do Filho eternamente.<sup>164</sup> Ao contrário de Agostinho, Anselmo nega que o Espírito procede essencialmente ou principalmente (*principaliter*) do Pai, afirmando, ao invés disso, que Ele procede do Pai e do Filho por uma espiração única.<sup>165</sup>

Em 1204, a Quarta Cruzada conquistou Constantinopla e a Igreja Oriental foi forçada a se unir a Roma novamente.<sup>166</sup> Logo depois, em 1215, o Quarto Concílio de Latrão fez menção da dupla procedência do Espírito: “o Pai e o Filho, e o Espírito Santo que procede de am-

---

<sup>157</sup> Cf. BRAY, *The Filioque clause in history and theology*, p.125. Bray observa que ironicamente a palavra “somente” de Photius é uma espécie de acréscimo às palavras do Credo, como o *Filioque*, ainda que Photius nunca a tenha incluído realmente no texto.

<sup>158</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.244.

<sup>159</sup> Cf. *ibid.*, p.202.

<sup>160</sup> Cf. BRAY, *The Filioque clause in history and theology*, p.126.

<sup>161</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.223.

<sup>162</sup> Cf. *ibid.*, p.223-224.

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, p.224.

<sup>164</sup> Cf. BRAY, *The Filioque clause in history and theology*, p.127.

<sup>165</sup> Cf. *ibid.*, p.127.

<sup>166</sup> Cf. *ibid.*, p.129.



bos, são a mesma *res* [coisa, ser]”.<sup>167</sup> Apesar de os bizantinos terem reconquistado Constantinopla em 1261, a influência do Ocidente permaneceu. Assim, sob a influência do Imperador do Oriente, Miguel VIII, a reunião das Igrejas Oriental e Ocidental foi promulgada no Concílio de Lião, em 1274, onde os gregos foram forçados a aceitar o *Filioque*.<sup>168</sup> Nesse mesmo Concílio, a cláusula *Filioque* foi declarada como um dogma:<sup>169</sup> “o Espírito Santo procede eternamente do Pai e do Filho, não como de dois princípios, mas de um, não por duas expirações, mas por apenas uma”.<sup>170</sup>

Gregório Palamas (1296-1359), um teólogo bizantino, procurou resolver a controvérsia do *Filioque* fazendo uma distinção entre o nível de existência e o nível de energia em Deus. As energias de Deus são incriadas e existem na essência divina, mas não são idênticas à essência divina. Elas são manifestações existencialmente perceptíveis ou a aparência da vida tripessoal de Deus.<sup>171</sup> Assim, no nível da essência ou da existência hipostática, o Espírito Santo procede somente do Pai, mas no nível da energia, Ele procede do Pai através do Filho, ou do Pai e do Filho juntos.<sup>172</sup>

Diante da ameaça dos turcos otomanos, que estavam prestes a invadir Constantinopla, o Imperador do Oriente, João VIII, procurou a ajuda do Ocidente.<sup>173</sup> Assim, o Concílio de Florença (1439-1442) foi convocado, onde o *Filioque* foi novamente abordado. Por causa da admissão do *Filioque*, pelo menos em um sentido, por parte de Gregório Palamas, os gregos concordaram com a Igreja do Ocidente de que as expressões “procede do Filho” e “procede através do Filho” eram idênticas.<sup>174</sup> O Concílio definiu, além de outras coisas, as seguintes:

Nós definimos que esta verdade da fé deve ser crida e recebida por todos e que todos devem professar: o Espírito Santo é eternamente do Pai e do Filho; ele tem sua natureza e subsistência simultaneamente (*simul*) do Pai e do Filho; ele procede eternamente de ambos como de um princípio e através de uma expiração [...] nós declaramos: quando os santos doutores e pais dizem que o Espírito Santo procede do Pai através do Filho, isso deve ser entendido no sentido de que, como o Pai, assim também o Filho é o que os gregos chamam ‘causa’ e os latinos ‘princípio’ da subsistência do Espírito Santo [...] uma vez que o Pai tem através da geração dado ao Filho unigênito tudo o que pertence ao Pai, exceto o ser Pai, o Filho tem também eterna-

<sup>167</sup> Apud MULLER, Richard A. *Post-Reformation reformed dogmatics: the rise and development of reformed orthodoxy*, ca. 1520 to ca. 1725. 2.ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2006. Vol. 4, p.37. Minha tradução e meus colchetes.

<sup>168</sup> Cf. BRAY, The *Filioque* clause in history and theology, p.129.

<sup>169</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.202.

<sup>170</sup> Apud MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.50. Minha tradução.

<sup>171</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.245-246.

<sup>172</sup> Cf. BRAY, The *Filioque* clause in history and theology, p.133.

<sup>173</sup> Cf. *ibid.*, p.136.

<sup>174</sup> Cf. *ibid.*, p.136.

mente do Pai, por quem ele é eternamente gerado, que o Espírito Santo proceda do Filho.<sup>175</sup>

Porém, o bispo de Éfeso, Marcos, não concordou com essas decisões, entendendo claramente que os gregos só admitiam o *Filioque* no nível da energia, e não no da existência hipostática.<sup>176</sup>

Finalmente, pouco tempo depois, em 1453, os turcos conquistaram Constantinopla, e a Igreja do Oriente reconstituída abandonou a união declarada no Concílio de Florença, tornando definitivo o antigo cisma de 1054.<sup>177</sup>

Desse modo, a controvérsia em torno da cláusula *Filioque* permaneceu sem uma solução. Porém, outros temas trinitários foram abordados no período da Igreja Medieval, especialmente no Ocidente, entre os chamados escolásticos.

### 2.2.3 Escolasticismo

O escolasticismo foi um movimento na Igreja Medieval do Ocidente que enfatizou a justificação racional da fé religiosa e a sistematização dessa fé.<sup>178</sup> Os chamados “escolásticos” são aqueles que faziam parte desse movimento. A questão da unidade e da diversidade de Deus foi motivo de profundas reflexões entre eles,<sup>179</sup> levando a desenvolvimentos na doutrina da Trindade imanente.

No Oriente, João de Damasco (675-749), em sua obra *A Fé Ortodoxa*, ao tratar da unidade de Deus, traz uma contribuição especial em relação à doutrina da habitação mútua das pessoas divinas, já ensinada pelos Pais Capadócioc e por Agostinho, pois é o primeiro a usar a palavra grega *περιχώρησις* para descrever essa doutrina.<sup>180</sup> O termo *περιχώρησις* significa “conter um ao outro” ou “morar um no outro”, expressando bem essa comunhão “inseparável, recíproca e contínua entre as três pessoas divinas”.<sup>181</sup> João de Damasco é um pai da Igreja e não um escolástico, mas sua doutrina da *περιχώρησις* é assumida posteriormente pelos escolásticos, no Ocidente, que traduzem *περιχώρησις* por duas palavras latinas diferentes, ainda que relacionadas: *circumsessio* (“estar sentado em torno de”), que manifesta o aspecto estático

<sup>175</sup> Apud MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.56. Minha tradução.

<sup>176</sup> Cf. BRAY, *The Filioque clause in history and theology*, p.136-137.

<sup>177</sup> Cf. *ibid.*, p.137.

<sup>178</sup> Cf. MCGRATH, *Teologia histórica*, p.122.

<sup>179</sup> É interessante observar que a palavra “universidade”, cuja origem está na Idade Média, foi inspirada na doutrina da Trindade, expressando, ao mesmo tempo, tanto a unidade quanto a diversidade. A fonte dessa informação é o Rev. Rogério Cunha da Silva, pastor da Igreja Presbiteriana do Calvário, em Teresina-PI.

<sup>180</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.241.

<sup>181</sup> FERREIRA, *Teologia sistemática*, p.168-169.

da habitação mútua, e *circumcessio* (“caminhar ou permear em torno de”), que manifesta o seu aspecto dinâmico.<sup>182</sup> Essa doutrina é declarada no Concílio de Florença (1439-1442): “O Pai está todo no Filho e todo no Espírito Santo; o Filho está todo no Pai e todo no Espírito Santo; o Espírito Santo está todo no Pai e todo no Filho; ninguém precede ao outro em eternidade ou o excede em grandeza ou o sobrepuja em poder”.<sup>183</sup>

No Ocidente, Boécio (c.480 – c.524), filósofo cristão admirador de Aristóteles,<sup>184</sup> é responsável por uma definição do termo *persona* (“pessoa”) que procura expressar a diversidade de Deus: pessoa é “uma substância [*substantia*] individual de uma natureza racional”.<sup>185</sup> Posteriormente, essa definição é muito utilizada pelos escolásticos, seja para aceitá-la, modificá-la ou rejeitá-la, e grande parte das discussões entre eles tem relação com o conceito de “pessoa”.

A definição de “pessoa” feita por Boécio gera alguns problemas no século XI, como no caso do escolástico Roscelino. Para ele, os conceitos universais não têm existência real, apenas os particulares o têm,<sup>186</sup> de modo que as três pessoas são três substâncias (*tres res*) distintas<sup>187</sup> que só podem ser declaradas um de modo genérico e apenas de nome,<sup>188</sup> um erro próximo ao triteísmo. Apesar de Anselmo de Cantuária (1033-1109) provavelmente concordar com a definição de Boécio,<sup>189</sup> ele discorda da conclusão de Roscelino, afirmando a realidade tanto dos conceitos universais quanto dos particulares,<sup>190</sup> e associando “natureza” com o que é absoluto em Deus (unidade) e “pessoa” com o que é relativo em Deus (diversidade).<sup>191</sup>

Algum tempo depois, outro escolástico, Gilberto de Poitiers, afirma a existência dos conceitos universais nos particulares,<sup>192</sup> distinguindo entre Deus e a divindade, a qual seria a forma de Deus ou aquilo que O faz ser Deus.<sup>193</sup> Esse pensamento implica uma quaternidade e foi combatido por Bernardo de Claraval, em um importante sumário da doutrina da Trindade:

<sup>182</sup> Cf. *ibid.*; HORRELL, J. Scott. Toward a biblical model of the Social Trinity: avoiding equivocation of nature and order. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v.47, n.3, p.399-421, set./nov. 2004, p.407.

<sup>183</sup> Apud MIRANDA, Daniel Leite Guanaes. *Leonardo Boff e João Calvino: diferentes perspectivas concernentes à Santíssima Trindade*, p.5-6.

<sup>184</sup> Cf. ALTANER, *Patrologia*, p.480.

<sup>185</sup> MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.26-27. Minha tradução e meus colchetes.

<sup>186</sup> Posição conhecida como nominalismo.

<sup>187</sup> Cf. MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.26-27.

<sup>188</sup> Cf. BERKHOF, *A história das doutrinas cristãs*, p.86.

<sup>189</sup> Cf. MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.26.

<sup>190</sup> Posição conhecida como realismo.

<sup>191</sup> Cf. MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.27-28.

<sup>192</sup> Posição conhecida como realismo moderado.

<sup>193</sup> Cf. MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.31; BERKHOF, *A história das doutrinas cristãs*, p.86.

I. Nós cremos e confessamos que há em Deus uma natureza divina simples, e que em um sentido católico não pode ser negado que Deus é a divindade e a divindade é Deus. Além do mais, se é dito que Deus é sábio pela sabedoria, grande pela grandeza, eterno pela eternidade, um pela unidade, Deus pela divindade, e outras coisas semelhantes, nós cremos que Ele é sábio somente por aquela sabedoria que é o próprio Deus; que ele é grande somente por aquela grandeza que é o próprio Deus; que ele é eterno somente por aquela eternidade que é o próprio Deus; que ele é um somente por aquela unidade que é o próprio Deus; que ele é Deus somente por aquela divindade que é ele próprio; isto é, que ele é de si mesmo sábio, grande, eterno, um só Deus. II. Quando nós falamos das três pessoas, Pai, Filho, e Espírito, nós confessamos do mesmo modo serem um Deus e uma substância divina; e de modo inverso, quando nós falamos de um Deus ou de uma substância divina, nós confessamos do mesmo modo um Deus e uma substância divina ser três pessoas. III. Nós cremos que Deus somente, Pai, Filho, e Espírito Santo, é eterno, e que não há outras coisas que são desde a eternidade, sejam elas chamadas de relações ou propriedades, individualidades, ou unidades presentes com Deus, que não sejam Deus. IV. Nós cremos que a própria divindade, seja ela chamada de substância divina ou natureza [divina], é encarnada, mas no Filho.<sup>194</sup>

Ricardo de São Vitor, autor da obra *A Trindade* (c.1150), rejeita a definição de “pessoa” de Boécio e propõe duas definições alternativas: a primeira, de “pessoa” em geral: “Uma pessoa é algo que existe através de si mesmo somente, singularmente, de acordo com um modo racional de existência”; a segunda, de “pessoa” como uma das pessoas divinas: “Uma pessoa divina é uma existência incomunicável de uma natureza divina”.<sup>195</sup> “Existência”, nessas definições, é a forma como a essência se manifesta com uma propriedade distintiva. Assim, na Trindade, há três realidades que compartilham da mesma essência, mas cada uma com uma propriedade distintiva pela qual pode ser identificada, de modo que as pessoas divinas são “um” segundo seu modo de ser, mas “três” segundo seu modo de existência.<sup>196</sup>

A principal contribuição de Ricardo, porém, é o desenvolvimento da ideia de Agostinho de que Deus é a expressão suprema do amor perfeito. Mas ao contrário de Agostinho, Ricardo não vê as três pessoas como diferentes aspectos desse amor, mas como originando o amor em seus relacionamentos pessoais. Assim, Ricardo argumenta que o fato de Deus amar implica que Deus é uma Trindade, pois para o amor existir é necessário haver pelo menos duas pessoas que se amam, o Pai e o Filho. Mas o argumento prossegue afirmando que a mais excelente forma de amor exige uma terceira pessoa, pois aquele que é amado deseja que “alguém mais possa ser amado tanto quanto ele mesmo é amado, e pelo mesmo agente que ama”, e desse modo, Pai e Filho desejam compartilhar o seu amor mútuo com uma terceira pessoa, o Espírito Santo.<sup>197</sup>

<sup>194</sup> Apud MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.32-33. Minha tradução.

<sup>195</sup> Cf. *ibid.*, p.34.

<sup>196</sup> Cf. BRAY, *A doutrina de Deus*, p.167-168.

<sup>197</sup> Cf. *ibid.*, p.168; LETHAM, *The Holy Trinity*, p.228.

Ricardo também exclui a possibilidade de uma quaternidade em Deus, baseado nas relações que as pessoas divinas mantêm entre si. Segundo ele, o Pai dá sem receber, o Filho recebe e também dá, e o Espírito Santo recebe sem dar. A única possibilidade restante seria uma pessoa que nem desse, nem recebesse, mas tal pessoa seria solitária e não poderia compartilhar da comunhão dos três. Apresentando o mesmo argumento sobre o princípio do amor, o Pai, que dá sem receber, é a plenitude do amor gracioso; o Filho, que dá e recebe, é a plenitude do amor gracioso e grato; e o Espírito Santo, que recebe sem dar é a plenitude do amor grato. Aquele que não é nem gracioso e nem grato não tem lugar em Deus e uma quaternidade é impossível. Apenas o Ser de Deus nem dá e nem recebe, mas não existe outro deus.<sup>198</sup>

Posteriormente, uma questão envolvendo a relação da essência com as pessoas confronta alguns escolásticos: o Pai gerou o Filho na medida em que é idêntico com a substância divina, ou na medida em que é distinto das outras pessoas em termos de relação? Joaquim de Fiori defende a primeira alternativa, enquanto Pedro Lombardo, a segunda.<sup>199</sup> Pedro Lombardo a expressa afirmando que “é diferente ser Pai e ser Filho, mas não para o Pai ser e para o Filho ser”.<sup>200</sup> O Quarto Concílio de Latrão (1215) assume a posição de Lombardo:

Nós... cremos e confessamos com Pedro Lombardo que há um Ser único (*una quaedam res*), um tanto incompreensível e inefável, que verdadeiramente é o Pai, o Filho, e o Espírito Santo, três pessoas simultaneamente, e individualmente cada uma delas. E assim em Deus há somente uma Trindade e não uma quaternidade; porque cada uma das três pessoas é aquele Ser (*res*), isto é, aquela substância, essência ou natureza divina, que sozinha é o fundamento (*principium*) das coisas, fora da qual nada pode ser encontrado; e aquele Ser (*res*) não é gerador, nem gerado, nem procedente; mas é o Pai quem gera, o Filho quem é gerado, e o Espírito quem procede, de modo a poder existir distinções em pessoas e unidade em natureza... Ninguém pode dizer que [o Pai] deu [ao Filho] uma parte da sua substância e reteve uma parte para Si mesmo, uma vez que a substância do Pai é indivisível, sendo inteiramente simples. Nem pode alguém dizer que ao gerar o Pai transferiu Sua substância ao Filho, como se ele a desse ao Filho de tal maneira que não a retivesse para Si mesmo... É, portanto, claro que o Filho, sendo gerado, recebeu a substância do Pai sem nenhuma diminuição, e assim o Pai e o Filho tem a mesma substância. Assim, o Pai e o Filho, e o Espírito Santo que procede de ambos, são a mesma *res* [Ser].<sup>201</sup>

Assim, o pronunciamento do Concílio também exclui a possibilidade de uma quaternidade e admite que na geração (e por implicação na procedência) há comunicação de essência de uma pessoa a outra, ainda que a essência mesma não gere, nem seja gerada, nem proceda.

Em um estágio posterior, Bonaventura (c.1217 - 1274) sumariza a doutrina da Trindade, afirmando que há, em Deus,

<sup>198</sup> Cf. MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.34.

<sup>199</sup> Cf. JENSON, *The triune identity*, p.124.

<sup>200</sup> Apud ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.206. Minha tradução.

<sup>201</sup> Apud MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.36-37. Minha tradução.

“duas emanações, uma através da natureza e outra através da vontade;<sup>202</sup> três hipóteses: Pai, Filho e Espírito Santo; quatro relações: paternidade, filiação, procedência ativa e passiva;<sup>203</sup> cinco noções: inacessibilidade, paternidade, filiação, procedência ativa e passiva; e três propriedades pessoais, o Pai, que é não-gerado, o Filho, que é gerado, e o Espírito Santo, que é procedido”.<sup>204</sup>

Tomás de Aquino (c.1225 – 1274), então, se apropria desse sumário em sua *Suma Teológica* e, assim, expressa a doutrina da Trindade na forma em que é mais aceita na Igreja Ocidental a partir de então. Primeiro, como há somente um Deus, há apenas uma essência divina.<sup>205</sup> Segundo, em Deus há apenas duas procedências:<sup>206</sup> a procedência da Palavra (Filho), chamada geração, e a procedência do amor (Espírito Santo), chamada espiração. Na procedência, a essência divina é comunicada de uma pessoa a outra.<sup>207</sup> Terceiro, em Deus há três pessoas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Aquino segue basicamente a definição de “pessoa” dada por Boécio, mas ao invés do termo *substantia* (“substância”) usado por Boécio, que pode significar tanto ὑπόστασις quanto οὐσία em grego, Aquino prefere o termo *subsistentia* (“subsistência”).<sup>208</sup> Assim, para Aquino, uma pessoa é um aspecto de uma natureza que significa o que é distinto nessa natureza, ou uma relação subsistente no Ser de Deus, de modo que “pessoa” e “relação” são sinônimos.<sup>209</sup> Quarto, em Deus há quatro relações de oposição: paternidade (o Pai gera o Filho), filiação (o Filho é gerado do Pai), espiração (o Pai e o Filho espiram o Espírito) e procedência<sup>210</sup> (o Espírito procede do Pai e do Filho).<sup>211</sup> Dessas quatro, apenas três constituem ou equivalem às pessoas divinas: a paternidade, a filiação e a procedência.<sup>212</sup> Aquino, ao contrário de Bonaventura e da Igreja Oriental, prefere falar de relações de oposição do que de relações de origem. Assim, a relação distintiva do Pai não é a “não-geração”, mas a “paternidade”.<sup>213</sup> Finalmente, em Deus há cinco noções, que são características definidoras das pessoas: inacessibilidade (não-geração), paternidade, filiação, espiração e procedên-

<sup>202</sup> A emanação através da natureza é a “procedência”, que engloba a geração do Filho e a espiração do Espírito, enquanto a emanação através da vontade é a “criação”.

<sup>203</sup> A procedência ativa é o ato do Pai espirar o Espírito (equivalente à espiração de Aquino), enquanto a procedência passiva é o ato do Espírito ser espirado pelo Pai (equivalente à procedência de Aquino).

<sup>204</sup> Apud BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.305.

<sup>205</sup> Cf. LACUGNA in RAHNER, *The Trinity*, p.3, onde LaCugna, em um glossário, apresenta um resumo do pensamento de Tomás de Aquino no verbete “Noção”.

<sup>206</sup> “Procedência” aqui é usada em um sentido mais amplo do que antes, englobando não apenas a relação de origem do Espírito Santo, mas também a relação de origem do Filho.

<sup>207</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.230.

<sup>208</sup> Cf. *ibid.*, p.231.

<sup>209</sup> Cf. BRAY, *A doutrina de Deus*, p.167.

<sup>210</sup> “Procedência” aqui designa apenas a relação de origem do Espírito Santo.

<sup>211</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.230-231.

<sup>212</sup> Cf. LACUGNA in RAHNER, *The Trinity*, p.3.

<sup>213</sup> Cf. LACUGNA in RAHNER, *The Trinity*, p.5.

cia, sendo que apenas a primeira não caracteriza uma relação. Ao contrário da essência e das pessoas, que são reais em Deus, as noções são apenas ideias descritivas.<sup>214</sup>

Todos esses desenvolvimentos na doutrina da Trindade imanente estão alicerçados em uma ênfase na unidade da essência divina, que é a grande característica da Igreja Ocidental. Essa ênfase na unidade da essência pode ser percebida em uma das declarações do Concílio de Florença: “Essas três pessoas são um Deus e não três deuses, pois as três são uma substância, uma essência, uma natureza, uma divindade, uma infinidade, uma eternidade, e tudo (nelas) é um onde não há oposição de relação”.<sup>215</sup> Qualquer distinção entre as pessoas divinas é relacional e não se constitui em uma distinção a partir da essência, nem em uma distinção da essência, mas em uma distinção dentro da única essência indivisível.<sup>216</sup>

A Reforma Protestante é herdeira desses desenvolvimentos da doutrina da Trindade imanente feitos pelos escolásticos, mas também traz novas contribuições, especialmente na pessoa de João Calvino.

## 2.3 DA REFORMA A KARL BARTH (1517 – 1919)

De modo geral, os reformadores não trouxeram grandes inovações à doutrina da Trindade, e nem os protestantes, especialmente os reformados, que os sucederam.<sup>217</sup> A exceção a isso é João Calvino e aqueles reformados que o seguiram nesse ponto.

### 2.3.1 João Calvino

João Calvino (1509 – 1564) nasceu em Noyon, na França.<sup>218</sup> Em seus estudos em Paris, Orléans e Bourges, teve contato com o escolasticismo e com o humanismo.<sup>219</sup> Entre os seus estudos, estava o Direito e, depois, a literatura clássica.<sup>220</sup> Depois de sua conversão e adesão à causa protestante, em algum momento antes de 1534,<sup>221</sup> Calvino escreveu a primeira

---

<sup>214</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.232; TURRETINI, François. *Compêndio de teologia apologética*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. Vol. 1, 3.23.14-15.

<sup>215</sup> Apud MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.57. Minha tradução. Cf. JENSON, *The triune identity*, p.120-121.

<sup>216</sup> Cf. MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.58.

<sup>217</sup> Cf. *ibid.*, p.62; GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p.82-83, 198-199.

<sup>218</sup> Cf. MCGRATH, *Teologia histórica*, p.183.

<sup>219</sup> Cf. *ibid.*, p.183.

<sup>220</sup> Cf. GEORGE, *Teologia dos reformadores*, p.171.

<sup>221</sup> Cf. *ibid.*, p.171.

edição de sua principal obra, *As Institutas da Religião Cristã*, em 1536.<sup>222</sup> Essa obra, cuja última edição é de 1559, é a obra mais importante da Reforma e a grande responsável pela popularidade de Calvino desde então.<sup>223</sup> Graças a essa popularidade, ao passar por Genebra, na Suíça, Calvino foi praticamente obrigado por Farel a ficar em Genebra para auxiliar na Reforma da cidade,<sup>224</sup> e assim foi pastor nessa cidade de 1536 a 1538 e de 1541 a 1564, longo pastorado interrompido apenas por três anos de pastorado em Estrasburgo.<sup>225</sup>

Calvino dedica um capítulo inteiro de sua obra *As Institutas* à doutrina da Trindade. Em sua visão sobre a Trindade, ele recebe influência não apenas do Ocidente, cuja formulação clássica da doutrina se encontra em Agostinho, mas também do Oriente, especialmente dos Pais Capadócijs, entre eles Gregório de Nazianzo.<sup>226</sup>

A principal contribuição de Calvino para a doutrina da Trindade é a sua defesa da autoexistência (*a se ipso esse*) ou aseidade (*aseitas*) do Filho (e do Espírito), isto é, de que o Filho (e o Espírito)<sup>227</sup> é Deus de Si mesmo (ἑαυτοῦθεος):<sup>228</sup>

Portanto, afirmamos que a Deidade, em acepção absoluta, existe em si mesma, do que confessamos que também o Filho, até onde é Deus, existe por si mesmo, distinguida a acepção de pessoa; mas, até onde ele é o Filho, afirmamos que procede do Pai. Consequentemente, sua essência carece de princípio; da pessoa, porém, Deus mesmo é o princípio.<sup>229</sup>

Essa afirmação da autoexistência do Filho, em Calvino, não significa apenas que a essência do Filho, que é a mesma do Pai, é sem princípio, pois isso já fazia parte da doutrina ortodoxa da Trindade. Essa afirmação de Calvino também significa que o Filho não recebe a Sua essência do Pai por comunicação, mas a possui de Si mesmo:<sup>230</sup> “Ora, todo aquele que afirma que o Filho recebeu do Pai a essência nega que ele tenha autoexistência”.<sup>231</sup> Em outras palavras, para Calvino, o Filho não apenas é o Deus essencialmente autoexistente, mas Ele também é Deus autoexistentemente. Autoexistência não é apenas um adjetivo, que descreve a

---

<sup>222</sup> Cf. *ibid.*, p.176.

<sup>223</sup> Cf. *ibid.*, p.177, 179.

<sup>224</sup> Cf. *ibid.*, p.179.

<sup>225</sup> Cf. *ibid.*, p.180, 184.

<sup>226</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.267-268. Para uma opinião um pouco diferente, ver MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.72-73.

<sup>227</sup> Tudo o que é dito sobre a autoexistência em referência ao Filho é válido também para o Espírito Santo.

<sup>228</sup> Cf. MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.80.

<sup>229</sup> CALVINO, João. *As Institutas*. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, 1.13.25.

<sup>230</sup> Cf. ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.62-63.

<sup>231</sup> CALVINO, *As Institutas*, 1.13.22.



essência divina no Filho como “autoexistente”, mas também um advérbio, que descreve o modo pelo qual o Filho possui a essência divina, “autoexistentemente” ou de Si mesmo.<sup>232</sup>

Ao afirmar a autoexistência do Filho, Calvino não nega Sua geração eterna, como foi acusado por Caroli e pelos pastores de Neufchâtel.<sup>233</sup> Pelo contrário, para Calvino, “ele é o Filho de Deus, porque é a Palavra gerada pelo Pai antes de todas as eras”.<sup>234</sup> O que Calvino nega é que a geração envolva comunicação de essência,<sup>235</sup> o que foi assumido na doutrina clássica da geração,<sup>236</sup> especialmente na Igreja Medieval. Assim, para Calvino, na geração, o Pai é o princípio apenas da pessoa do Filho e não da Sua essência.<sup>237</sup>

Desse modo, Calvino distingue entre dois modos de pregação em Deus, essencial e relacional, nenhum dos quais pode ser confundido:<sup>238</sup>

“quando professamos crer em um só e único Deus, pelo termo Deus entende-se uma essência única e simples, em que compreendemos três pessoas sem especificação, designam-se não menos o Filho e o Espírito que o Pai; quando, porém, o Filho é associado ao Pai, então se interpõe a relação, e com isso fazemos distinção entre as pessoas”.<sup>239</sup>

Por outro lado, a afirmação de comunicação de essência na geração, feita pelos inimigos de Calvino, confunde os dois modos de pregação, atribuindo uma pregação relativa ou comparativa à essência divina,<sup>240</sup> e, assim, fundamentando a unidade do Pai e do Filho na distinção entre ambos,<sup>241</sup> pois o Filho seria Deus com o Pai (unidade) por ter sido gerado por Ele (distinção). Em última análise, a comunicação de essência faz a diversidade de Deus mais fundamental do que Sua unidade, razão pela qual Calvino a negou, afirmando a autoexistência do Filho.

Em outros aspectos da doutrina da Trindade, Calvino segue basicamente a formulação clássica. A ênfase de Calvino é posta nas pessoas divinas, ao invés de na essência divina abstratamente considerada, o que o afasta das especulações próprias dos escolásticos e o aproxi-

---

<sup>232</sup> Ellis chama essas duas abordagens de “atribuição adjetival” e “atribuição adverbial” de autoexistência ao Filho: cf. ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.34, 45.

<sup>233</sup> Cf. *ibid.*, p.45; MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.324. Atualmente, Erickson também entende que o pensamento de Calvino envolve a negação da geração: cf. ERICKSON, Millard J. *Who's tampering with the Trinity?: an assessment of the subordination debate*. Grand Rapids: Kregel Publications, 2009, p.184.

<sup>234</sup> CALVINO, *As Institutas*, 1.13.23. Cf. 1.13.7,8,24.

<sup>235</sup> Cf. ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.62-63.

<sup>236</sup> Cf. *ibid.*, p.84.

<sup>237</sup> Cf. CALVINO, *As Institutas*, 1.13.19.

<sup>238</sup> Cf. ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.57.

<sup>239</sup> CALVINO, *As Institutas*, 1.13.20.

<sup>240</sup> Cf. ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.47,62-63.

<sup>241</sup> Cf. *ibid.*, p.84.

ma da teologia oriental.<sup>242</sup> Por outro lado, Calvino define uma pessoa como “uma subsistência na essência de Deus que, enquanto relacionada com as outras, se distingue por uma propriedade incomunicável”,<sup>243</sup> uma definição muito semelhante à de Aquino.<sup>244</sup>

Calvino explica essa propriedade incomunicável que distingue as pessoas em termos de o Filho ter sido gerado do Pai e o Espírito Santo proceder do Pai e do Filho, mas não se limita a essas distinções.<sup>245</sup> Assim ele resume essa distinção:

Entretanto, não convém passar em silêncio a distinção que observamos expressa nas Escrituras, e esta consiste em que ao Pai se atribui o princípio de ação, a fonte e manancial de todas as coisas; ao Filho, a sabedoria, o conselho e a própria dispensação na operação das coisas; mas ao Espírito se assinala o poder e a eficácia da ação. Com efeito, ainda que a eternidade do Pai seja também a eternidade do Filho e do Espírito, posto que Deus jamais pode existir sem sua sabedoria e poder, nem se deve buscar na eternidade antes ou depois, todavia não é vã ou supérflua a observância de uma ordem, a saber: enquanto o Pai é tido como sendo o primeiro, então se diz que o Filho procede dele; finalmente, o Espírito procede de ambos.<sup>246</sup>

Desse modo, Calvino afirma uma ordem na Trindade em termos das relações entre as pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo, sendo o Pai o primeiro e o princípio das demais pessoas. A dupla procedência também é afirmada, de modo que o “Espírito é dito proceder, ao mesmo tempo, do Pai e do Filho”,<sup>247</sup> o que coloca Calvino, nesse aspecto, do lado do Ocidente.

Essa distinção entre as pessoas, entretanto, não contradiz a unidade de Deus, o que Calvino demonstra reafirmando a doutrina da habitação mútua das pessoas divinas (πᾶν ῥιχώρησις) de um modo semelhante ao do Concílio de Florença: “em cada uma das hipóstases se compreende, com isso, a natureza inteira, ou, seja, que subjaz a cada uma sua propriedade específica. O Pai está todo no Filho; o Filho, todo no Pai, como ele próprio também o declara: ‘Eu estou no Pai e o Pai está em mim’”.<sup>248</sup>

Portanto, Calvino segue basicamente a doutrina da Trindade em sua formulação clássica,<sup>249</sup> mas com a importante contribuição da atribuição de autoexistência ao Filho e ao Espírito. E desse modo, afirmando a autoexistência do Filho e do Espírito juntamente com o Pai, Calvino estabelece a unidade da essência e a diversidade das pessoas como igualmente fun-

<sup>242</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.254-256, 268.

<sup>243</sup> CALVINO, *As Institutas*, 1.13.6.

<sup>244</sup> Cf. MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.73-74. Muller também observa que a fonte imediata da definição de Calvino é a obra *Locci communes*, de Melanchthon.

<sup>245</sup> Cf. CALVINO, *As Institutas*, 1.13.17.

<sup>246</sup> *Ibid.*, 1.13.17.

<sup>247</sup> *Ibid.*, 1.13.17.

<sup>248</sup> *Ibid.*, 1.13.19.

<sup>249</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.268.

damentais em Deus. Entretanto, nem todos os herdeiros de Calvino seguem suas pisadas nesse aspecto.

### 2.3.2 Confissões de Fé Reformadas

Entre as confissões de fé reformadas, as mais relevantes para a doutrina da Trindade são a Confissão de Fé Belga (1561), escrita por Guido de Brès (1522-1567), a Segunda Confissão Helvética (1566), escrita por Heinrich Bullinger, e a Confissão de Fé de Westminster (1647), juntamente com o Catecismo Maior de Westminster (1648), elaborados pela Assembleia de Westminster (1643-1649).<sup>250</sup>

A Confissão de Fé Belga expressa a doutrina da Trindade em uma linguagem claramente influenciada por Calvino:

De acordo com essa verdade, e com essa Palavra de Deus, nós acreditamos num só Deus, que é de uma só essência, na qual há três pessoas, realmente, verdadeiramente e eternamente distintas, conforme suas propriedades incomunicáveis, ou seja, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. O Pai é a causa, a origem e o princípio de todas as coisas visíveis e invisíveis. O Filho é o Verbo, a sabedoria e a imagem do Pai. O Espírito Santo é o eterno poder e força, que procede do Pai e do Filho. No entanto, essa distinção não significa que Deus está dividido em três, pois as Sagradas Escrituras nos ensinam que cada um destes três – o Pai, o Filho e o Espírito Santo – tem a sua própria personalidade, distinta por suas qualidades, de tal maneira, porém, que essas três Pessoas são um só Deus. É claro, então, que o Pai não é o Filho e que o Filho não é o Pai; que, também, o Espírito Santo não é o Pai ou o Filho. Entretanto, essas Pessoas, assim distintas, não são divididas nem confundidas entre si, porque o Pai não assumiu a carne, e nem o Espírito Santo, mas somente o Filho. O Pai jamais existiu sem o Filho e sem seu Espírito Santo, pois todos os três são co-eternos e co-essenciais. Não há primeiro nem último, pois todos os três são um só em verdade, em poder, em bondade e em misericórdia.<sup>251</sup>

A Segunda Confissão Helvética é a mais completa em sua expressão da doutrina da Trindade, declarando a doutrina de forma positiva (afirmando a verdade) e negativa (condenando o erro):

3. Cremos e ensinamos que o mesmo Deus infinito, uno e indiviso é um ser inseparavelmente e sem confusão, distinto em pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo – e, assim como o Pai gerou o Filho desde a eternidade, o Filho foi gerado de um modo indescrevível, e o Espírito Santo verdadeiramente procede de um e outro, desde a eternidade e, assim, deve ser adorado com ambos. Desse modo, não há três deuses, mas três pessoas, consubstanciais, co-eternas e co-iguais, embora distintas; quanto à ordem, uma seguindo a outra, porém sem qualquer desigualdade. No que diz respeito à natureza ou essência, estão tão unidas que são um Deus, e a essência divina é comum ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo [...] 5. Portanto, condenamos os judeus e os maometanos, e todos quantos blasfemam da Santa Trindade digna de adoração. Condenamos, também, todas as heresias e os heréticos que ensinam que o Filho e o

<sup>250</sup> Cf. HCFR, p.ix, xi, xiii.

<sup>251</sup> Confissão de Fé Belga, artigo 8. In: HCFR.

Espírito Santo são Deus apenas de nome, e ainda que na Trindade existe algo criado, que serve e ministra um ao outro, e, finalmente, que há na Trindade algo desigual, maior ou menor, corpóreo ou corporeamente criado, diferente quanto aos costumes ou à vontade, associado ou sozinho, como se o Filho e o Espírito Santo fossem os sentimentos e as propriedades de um só Deus, o Pai, como pensavam os monarquistas, os novacianos, Praxéas [sic], os patripassianos, Sabélio, Paulo de Samosata, Écio, Macedônio, os antropomorfistas, Ário e outros com ideias semelhantes.<sup>252</sup>

A Confissão de Fé de Westminster afirma a doutrina da Trindade de maneira sucinta, enfatizando tanto a unidade quanto a diversidade de Deus:

Na unidade da Divindade há três pessoas de uma mesma substância, poder e eternidade – Deus o Pai, Deus o Filho e Deus o Espírito Santo. O Pai não é de ninguém – não é gerado, nem procedente; o Filho é eternamente gerado do Pai; o Espírito Santo é eternamente procedente do Pai e do Filho.<sup>253</sup>

Ao falar das distinções entre as pessoas divinas, a Confissão as apresenta em termos de relações de origem, atribuindo ao Pai a não-geração, como Bonavenura e a Igreja Oriental, e a não-procedência. O Catecismo Maior de Westminster apresenta uma ligeira diferença em sua afirmação da doutrina:

Pergunta 9: Quantas pessoas há na Divindade? Resposta: Há três pessoas na Divindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo; essas três pessoas são um só Deus verdadeiro e eterno, da mesma substância, iguais em poder e glória, embora distintas pelas suas propriedades pessoais. Pergunta 10: Quais são as propriedades pessoais das três pessoas da Divindade? Resposta: O Pai gerou o Filho, o Filho foi gerado do Pai, e o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, desde toda a eternidade.<sup>254</sup>

Ao contrário da Confissão, o Catecismo Maior prefere falar de relações de oposição, como Aquino e, assim, a propriedade pessoal do Pai é que Ele gerou o Filho.<sup>255</sup>

Como se pode notar, nenhuma dessas confissões afirma a autoexistência do Filho e do Espírito como Calvino o faz. Todas elas se limitam a reafirmar a doutrina trinitária conforme o entendimento tradicional do Ocidente, inclusive com a dupla procedência do Espírito, sem afirmar ou negar a comunicação de essência na geração e na procedência. Essa ambiguidade se deve ao fato de que não há unanimidade quanto à autoexistência do Filho e do Espírito entre os reformados que sucederam Calvino no período do chamado escolasticismo protestante.

<sup>252</sup> Segunda Confissão Helvética 3.3,5. In: HCFR.

<sup>253</sup> Confissão de Fé de Westminster 2.3. In: SF.

<sup>254</sup> Catecismo Maior de Westminster, perguntas 9 e 10. In: SF.

<sup>255</sup> Cf. neste trabalho seção 2.2.3.

### 2.3.3 Escolasticismo Protestante

O chamado escolasticismo protestante surge imediatamente depois do período da Reforma, com homens como Teodoro Beza (1519-1605), sucessor de Calvino em Genebra.<sup>256</sup> Ele pode ser definido como “teologia acadêmica, identificada pela cuidadosa divisão dos temas e definição das partes componentes e pelo interesse em impelir questões lógicas e metafísicas levantadas pela teologia para respostas racionais”.<sup>257</sup> Além disso, a teologia desse período pode ser descrita como “ortodoxia confessional mais rigorosamente definida em seus limites doutrinários do que a teologia dos reformadores primitivos, mas, ao mesmo tempo, mais ampla e mais diversificada no emprego de material de tradição cristã, particularmente do material fornecido pelos doutores medievais [em teologia]”.<sup>258</sup>

Nesse período, existem, entre os protestantes, cinco abordagens diferentes quanto à autoexistência do Filho (e do Espírito),<sup>259</sup> algumas das quais com sua origem no tempo da Reforma.<sup>260</sup> A primeira delas é a própria abordagem de Calvino, que é seguida por homens como Trelcatius e Maccovius. Trelcatius expressa essa abordagem, afirmando que, no ato do Pai gerar o Filho, “a primeira pessoa dá à segunda, não essência absoluta – pois isso, com respeito a esta pessoa, é *a seipsa* e ele é *αὐτόθεος* – mas modo de ser, de uma maneira incompreensível que as Escrituras chamam de geração”.<sup>261</sup> Maccovius, semelhantemente, afirma: “O Filho é do Pai com respeito ao modo de subsistência na essência, não com respeito à essência. É uma excelente distinção entre os teólogos, onde é dito que o Filho não é *αὐτόυιος* [Filho de si mesmo], mas *αὐτόθεος*”.<sup>262</sup> Para Maccovius, o Filho é gerado intraessencialmente, não por “uma emanção para fora do Pai, mas por uma geração imanente”.<sup>263</sup> Entretanto, esse entendimento da autoexistência do Filho, que é o do próprio Calvino, não tem muitos adeptos nesse período.<sup>264</sup>

As outras quatro abordagens compartilham de um pensamento comum, não seguido por Calvino: afirmar ou negar a geração implica em afirmar ou negar a comunicação de es-

<sup>256</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.466,467; MCGRATH, *Teologia histórica*, p.187-191.

<sup>257</sup> MULLER apud OLSON, *História da teologia cristã*, p.467.

<sup>258</sup> MULLER apud *ibid.*, p.467.

<sup>259</sup> Tudo o que é dito sobre a autoexistência em referência ao Filho é válido também para o Espírito Santo.

<sup>260</sup> Cf. ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.112.

<sup>261</sup> Apud *ibid.*, p.177. Minha tradução.

<sup>262</sup> Apud *ibid.*, p.190. Minha tradução e meus colchetes.

<sup>263</sup> Apud *ibid.*, p.190. Minha tradução.

<sup>264</sup> Por essa razão, essa abordagem é chamada por Ellis de “relatório reformado minoritário”: cf. ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.112.

sência.<sup>265</sup> Essas abordagens se dividem em dois grupos de duas: o daquelas que negam a autoexistência do Filho – a abordagem dos católicos e luteranos e a abordagem dos remonstrantes - e o daquelas que afirmam a autoexistência do Filho – a abordagem de Röell e seus seguidores e a abordagem da corrente reformada principal.

A abordagem dos católicos e luteranos consiste na negação da autoexistência do Filho e na afirmação da comunicação da essência do Pai ao Filho na geração. Para eles, é sem sentido negar a comunicação de essência (implicada na afirmação de autoexistência do Filho) e ainda assim afirmar a geração.<sup>266</sup> Há alguns reformados nessa corrente, como Zacarias Ursino (1534-1583),<sup>267</sup> autor do Catecismo de Heidelberg (1563).<sup>268</sup> Para ele, “A soma desta distinção entre os termos essência e pessoa, como aplicados a Deus, é esta: essência é absoluta e comunicável – pessoa é relativa e incomunicável”. Desse modo, “Deus Pai é aquele Ser que é de si mesmo, e não de outro. O Filho é aquele mesmo Ser, ou essência, não de si mesmo, mas do Pai”.<sup>269</sup>

A abordagem dos remonstrantes, seguidores de Jacó Armínio, como Episcopius e Curcellaeus, também nega a autoexistência do Filho. Sua diferença em relação à abordagem anterior é a defesa de um subordinacionismo ontológico do Filho ao Pai, no qual o Pai possui a essência divina de um modo superior ao Filho.<sup>270</sup> George Bull (1634-1710), bispo anglicano, também se enquadra nessa corrente, ainda que seja menos extremo que os remonstrantes em seu subordinacionismo.<sup>271</sup> Ele afirma: “Há apenas uma fonte ou princípio da Divindade, Deus Pai, o qual somente é *αὐτόθεος*, Deus de e a partir de Si mesmo; o Filho e o Espírito Santo derivam sua divindade dEle; o Filho imediatamente do Pai, o Espírito Santo do Pai e do Filho, ou do Pai pelo Filho”.<sup>272</sup>

As duas últimas abordagens afirmam a autoexistência do Filho, mas de um modo diferente do de Calvino. Uma delas é a do reformado Alexander Röell e seus seguidores, influenciados pelo racionalismo de Descartes. Eles tentam preservar a autoexistência do Filho negando Sua geração.<sup>273</sup> Assim, o Filho é não apenas autoexistente, mas também autosubsisten-

---

<sup>265</sup> Cf. ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.167-168.

<sup>266</sup> Cf. *ibid.*, p.110.

<sup>267</sup> Cf. BEEKE, Joel R; JONES, Mark. *A puritan theology: doctrine for life*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012, p.95-96.

<sup>268</sup> Cf. HCFR, p.ix.

<sup>269</sup> Apud MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.326. Minha tradução.

<sup>270</sup> Cf. ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.99-100.

<sup>271</sup> Cf. *ibid.*, p.100.

<sup>272</sup> Apud MULLER, *Post-Reformation reformed dogmatics*, p.119-120. Minha tradução.

<sup>273</sup> Cf. ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.100.

te.<sup>274</sup> Ao negar as procedências divinas, eles não negam as distinções pessoais ou afirmam o modalismo. Eles tentam explicar as distinções pessoais com base nos nomes pessoais (Pai, Filho e Espírito Santo) ou nos modos de operação na economia da criação e da redenção.<sup>275</sup> Porém, as identidades intrínsecas das pessoas divinas, à parte das considerações econômicas, acabam sendo vistas como meramente “uma pessoa, e outra, e outra”.<sup>276</sup>

A última abordagem é a da corrente reformada principal, que afirma ao mesmo tempo a autoexistência do Filho e a comunicação da essência do Pai ao Filho na geração, sendo, assim, a única abordagem que não vê essas duas posições como contraditórias. Isso é possível porque, nessa abordagem, a autoexistência é entendida de um modo diferente do de Calvino, envolvendo apenas uma independência essencial externa: todos os atributos essenciais do verdadeiro Deus podem ser predicados do Filho e o ser do Filho não é criado ou causado.<sup>277</sup> Assim, a autoexistência é apenas relacionada com *o que* é gerado na geração – a subsistência ou a essência – e não com o *como* da geração – se há ou não comunicação da essência.<sup>278</sup> Assim De Moor afirma a autoexistência do Filho:

“[O Filho] é do Pai relativamente como Filho, mas é de si mesmo visto absolutamente como Deus, na medida em que ele possui a essência divina existindo de si mesma (a qual não foi separada ou produzida de outra essência) – *não, seguramente, como alguém que possui a essência de si mesmo*. Ele é Deus de si mesmo; *ele não é, de si mesmo, Deus* – ou o que é a mesma coisa, ele não é de si mesmo Filho”.<sup>279</sup>

Sucessores de Calvino na Academia de Genebra, como Teodoro Beza e François Turretini (1623-1687), adotam essa posição.<sup>280</sup> Turretini afirma sobre a autoexistência do Filho:

Embora o Filho proceda do Pai, pode ser chamado Deus de-si-mesmo (*autotheos*), não com respeito à sua pessoa, mas sua essência; não relativamente como Filho (pois assim ele procede do Pai), mas absolutamente como Deus, visto que ele possui a essência divina nele mesmo, não dividida ou produzida de outra essência (*mas não como tendo aquela procedente de si mesmo*). Assim o Filho é Deus de si mesmo, embora o Filho não seja de si mesmo.<sup>281</sup>

Ele também afirma a comunicação da essência do Pai ao Filho na geração:

Como toda geração indica uma comunicação de essência por parte do gerador para o gerado (pelo qual o gerado se torna como o gerador e participa da mesma natureza com ele), assim sua maravilhosa geração é corretamente expressa como uma comu-

<sup>274</sup> Cf. *ibid.*, p.160.

<sup>275</sup> Cf. *ibid.*, p.128.

<sup>276</sup> Cf. *ibid.*, p.224.

<sup>277</sup> Cf. *ibid.*, p.159.

<sup>278</sup> Cf. *ibid.*, p.159, 169.

<sup>279</sup> Apud *ibid.*, p.159. Minha tradução e meus itálicos.

<sup>280</sup> Cf. BEEKE, *A puritan theology*, p.96.

<sup>281</sup> TURRETINI, *Compêndio de teologia apologética*, 3.28.40. Meus itálicos.

nicação da essência do Pai (pela qual o Filho possui indivisivelmente a mesma essência com ele e é feito perfeitamente semelhante a ele).<sup>282</sup>

Portanto, a abordagem da corrente reformada principal é, na prática, a mesma da dos católicos e luteranos. A diferença entre as duas é apenas terminológica, pois os reformados usam o novo termo “autoexistência”, não usado nesse sentido por católicos e luteranos, para expressar aquilo que Lombardo e o Quarto Concílio de Latrão já haviam definido, ao afirmar que a essência não gera, não é gerada e nem procede.<sup>283</sup>

A abordagem da corrente reformada principal, como está implícito no nome, é seguida pela grande maioria dos reformados, inclusive por puritanos como William Perkins (1558-1602),<sup>284</sup> Thomas Goodwin (1600-1680), Edward Leigh (1603-1671)<sup>285</sup> e John Owen (1616-1683).<sup>286</sup>

Menos de dois séculos depois, a doutrina da Trindade entra em um período de declínio, com dois dos pais do liberalismo teológico.

### 2.3.4 Pais do Liberalismo Teológico

O liberalismo teológico, um movimento do século XIX com origem na Alemanha, é “o esforço no sentido de reformular a fé cristã em harmonia com o iluminismo, e a partir das perspectivas do iluminismo”.<sup>287</sup> O iluminismo, por sua vez, é um movimento do século XVIII que focaliza “a total competência da razão e sua autoridade sobre a tradição ou a fé, a uniformidade da natureza em vez do controle e das intervenções sobrenaturais e o progresso inevitável da humanidade pela educação, razão e ciência”.<sup>288</sup> Com essa influência recebida do iluminismo, o liberalismo teológico nega ou reinterpreta as principais doutrinas do Cristianismo, como a inspiração das Escrituras, a transcendência de Deus, a divindade de Cristo, os milagres (inclusive o nascimento virginal e a ressurreição), o pecado, a expiação, a justificação, o inferno, etc.<sup>289</sup> Entretanto, na raiz dessa reformulação da fé cristã está uma visão diferente da própria doutrina da Trindade imanente, a qual pode ser percebida em dois dos pais do libera-

---

<sup>282</sup> Ibid., 3.29.4.

<sup>283</sup> Cf. ELLIS, Calvin, *classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.169; cf. neste trabalho seção 2.2.3.

<sup>284</sup> Cf. *ibid.*, p.160.

<sup>285</sup> Cf. BEEKE, A *puritan theology*, p.93-94.

<sup>286</sup> Cf. OWEN, John. *Comunhão com o Deus Trino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p.283.

<sup>287</sup> GUNDRY, Stanley. *Teologia contemporânea*. São Paulo: Mundo Cristão, 1987, p.17.

<sup>288</sup> OLSON, *História da teologia cristã*, p.555.

<sup>289</sup> Cf. *ibid.*, p.557-568.



lismo teológico: o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e o teólogo luterano alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834).

Hegel é responsável por desenvolver um pensamento trinitário conhecido como “dialética de Hegel”. Nesse pensamento, quando uma coisa (tese) se encontra com sua oposta (antítese), as duas entram em conflito e produzem uma síntese, diferente e superior àquelas que lhe deram origem. Essa síntese, por sua vez, repete o processo, tornando-se tese que conflita com uma antítese para produzir uma nova síntese, e assim sucessivamente.<sup>290</sup> Nesse pensamento, o Pai é a tese, o Filho, a antítese, e o Espírito Santo, a síntese. Assim, o Pai reage com o Filho para produzir o Espírito Santo, o qual é a suprema expressão do Deus de amor.<sup>291</sup> Como, porém, a síntese torna a tese e a antítese redundantes, esse pensamento dá origem a uma espécie de unitarismo, onde Deus é identificado com o amor, como um conceito abstrato e impessoal, que está sempre em busca de seu oposto para alcançar uma forma de vida mais elevada.<sup>292</sup> Por essa razão, Hegel entende Deus como um Espírito mundial imanente que evolui com a natureza e com a História, numa espécie de panteísmo.<sup>293</sup>

Schleiermacher expressa seu pensamento na sua obra *A Fé Cristã* (1830), onde define a religião como “nosso sentimento de dependência absoluta de Deus”.<sup>294</sup> Desse modo, a experiência religiosa assume um lugar de autoridade na religião, e até mesmo o lugar de Deus, pois “todos os atributos que atribuímos a Deus devem ser entendidos no sentido de denotar não algo de especial em Deus, mas somente na maneira como o sentimento de absoluta dependência deve estar relacionado a ele”.<sup>295</sup> Jesus não é Deus, mas é exatamente igual em sua natureza ao resto da humanidade, com a única diferença de que “desde o início, ele tinha plena consciência de Deus”,<sup>296</sup> e por isso pode-se dizer que tinha a essência divina em Si mesmo. Como resultado, a doutrina da Trindade é relegada ao final da obra de Schleiermacher, como uma espécie de apêndice,<sup>297</sup> e é equiparada com os elementos divinos na união da essência divina com a natureza humana, tanto na pessoa de Cristo quanto no Espírito comum da Igreja.<sup>298</sup>

<sup>290</sup> Cf. BRAY, *A doutrina de Deus*, p.123-124.

<sup>291</sup> Bray considera a posição de Hegel como semelhante à de Agostinho e até mesmo o chama de um agostiniano. A diferença entre ambos é que enquanto Agostinho entende a relação do Pai e do Filho como de harmonia, Hegel a entende como de conflito: cf. BRAY, *A doutrina de Deus*, p.124, 169.

<sup>292</sup> Cf. BRAY, *A doutrina de Deus*, p.169-170.

<sup>293</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.556.

<sup>294</sup> LANDERS, John. *Teologia contemporânea*. Rio de Janeiro: JUERP, 1986, p.25.

<sup>295</sup> SCHLEIERMACHER apud OLSON, *História da teologia cristã*, p.560.

<sup>296</sup> SCHLEIERMACHER apud *ibid.*, p.561.

<sup>297</sup> Cf. *ibid.*, p.560. Ver uma posição mais positiva em MCGRATH, *Teologia histórica*, p.327.

<sup>298</sup> Cf. MCGRATH, *Teologia histórica*, p.327.

Portanto, os pais do liberalismo teológico legam aos seus filhos liberais uma herança comum: a marginalização e conseqüente abandono da doutrina da Trindade, além de um deus impessoal. Mas teólogos reformados desse período, tanto em Princeton quanto em Amsterdã, reafirmam a doutrina da Trindade para uma nova geração.

### 2.3.5 Teólogos de Princeton e de Amsterdã

O Seminário de Princeton, nos EUA, é um seminário presbiteriano fundado em 1812,<sup>299</sup> cujos teólogos mais relevantes para a doutrina da Trindade são Charles Hodge (1797-1878), Archibald Alexander Hodge (1823-1886) e Benjamin Breckinridge Warfield (1851-1921). A Universidade Livre de Amsterdã, na Holanda, por sua vez, é uma universidade reformada fundada por Abraham Kuyper (1837-1920), em 1880, tendo como seus principais teólogos o próprio Kuyper e Herman Bavinck (1854-1921).<sup>300</sup> Esses dois centros acadêmicos foram os guardiões da ortodoxia reformada no século XIX e no início do século XX, combatendo o liberalismo teológico, inclusive em relação à doutrina da Trindade.

Os teólogos de Princeton e de Amsterdã diferem na forma como recebem a doutrina reformada da Trindade. Os teólogos de Princeton têm a tendência de entender a autoexistência do Filho de modo a negar ou colocar em dúvida a comunicação da essência do Pai ao Filho. Charles Hodge, por exemplo, apesar de usar Turretini em suas aulas de Teologia Sistemática,<sup>301</sup> não compartilha de seu pensamento sobre a comunicação da essência na geração. Hodge afirma que nem a Bíblia e nem os credos antigos explicam o que a geração significa, podendo significar igualdade de natureza, semelhança, derivação de essência, afeição ou algo totalmente inescrutável e incompreensível.<sup>302</sup> Ele conclui dizendo que “nos calam quanto à admissão de que a derivação de essência é essencial à filiação”.<sup>303</sup> Apesar disso, ele afirma a existência de uma ordem entre as pessoas divinas no modo de subsistência e operação, usando a palavra “subordinação” para expressar essa ordem.<sup>304</sup>

A.A. Hodge pensa como seu pai, afirmando que “a ideia de derivação, como envolvida naquela da geração eterna do Filho pelo Pai, parece antes ser uma explanação de fatos revela-

---

<sup>299</sup> Cf. LUCAS, Sean Michael. *O cristão presbiteriano*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p.182.

<sup>300</sup> Cf. BAVINCK, Herman. *Teologia sistemática*. Santa Bárbara d’Oeste, SP: SOCEP, 2001, p.5.

<sup>301</sup> Cf. TURRETINI, *Compêndio de teologia apologética*, p.19.

<sup>302</sup> Cf. HODGE, *Teologia sistemática*, p.351-352.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p.353.

<sup>304</sup> Cf. *ibid.*, p.355-356.

dos do que um fato revelado. Num assunto como esse, pois, é melhor que não se fale positivamente”.<sup>305</sup> Ele também reconhece uma ordem entre as pessoas da Trindade.<sup>306</sup>

Warfield vai além dos Hodge e questiona não apenas a comunicação da essência na geração, mas também a existência de uma ordem de subsistência entre as pessoas divinas e, implicitamente, a própria geração. Ele afirma que a expressão “Filho” usada para designar a segunda pessoa da Trindade significa apenas igualdade com o Pai e não traz qualquer conotação de derivação de essência ou ordem no modo de subsistência.<sup>307</sup> A ordem no modo de operação, por sua vez, pode ser apenas a consequência de um acordo ou pacto entre as pessoas divinas antes da criação.<sup>308</sup> O pensamento de Warfield é muito semelhante ao de Röell.<sup>309</sup>

Os teólogos de Amsterdã, por outro lado, enquadram-se na corrente reformada principal, afirmando tanto a autoexistência do Filho quando a comunicação da essência na geração. Ao tratar da procedência do Espírito, Bavinck afirma que “assim como a ‘geração’, ela tem de ser concebida como a comunicação eterna da mesma essência” e que “a geração deu ao Filho e a procedência deu ao Espírito a posse da vida ‘em si mesmo’”.<sup>310</sup> Bavinck inclusive entende que a ideia de comunicação de essência é fundamental para a própria criação: “Sem a geração, a criação não seria possível. Se em um sentido absoluto Deus não pudesse comunicar a si próprio ao Filho, ele seria até menos capaz, em um sentido relativo, de comunicar a si próprio às criaturas”.<sup>311</sup>

Apesar dessa diferença na doutrina da Trindade, os teólogos de Princeton e de Amsterdã combatem o deus impessoal do liberalismo de forma semelhante: afirmando a personalidade de Deus em termos absolutos. Charles Hodge entende que, por conta da habitação mútua das pessoas divinas,

Deus, como Deus, é encarado como pessoa, em perfeita consistência com a tripessoalidade da Deidade. Podemos e oramos a cada uma das Pessoas separadamente; e oramos a Deus, como Deus; pois as três pessoas são um só Deus. Um não apenas em substância, mas em conhecimento, vontade e poder.<sup>312</sup>

Assim, Deus é encarado não só como três pessoas, mas também como uma pessoa, muito diferente do deus impessoal do liberalismo. Bavinck expressa o mesmo pensamento ao refletir sobre a relação entre a essência e as pessoas divinas:

---

<sup>305</sup> HODGE, *Esboços de teologia*, p.152.

<sup>306</sup> Cf. *ibid.*, p.259.

<sup>307</sup> Cf. WARFIELD, Benjamin Breckinridge. *A doutrina bíblica da Trindade*, p.23.

<sup>308</sup> Cf. *ibid.*, p.24-25.

<sup>309</sup> Cf. neste trabalho seção 2.3.3.

<sup>310</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.320.

<sup>311</sup> Apud LETHAM, *The Holy Trinity*, p.22. Minha tradução.

<sup>312</sup> HODGE, *Teologia sistemática*, p.347.

Pertence à própria essência de Deus ser trino. Nesse sentido, a personalidade é idêntica ao próprio ser de Deus, ‘Pois, para Deus, não é uma coisa ser e outra coisa ser uma pessoa, mas tudo é a mesma coisa’ [Agostinho] [...] Nele [no ser divino], ser Deus e personalidade coincidem completamente.<sup>313</sup>

Portanto, o próprio ser de Deus é pessoal e não há nada de impessoal em Deus. Porém, a linguagem de Hodge de que Deus é uma pessoa pode ser problemática ao obscurecer as distinções pessoais e, assim, fazer a unidade da essência mais fundamental do que a diversidade das pessoas, como, de fato, acontece em Warfield.

Com essa linha de argumentação, os teólogos de Princeton e de Amsterdã combatem o deus impessoal do liberalismo teológico. A marginalização da doutrina da Trindade no liberalismo, no entanto, é combatida apenas no século XX, por um teólogo chamado Karl Barth, que torna a Trindade fundamental em seu sistema.

## 2.4 DE KARL BARTH AOS DIAS ATUAIS (1919 – SÉC. XXI)

O século XX experimenta um renascimento da teologia trinitária, o qual se inicia com Karl Barth, recebe forte influência de Karl Rahner e da teologia oriental, torna-se um movimento especialmente entre os neo-ortodoxos e contagia também os evangélicos.<sup>314</sup>

### 2.4.1 Karl Barth

Karl Barth (1886-1968) nasceu na Suíça e estudou Teologia aos pés de teólogos liberais como Adolf Harnack.<sup>315</sup> Porém, Barth se desiluiu com o liberalismo teológico que, com sua ênfase no ser humano e não em Deus, ironicamente, não era relevante para as pessoas comuns. Além disso, em suas reflexões sobre a Primeira Guerra Mundial, Barth percebeu que os valores humanos tão enfatizados na teologia liberal eram justamente a causa da guerra.<sup>316</sup> Isso levou Barth a procurar uma nova abordagem à Teologia, diferente tanto do liberalismo quanto da ortodoxia protestante. O resultado foi um comentário sobre a Epístola de Paulo aos Romanos (1919), no qual Barth deu início à chamada “teologia dialética” ou “neo-ortodoxia”, sistematizada posteriormente em sua *Dogmática Eclesiástica* (1936-1969),<sup>317</sup> quando profes-

<sup>313</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.311-312. Meus colchetes.

<sup>314</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.272; VANHOOZER in OWEN, *Comunhão com o Deus Trino*, p.33; SANDERS, Fred. The state of the doctrine of the Trinity in evangelical theology. *Southwestern Journal of Theology*, v. 47, n. 2, p.153-175, mar./jun. 2005, p.153-154.

<sup>315</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.593.

<sup>316</sup> Cf. MCGRATH, *Teologia histórica*, p.257.

<sup>317</sup> Cf. *ibid.*, p.257, 328.

sor de Teologia na Universidade de Bonn, na Alemanha.<sup>318</sup> O nome “teologia dialética”, em especial, faz referência ao ensino de Barth de que há uma dialética ou contradição entre o tempo e a eternidade, ou entre a humanidade e Deus, ao invés de uma continuidade, como ensina o liberalismo.<sup>319</sup> Em outras palavras, Deus é o “totalmente Outro”.<sup>320</sup>

Em sua reação ao liberalismo, Barth coloca a doutrina da Trindade no início da *Dogmática Eclesiástica*, em claro contraste com Schleiermacher. Para Barth, a Trindade é a primeira coisa a ser dita antes mesmo de a revelação ser uma possibilidade. Ela sustenta e garante a realidade da revelação divina à humanidade pecaminosa e torna possível a Teologia Dogmática.<sup>321</sup> Assim, a revelação não é a base da Trindade, mas da doutrina da Trindade.<sup>322</sup>

Barth entende que a doutrina da Trindade está envolvida na sentença “Deus fala” (em alemão, *Deus dixit*)<sup>323</sup> ou “Deus revela a si mesmo”.<sup>324</sup> Deus é a própria revelação de Deus.<sup>325</sup> “Deus se revela. Ele se revela *por intermédio de si mesmo*. Ele se revela *a si mesmo*”.<sup>326</sup> Ele é, ao mesmo tempo, o revelador (aquele que se revela), a revelação (o ato da revelação) e a revelatura<sup>327</sup> (o conteúdo ou efeito da revelação)<sup>328</sup> ou, em outras palavras, o sujeito, o predicado e o objeto da revelação.<sup>329</sup> Assim, dentro dessa estrutura revelacional, o Pai é o revelador, o Filho, a revelação, e o Espírito Santo, a revelatura,<sup>330</sup> e os três são o único Deus: “Esse único Deus é Deus três vezes de diferentes modos, tão diferente que é somente nessa diferença tripla que ele é Deus”.<sup>331</sup>

Duas questões importantes estão envolvidas nessa doutrina trinitária de Barth. A primeira delas é a respeito de quantos sujeitos existem na Trindade. Antes de escrever sua *Dogmática Eclesiástica*, em palestras proferidas entre 1924 e 1925, Barth afirmou a existência de três sujeitos na Trindade, combatendo o modalismo. Porém, em sua *Dogmática Eclesiástica*, ao falar sobre o sujeito, predicado e objeto da revelação, Barth afirma a existência de apenas um sujeito, que é entendido por alguns como o Pai, por outros, como a essência divina, e por

<sup>318</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.593.

<sup>319</sup> Cf. MCGRATH, *Teologia histórica*, p.258.

<sup>320</sup> Cf. BRAY, *A doutrina de Deus*, p.205.

<sup>321</sup> Cf. MCGRATH, *Teologia histórica*, p.328.

<sup>322</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.273.

<sup>323</sup> Cf. BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. 3.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p.80.

<sup>324</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.273.

<sup>325</sup> Cf. FERREIRA, *Teologia sistemática*, p.171.

<sup>326</sup> BARTH apud MCGRATH, *Teologia histórica*, p.328.

<sup>327</sup> Neologismo de Odayr Olivetti para designar a revelação passiva ou o efeito da revelação. *Offenbarsein*, em alemão, e *revealedness*, em inglês.

<sup>328</sup> Cf. BERKHOF, *Teologia sistemática*, p.80.

<sup>329</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.274.

<sup>330</sup> Cf. BERKHOF, *Teologia sistemática*, p.80.

<sup>331</sup> BARTH apud LETHAM, *The Holy Trinity*, p.277. Minha tradução.

outros, como a ordem de uma repetição de um único sujeito divino. Barth defende um único sujeito na Trindade para combater o triteísmo, mas, por conta disso, é acusado por alguns de ser modalista.<sup>332</sup>

Isso leva a uma segunda questão, quanto à viabilidade de se utilizar o termo “pessoa” para expressar a triplicidade de Deus. Barth não gosta do termo “pessoa”, porque o conceito moderno do termo envolve um centro de autoconsciência, o que, se aplicado a Deus, implicaria em triteísmo, segundo Barth. Ao invés de “pessoa”, Barth prefere falar de “modo (ou maneira) de ser” (em alemão, *seinsweise*), para expressar o mesmo que o termo “pessoa” expressa no trinitarianismo clássico. No entanto, isso também contribuiu para que a sua doutrina da Trindade seja vista por alguns como modalista ou, no mínimo, como tendo uma tendência ao modalismo.<sup>333</sup> De fato, Barth faz a unidade da essência mais fundamental em Deus do que a diversidade das pessoas.

A principal contribuição de Barth não é tanto sua doutrina da Trindade quanto o lugar que ele dá a ela em seu sistema. Essa importância dada à doutrina da Trindade é seguida pelos teólogos no século XX, entre eles Karl Rahner, o que provoca o renascimento da doutrina nos círculos teológicos.

#### 2.4.2 Karl Rahner

Karl Rahner (1904-1984) exerceu um papel fundamental no Concílio Vaticano II (1962-1965), sendo um dos teólogos católicos romanos mais influentes no século XX, graças às suas obras completas intituladas *Investigações teológicas*. Entre essas obras está *A Trindade* (1967), que influencia até hoje tanto católicos quanto protestantes.<sup>334</sup>

A grande contribuição de Rahner para a doutrina da Trindade, sob a influência barthiana de identificar Deus e Sua revelação, está no que é conhecido como Regra de Rahner: “A Trindade ‘econômica’ é a Trindade ‘imane’ e a Trindade ‘imane’ é a Trindade ‘econômica’”.<sup>335</sup> Isso significa que “a maneira como Deus é revelado e experimentado na História corresponde à maneira como Deus é de fato”.<sup>336</sup>

---

<sup>332</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.274-275.

<sup>333</sup> Cf. *ibid.*, p.276-279.

<sup>334</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.614; LETHAM, *The Holy Trinity*, p.291.

<sup>335</sup> RAHNER, *The Trinity*, p.22. Minha tradução. Vanhoozer afirma que “Um dos testes conclusivos mais importantes dos dias atuais para teólogos refere-se ao quanto alguém aceita (ou entende!) a Regra de Rahner” (VANHOOPER in OWEN, *Comunhão com o Deus Trino*, p.33).

<sup>336</sup> MCGRATH, *Teologia histórica*, p.330.

Isso é claramente percebido na encarnação, onde foi Deus Filho (e não Deus em geral) quem se encarnou. A encarnação é algo que pertence somente à segunda pessoa da Trindade.<sup>337</sup> Além disso, somente Ele poderia se encarnar, e não qualquer uma das três pessoas, pois, do contrário, “o que Deus é para nós não nos diria absolutamente nada sobre o que Ele é em Si mesmo, como Triuno”.<sup>338</sup> Desse modo, “cada uma das três pessoas divinas comunica a Si mesma ao homem em graça gratuita em Sua própria particularidade e diversidade pessoal” e “Deus se relaciona conosco de uma maneira tríplice, e essa tríplice, livre e gratuita relação conosco não é meramente uma cópia ou uma analogia da Trindade interior, mas essa mesma Trindade, ainda que comunicada livre e gratuitamente”.<sup>339</sup>

Ao falar sobre essa comunicação própria de Deus ao homem, Rahner apresenta quatro pares de aspectos: Origem-Futuro, História-Transcendência, Convite-Aceitação, Conhecimento-Amor. Os primeiros membros de cada par fazem referência ao Filho, e os últimos, ao Espírito, de modo que a comunicação própria de Deus ocorre de duas formas básicas que pertencem uma a outra:<sup>340</sup> “a comunicação divina de Si mesmo ocorre em unidade e distinção na história (da verdade) e no espírito (do amor)”.<sup>341</sup>

Essa ênfase na diversidade da comunicação própria de Deus ao homem leva Rahner a afirmar que “o conceito de hipóstase, aplicado a Deus, não pode ser um conceito unívoco universal, aplicando-se a cada uma das três pessoas da mesma maneira”, justamente porque “hipóstase é precisamente aquilo em Deus por meio do que Pai, Filho, e Espírito são distintos um do outro”.<sup>342</sup> Por isso, Rahner não gosta do termo “pessoa”, porque “ele tenta generalizar mais uma vez aquilo que é absolutamente único”, enquanto “aquilo que é realmente comum ao Pai, Filho, e Espírito é precisamente a una e única Deidade”.<sup>343</sup> Sua alternativa é a expressão “maneiras distintas de subsistir”, de acordo com a qual cada “pessoa” em Deus é “Deus como existindo e nos encontrando nessa determinada maneira distinta de subsistir”.<sup>344</sup>

A Regra de Rahner é entendida de diferentes maneiras pelos teólogos. Para alguns dentre os evangélicos e reformados, ela significa apenas que a revelação de Deus na criação, providência e redenção é uma verdadeira revelação de quem Ele é eternamente.<sup>345</sup> Porém, alguns entendem que a intenção do próprio Rahner ao afirmar essa regra é rejeitar a ideia de

<sup>337</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.292.

<sup>338</sup> RAHNER, *The Trinity*, p.30. Minha tradução.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p.34-35. Minha tradução.

<sup>340</sup> Cf. *ibid.*, p.88.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p.99. Minha tradução.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p.11-12 (nota 6). Minha tradução.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p.104. Minha tradução.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p.110. Minha tradução.

<sup>345</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.296.

uma Trindade imanente em favor de uma Trindade meramente econômica, em acordo com sua premissa de que o conhecimento de Deus vem por meio da experiência, resultando na tendência de fazer Deus parte da criação. Assim, Deus se torna tão dependente da criação quanto a criação é dependente de Deus, o que é panteísmo ou, no mínimo, panenteísmo.<sup>346</sup> Esse é basicamente o sentido que é dado à Regra de Rahner por alguns teólogos da neo-ortodoxia.

### 2.4.3 Neo-Ortodoxia

A chamada neo-ortodoxia começou com Barth e tem muitos adeptos na atualidade. Há pouca coisa em comum entre os chamados neo-ortodoxos, com exceção do fato de que todos se opõem ao liberalismo teológico e à ortodoxia protestante, procurando uma forma moderna de teologia protestante. Assim, contra os liberais, todos os neo-ortodoxos entendem Jesus como o Filho de Deus, e contra a ortodoxia protestante, recusam-se a igualar a Palavra de Deus à Bíblia, entendendo a Bíblia como um livro humano e falível, mas que é um instrumento da Palavra de Deus e que se torna a Palavra de Deus para aqueles que Deus deseja salvar.<sup>347</sup> Os teólogos neo-ortodoxos mais importantes para a doutrina da Trindade são Jürgen Moltmann, Robert W. Jenson e Thomas F. Torrance. Todos eles são devedores, em alguma medida, a Karl Rahner e à teologia oriental.

#### 2.4.3.1 Jürgen Moltmann

Jürgen Moltmann (1926-), professor de Teologia Sistemática na Universidade de Tübingen, na Alemanha, expressa sua doutrina da Trindade especialmente na sua obra *A Trindade e o Reino* (1980). Nela Moltmann assume a Regra de Rahner,<sup>348</sup> o que o leva a defender uma espécie de panenteísmo, onde Deus depende da criação e é afetado por ela:

O amor com o qual Deus criativamente e de modo sofredor ama o mundo não é diferente do amor que ele próprio é na eternidade [...] A criação é uma parte do eterno caso de amor entre o Pai e o Filho. Ela brota do amor do Pai pelo Filho e é redimida pelo amor responsivo do Filho pelo Pai [...] Desde a eternidade Deus desejou não apenas a si mesmo, mas também o mundo, pois ele não quis meramente comunicar-se a si mesmo; ele quis também comunicar-se àquele que é outro além dele. É por

<sup>346</sup> Cf. *ibid.*, p.296-298; OLSON, *História da teologia cristã*, p.615. “Panenteísmo” é a visão de que, apesar de Deus e a criação serem distintos, eles estão um no outro e dependem um do outro: cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.501.

<sup>347</sup> Cf. OLSON, *História da teologia cristã*, p.603.

<sup>348</sup> Cf. MOLTSMANN, *The Trinity and the kingdom*, p.172-173.



isso que a ideia do mundo já é inerente no amor do Pai pelo Filho. O eterno Filho de Deus está intimamente relacionado à ideia divina do mundo.<sup>349</sup>

Influenciado pela teologia oriental, Moltmann adota o que é conhecido como analogia social da Trindade, onde a Trindade é entendida como uma família<sup>350</sup> e sua unidade é entendida em termos da habitação mútua das pessoas divinas, e não de uma essência divina comum: “seu ‘fundamento primário transcendente’ não pode ser visto como encontrando-se na uma, única e homogênea essência divina (*substantia*), ou no sujeito idêntico e absoluto. Ele, então, encontra-se na eterna pericorese do Pai, do Filho e do Espírito Santo”<sup>351</sup>.

Mais especificamente, Moltmann vê a unidade do Deus triuno em três aspectos, cada um deles com um foco em uma das três pessoas. No aspecto da constituição da Trindade, o Pai é a origem sem origem do Filho e do Espírito, de modo que o Pai forma a unidade monárquica da Trindade. No aspecto da vida interior trinitária, as próprias três pessoas formam sua unidade por causa da sua habitação mútua, e elas estão concentradas em torno do Filho. Finalmente, no aspecto da transfiguração e iluminação mútua da Trindade na glória eterna da vida divina, essa transfiguração e iluminação procedem do Espírito Santo.<sup>352</sup> Assim, “A unidade da Trindade é constituída pelo Pai, concentrada em torno do Filho e iluminada por meio do Espírito Santo”.<sup>353</sup>

Quanto à ordem existente entre as pessoas da Trindade, Moltmann também traz inovações. Ele percebe três diferentes ordens em diferentes momentos da história da redenção:

No envio, entrega e ressurreição de Cristo nós encontramos esta sequência: Pai – Espírito – Filho. No senhorio de Cristo e envio do Espírito a sequência é: Pai – Filho – Espírito. Mas quando nós estamos considerando a consumação e glorificação escatológicas, a sequência deve ser: Espírito – Filho – Pai.<sup>354</sup>

Isso porque, no envio, entrega e ressurreição de Cristo, o Pai é o ator, o Espírito é o meio e o Filho é o receptor; no senhorio de Cristo e envio do Espírito, Pai e Filho são atores e o Espírito é o receptor; e na consumação, o Espírito e o Filho são atores e o Pai é o receptor, pois o Espírito glorifica ao Pai por meio do louvor de todos os seres criados que foram libertados pelo governo de Cristo, e o Filho transfere o reino ao Pai e se sujeita a Ele.<sup>355</sup>

<sup>349</sup> Ibid., p.59, 108. Minha tradução. Cf. *ibid.*, p.111, 236.

<sup>350</sup> Cf. *ibid.*, p.198-199.

<sup>351</sup> Ibid., p.157. Minha tradução. Cf. *ibid.*, p.175.

<sup>352</sup> Cf. *ibid.*, p.177-178.

<sup>353</sup> Ibid., p.178. Minha tradução.

<sup>354</sup> Ibid., p.94. Minha tradução.

<sup>355</sup> Cf. *ibid.*, p.94, 126-127.

Assim como Rahner, Moltmann vê o termo “pessoa” como problemático, pois aplica um mesmo conceito ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Para ele, “As ‘três pessoas’ são diferentes, não meramente em suas relações umas com as outras, mas também com respeito ao seu caráter como pessoas, mesmo que a pessoa deva ser entendida em suas relações e não à parte delas”.<sup>356</sup> Por exemplo, ele entende que o Espírito Santo não é uma pessoa no mesmo sentido que o Pai e o Filho, e nem o Filho é uma pessoa no mesmo sentido que o Pai. Assim, ele sugere que, “Se queremos nos manter específicos, devemos usar um conceito diferente em cada caso ao aplicar a palavra ‘pessoa’ ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo”.<sup>357</sup>

Finalmente, Moltmann faz uma tentativa de solucionar a controvérsia do *Filioque*. Em favor do Oriente, Moltmann concorda que o Espírito procede somente do Pai e que não se deve acrescentar a essa fórmula o *Filioque*.<sup>358</sup> Porém, assim como o Ocidente, Moltmann está preocupado em afirmar algum tipo de relação eterna entre o Filho e o Espírito. Moltmann encontra essa relação no fato de que o Pai não é Pai do Espírito, mas do Filho, de modo que a procedência do Espírito a partir do Pai pressupõe, “primeiro, a geração do Filho; segundo, a existência do Filho; e terceiro, o relacionamento mútuo do Pai e do Filho”.<sup>359</sup> Moltmann desenvolve esse raciocínio do seguinte modo:

O Filho é a pressuposição lógica e a condição real para a procedência do Espírito a partir do Pai; mas ele não é a origem do Espírito, como o Pai é. A procedência do Espírito a partir do Pai deve, portanto, ser essencialmente distinguida da geração do Filho através do Pai, e ainda assim, está conectada com aquela geração relacionamente. E se o Espírito Santo não procede do Pai somente porque ele é a fonte da Deidade, mas porque ele é o Pai do Filho unigênito, então ele, afinal, é emitido de fato a partir da paternidade de Deus, o que quer dizer a partir do relacionamento do Pai com o Filho.<sup>360</sup>

Moltmann prossegue explicando em que consiste exatamente a relação do Espírito com o Pai, por um lado, e com o Filho, por outro: o Espírito “procede” do Pai e “recebe” do Filho,<sup>361</sup> eternamente. Isso significa que o Espírito Santo “tem do Pai sua existência (*hypostasis, hyparxis*) divina e perfeita e recebe do Filho sua forma relacional (*eidos, prosopon*)”.<sup>362</sup> Desse modo, “a procedência hipostática do Espírito a partir do Pai deve ser claramente distinguida da sua forma pericorética e relacional com respeito ao Pai e ao Filho”.<sup>363</sup> Moltmann conclui

<sup>356</sup> Ibid., p.189. Minha tradução.

<sup>357</sup> Ibid., p.189. Minha tradução.

<sup>358</sup> Cf. *ibid.*, p.182.

<sup>359</sup> Ibid., p.184. Minha tradução.

<sup>360</sup> Ibid., p.184. Minha tradução.

<sup>361</sup> Cf. *ibid.*, p.185. Essa afirmação de Moltmann é baseada em um famoso dito de Epifânio, um pai da Igreja do século IV.

<sup>362</sup> Ibid., p.186. Minha tradução.

<sup>363</sup> Ibid., p.186. Minha tradução.

com a seguinte interpretação do Credo Niceno: “O Espírito Santo, que procede a partir do *Pai do Filho*,<sup>364</sup> e que recebe sua forma a partir *do Pai e do Filho*”.<sup>365</sup>

Enfim, a teologia trinitária de Moltmann, com sua ênfase na diversidade das pessoas, torna a unidade de Deus periférica, abrindo as portas para o triteísmo.

#### 2.4.3.2 Robert W. Jenson

Robert W. Jenson (1930-), teólogo norte-americano de tradição luterana, apresenta sua visão da doutrina trinitária especialmente na obra *A identidade trinitária: Deus de acordo com o evangelho* (1982). O principal argumento de Jenson é que Deus precisa ter um nome próprio, pelo qual possa ser identificado e distinguido dos outros deuses. Nas Escrituras, Deus é identificado por acontecimentos históricos: no Antigo Testamento, Ele é o Deus que libertou Israel do Egito e, no Novo Testamento, o Deus que ressuscitou Jesus Cristo dentre os mortos. A identificação de Deus em relação a Jesus Cristo dá origem a um padrão semântico no qual “Deus” e “Jesus Cristo” são designações mutuamente determinativas: a doutrina da Trindade. Assim, a doutrina da Trindade identifica o Deus cristão de um modo bíblico, com um nome próprio que Ele mesmo revelou e que devemos usar ao designar e nos dirigir a Deus: “Pai, Filho e Espírito Santo”.<sup>366</sup>

Jenson propõe a substituição do termo “hipóstase” por “identidade”, que ele entende exercer a mesma função. Ele explica essa função em três passos. Primeiro, a identidade de alguma coisa é a possibilidade de selecioná-la dentre as inúmeras coisas da realidade, de modo a falar sobre ela. Segundo, a identidade de alguma coisa é a possibilidade de selecioná-la

<sup>364</sup> No inglês, *from the Father of the Son*.

<sup>365</sup> Cf. MOLTSMANN, *The Trinity and the kingdom*, p.187. Minha tradução e meus itálicos. Bulgakov, um teólogo oriental, e Smail, um teólogo carismático, apresentam uma proposta diferente em relação ao *Filioque*, afirmando a relação entre o Filho e o Espírito de modo bilateral, evitando, assim, que o Espírito seja visto como subordinado ao Filho: “O Filho, através da sua geração, recebe o Espírito Santo do Pai e, apesar de ser pessoalmente distinto, permanece eternamente inseparável do Espírito Santo; o Filho, então, é gerado *ex Patre Spirituque* [do Pai e do Espírito]. Da mesma forma, o Espírito procede do Pai e permanece no Filho; isso é o que corresponde tanto ao *per Filium* [através do Filho] quanto ao *ex Patre filioque* [do Pai e do Filho]. Em todos os relacionamentos interpessoais dentro da Trindade, há sempre um *e* e um *através*” (BULGAKOV apud LE-THAM, *The Holy Trinity*, p.337. Minha tradução e meus colchetes); “[...] nós precisaríamos dizer sobre o Espírito que ‘ele procede do Pai *através do Filho*’; mas nós também precisaríamos dizer sobre o Filho que ele é ‘eternamente gerado do Pai *através do Espírito*’. Dessa forma, o que nós dizemos sobre os relacionamentos do Pai, Filho e Espírito em Deus refletiria mais fielmente o que o Novo Testamento nos obriga a dizer sobre os relacionamentos revelados na vida e na ressurreição de Jesus” (SMAIL apud GUNTON, *The promise of Trinitarian Theology*, p.200. Minha tradução).

<sup>366</sup> Cf. MCGRATH, *Teologia histórica*, p.332-333.

como uma coisa conhecida de outra maneira. E terceiro, a palavra “identidade” é usada para designar a existência pessoal.<sup>367</sup>

Jenson também entende que Deus não deve ser visto como um ser (*οὐσία*), mas como um evento: “A *ousia* divina não é mais nossa primeira preocupação. A *obra*, o evento criativo realizado como vida, morte, ressurreição e segundo advento de Jesus, realizado pelo Pai, por meio do Filho, pelo Espírito de ambos, é o único Deus”.<sup>368</sup> A *οὐσία*, portanto, é um evento: “nós podemos dizer que a ressurreição é esta *ousia* de Deus”.<sup>369</sup> Assim, “Há um evento, Deus, de três identidades”.<sup>370</sup>

Em relação à Regra de Rahner, Jenson tem uma nova proposta: “a identidade da Trindade ‘econômica’ e ‘imaneente’ é *escatológica*” e “a Trindade ‘imaneente’ é simplesmente a realidade escatológica da ‘econômica’”.<sup>371</sup> Isso significa que não se deve interpretar a eternidade em termos de uma persistência do passado, mas de fidelidade ao futuro. Não existe um Logos não encarnado. A geração do Filho é a mesma coisa que Sua missão ou relação temporal com o Pai. “Verdadeiramente, a Trindade é simplesmente o Pai e o homem Jesus e o Espírito de ambos como o Espírito da comunidade crente. Esta Trindade ‘econômica’ é *escatologicamente* Deus ‘mesmo’, uma Trindade ‘imaneente’”.<sup>372</sup>

Jenson também propõe uma revisão no entendimento tradicional das relações e noções trinitárias.<sup>373</sup> Ao invés de quatro relações e cinco noções, Jenson propõe oito relações e dez noções. Além das relações de gerar (Pai em relação ao Filho), ser gerado (Filho em relação ao Pai), espirar (Pai e Filho em relação ao Espírito), ser espirado (Espírito em relação ao Pai e ao Filho), ele sugere o acréscimo de testemunhar (Espírito em relação ao Filho), ser testemunhado (Filho em relação ao Espírito), libertar (Filho e Espírito em relação ao Pai), ser libertado (Pai em relação ao Filho e ao Espírito). Segundo Jenson, essa proposta consegue demonstrar que não apenas a lei de Deus é uma verdadeira expressão de Si mesmo, mas também o Evangelho. Quanto às noções, além da não-geração do Pai, Jenson sugere o acréscimo da não-superação do Espírito, uma vez que, se “Deus é Espírito”, o Espírito deve ser reconhecido, diferentemente, mas igualmente, como “princípio e fonte” juntamente com o Pai. Jenson também sugere uma mudança na nomenclatura das relações tradicionais, de “gerar” para “preten-

<sup>367</sup> Cf. JENSON, *The triune identity*, p.108-111.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p.113-114. Minha tradução.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p.168. Minha tradução.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p.114. Minha tradução.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p.140. Minha tradução.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p.141. Minha tradução.

<sup>373</sup> Cf. neste trabalho seção 2.2.3.

der”, e de “espirar” para “dar”.<sup>374</sup> Finalmente, numa tentativa de reduzir as oito relações a três propriedades, Jenson propõe o seguinte: “o Pai dá e pretende = é Sujeito; Jesus é pretendido e testemunhado = é Objeto; o Espírito liberta e testemunha = é Espírito”.<sup>375</sup>

O pensamento de Jenson, semelhantemente ao de Moltmann, não só é uma espécie de panenteísmo que faz de Deus um evento na História, como também se aproxima do triteísmo, ao fazer a diversidade das pessoas mais fundamental do que a unidade da essência.

#### 2.4.3.3 *Thomas F. Torrance*

Thomas F. Torrance (1913-2007) é considerado por alguns como o mais significativo teólogo no mundo de fala inglesa dos últimos cinquenta anos.<sup>376</sup> Nasceu na China, filho de missionários, graduou-se na Universidade de Edimburgo, na Escócia, completou seu doutorado sob a supervisão de Karl Barth e foi professor de Dogmática Cristã na Universidade de Edimburgo, por vinte e sete anos. Suas contribuições para a doutrina da Trindade podem ser encontradas especialmente em sua obra *A doutrina cristã de Deus: um ser, três pessoas*.<sup>377</sup>

Para Torrance, há três níveis no conhecimento humano da Trindade, que correspondem aos três níveis de conhecimento científico de Einstein e Polanyi.<sup>378</sup> O primeiro nível é o evangélico e doxológico, o nível da adoração diária e do encontro com Deus em resposta à proclamação do Evangelho e à interpretação das Escrituras dentro da comunhão da Igreja. Nesse nível, a mente apreende a Trindade econômica intuitivamente e como um todo, sem um processo analítico ou lógico de pensamento.<sup>379</sup>

O segundo é o nível teológico, do qual o primeiro nível depende, onde se pode apreender mais completamente a Trindade econômica, com uma formulação mais clara e explícita da realidade dinâmica do ser triuno de Deus, como Pai, Filho e Espírito Santo em sua relação com a criação. Nesse nível, o conceito de *ὁμοούσιος* tem importância fundamental, ao identificar Jesus Cristo e o Espírito Santo com o ser de Deus.<sup>380</sup>

O terceiro é o nível teológico mais elevado, do qual o segundo nível depende, onde há uma apreensão da Trindade imanente, isto é, das relações trinitárias imanentes em Deus mesmo, as quais são a base sustentadora das relações da Trindade econômica. Aqui também o

<sup>374</sup> Cf. *ibid.*, p.142-148.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p.148. Minha tradução.

<sup>376</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.356.

<sup>377</sup> Cf. *ibid.*, p.356-357.

<sup>378</sup> Cf. TORRANCE, *The Christian doctrine of God*, p.84.

<sup>379</sup> Cf. *ibid.*, p.88-89.

<sup>380</sup> Cf. *ibid.*, p.91-92; cf. neste trabalho seções 2.1.3 e 2.1.4.

conceito de ὁμοούσιος é importante, com o *insight* de que “o que Deus é em relação a nós em sua atividade econômica salvadora no espaço e no tempo por meio de Cristo e do Espírito Santo, ele é antecedentemente e inerentemente em si mesmo”.<sup>381</sup> Porém, o ὁμοούσιος não permite que se leia de volta em Deus o que é humano e finito.<sup>382</sup> Assim, Torrance é um crítico da Regra de Rahner, aceitando apenas a primeira parte da regra, no sentido de que a Trindade econômica é um indicador confiável de quem Deus é em Si mesmo, mas rejeitando a segunda parte que, ao igualar a Trindade imanente com a econômica, encoraja a crença de que a Trindade econômica é tudo o que existe e de que Deus não é livre, mas dependente da criação.<sup>383</sup>

Segundo Torrance, ao lado do conceito de ὁμοούσιος, outro conceito usado no nível teológico mais elevado, para lidar com a Trindade imanente, é o de περιχώρησις, segundo o qual as pessoas divinas mutuamente contêm e interpenetram umas às outras.<sup>384</sup> Para Torrance, esse conceito mantém juntas na doutrina da Trindade a identidade do ser divino e a união intrínseca das três pessoas divinas. Isso porque é em conexão com a περιχώρησις que surge o conceito de “ontorelação”, segundo o qual as relações entre as três pessoas pertencem ao que elas são essencialmente em si mesmas. Desse modo, os conceitos de “pessoa” e “ser” na doutrina da Trindade sustentam um ao outro. Deus é uma plenitude de ser pessoal em si mesmo, uma comunhão de pessoas, pois as três pessoas divinas são o único Deus e não apenas estão no ser de Deus, como se fossem distintas dele.<sup>385</sup> Portanto,

[...] na doutrina da Santíssima Trindade, o ser único de Deus, que é três pessoas, não se refere a alguma essência abstrata, mas [...] ao intensamente pessoal “Eu sou” de Deus, o ser vivo e eterno que Deus é de si mesmo como o Pai, o Filho e o Espírito Santo, e assim como intrinsecamente triuno e intrinsecamente pessoal.<sup>386</sup>

Os conceitos de ὁμοούσιος e περιχώρησις levam Torrance à sua maior contribuição para a doutrina da Trindade, que é seu entendimento de que a μοναρχία ou princípio da Deidade não é a pessoa (ὑπόστασις) do Pai, mas o ser (οὐσία) do Pai, que é comum ao Filho e ao Espírito, de modo que a μοναρχία é toda a Trindade.<sup>387</sup> A implicação disso é que o Filho é gerado e o Espírito Santo procede, não da pessoa do Pai, mas do ser do Pai.<sup>388</sup> Torrance entende que esse entendimento põe um fim à controvérsia do *Filioque*, pois se o Espírito procede do ser do

<sup>381</sup> Ibid., p.99. Minha tradução.

<sup>382</sup> Cf. ibid., p.99.

<sup>383</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.364.

<sup>384</sup> Cf. neste trabalho seção 2.2.3.

<sup>385</sup> Cf. TORRANCE, *The Christian doctrine of God*, p.4, 102-104, 124, 133, 201-202.

<sup>386</sup> Ibid., p.104. Minha tradução.

<sup>387</sup> Cf. ibid., p.181-185.

<sup>388</sup> Cf. ibid., p.140-141, 190. Isso representa um retorno à linguagem original do Credo de Nicéia e de Atanásio: cf. neste trabalho seções 2.1.3 e 2.1.4.

Pai, que é comum ao Filho (e ao Espírito), pode-se afirmar tanto que o Espírito procede do Pai e do Filho (como no Ocidente) quanto que Ele procede do Pai através do Filho (como no Oriente).<sup>389</sup> Um acordo entre a Igreja Ortodoxa e a Aliança Mundial de Igrejas Reformadas<sup>390</sup> adota esse entendimento de Torrance, apesar de nem todos os reformados concordarem com ele.<sup>391</sup>

Desse modo, Torrance coloca uma grande ênfase nos conceitos de ὁμοούσιος e πᾶριχώρησις, mas em detrimento das relações distintivas entre as pessoas e da ordem existente entre elas,<sup>392</sup> de modo a tornar a unidade da essência mais fundamental que a diversidade das pessoas.<sup>393</sup>

Apesar de o renascimento da teologia trinitária ter se tornado um movimento especialmente entre os neo-ortodoxos, no final do século XX e início do XXI ele ocorreu também dentro do evangelicalismo.

#### 2.4.4 Evangelicalismo

O evangelicalismo pode ser definido como “uma tendência transdenominacional na teologia e espiritualidade que dá ênfase específica ao lugar das Escrituras na vida cristã”, apresentando quatro pressuposições centrais: a autoridade e suficiência das Escrituras, a singularidade da redenção por meio da morte de Cristo na cruz, a necessidade de conversão pessoal e a necessidade, propriedade e urgência do evangelismo.<sup>394</sup> Nesse sentido, a teologia reformada é englobada pelo evangelicalismo.

De modo geral, os evangélicos não trazem grandes inovações à doutrina da Trindade, repetindo as tendências surgidas no decorrer da história da Igreja, especialmente no período do escolasticismo protestante e dos teólogos de Princeton e de Amsterdã. J. Oliver Buswell

---

<sup>389</sup> Cf. *ibid.*, p.190.

<sup>390</sup> Cf. ORTHODOX CHURCH; WORLD ALLIANCE OF REFORMED CHURCHES. Agreed statement on the Holy Trinity between the Orthodox Church and the World Alliance of Reformed Churches. *Touchstone*, v. 5, p.22-23, dez. 1992.

<sup>391</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.371, 373.

<sup>392</sup> Cf. *ibid.*, p.373.

<sup>393</sup> Ironicamente, contra a intenção do seu pensamento: “[...] nós podemos e certamente devemos dizer que as Três Pessoas estão integradas no Ser Único e o Ser Único está integrado nas Três Pessoas Divinas, de modo que não há Ser Único à parte das Três Pessoas, e não há Três Pessoas à parte do Ser Único, e de modo que as relações ontológicas entre as Três Pessoas Divinas pertencem ao que elas intrinsecamente são, tanto em sua distinção umas das outras quanto em sua união e comunhão umas com as outras. *As Três Pessoas são Deus, e Deus é as Três Pessoas* [...] Trindade e Unidade existem em e através uma da outra. É por isso que através da Trindade nós cremos na Unidade de Deus, e através da Unidade do Pai, Filho e Espírito Santo nós cremos na Santíssima Trindade” (TORRANCE, *The Christian doctrine of God*, p.24. Minha tradução).

<sup>394</sup> Cf. MCGRATH, *Teologia histórica*, p.269.

Jr.<sup>395</sup> e Loraine Boettner<sup>396</sup>, por exemplo, seguem a ênfase de Röell e Warfield na autoexistência do Filho e do Espírito, que os leva a negar uma ordem de subsistência entre as pessoas divinas e as próprias relações entre elas. Outros, como Robert Letham e Brannon Ellis, seguem de perto a posição de Calvino, afirmando a autoexistência do Filho e do Espírito e negando a comunicação da essência, sem deixar, porém, de afirmar as relações e a ordem entre as pessoas divinas, fazendo tanto a unidade quanto a diversidade fundamentais em Deus.<sup>397</sup> A grande maioria dos evangélicos, porém, continua na corrente reformada principal, afirmando tanto a autoexistência do Filho e do Espírito quanto a comunicação da essência do Pai ao Filho e ao Espírito.<sup>398</sup>

Apesar de não trazerem grandes inovações, há, de fato, algumas inovações entre os evangélicos. Cornelius Van Til, por exemplo, torna explícito um pensamento que estava implícito nos teólogos de Princeton e de Amsterdã: uma vez que o ser de Deus é pessoal, Ele não é apenas um Deus em três pessoas, mas também uma pessoa: “Nós falamos de Deus como uma pessoa; mas nós também falamos de três pessoas na Deidade [...] As pessoas da Deidade são mutuamente exaustivas uma da outra e, portanto, da essência da Deidade. Deus é um ser monoconsciente e, ainda assim, ele também é um ser triconsciente”.<sup>399</sup> O objetivo de Van Til ao fazer essa afirmação é combater a ideia de uma essência impessoal em Deus que é mais fundamental que as pessoas.<sup>400</sup> Porém, afirmar que Deus é uma pessoa pode obscurecer a diversidade de Deus, além de trazer muitas outras dificuldades.<sup>401</sup>

A maior inovação entre os evangélicos, porém, tem relação com a ordem existente entre as pessoas da Trindade, e surge no chamado “debate sobre as relações entre os gêneros”.<sup>402</sup>

<sup>395</sup> Cf. ERICKSON, *Who's tampering with the Trinity?*, p.61-62.

<sup>396</sup> Cf. BOETTNER, Loraine. *The Trinity*.

<sup>397</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.381-383; ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.206. Ellis afirma que “Deus nem é uma essência porque ele é três pessoas, nem três pessoas porque ele é uma essência, mas ele é uma essência em três pessoas porque ele é Deus” (ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.208. Minha tradução).

<sup>398</sup> O pensamento de Berkhof é representativo: “Pode-se dar a seguinte definição da geração do Filho: É o ato eterno e necessário da primeira pessoa da Trindade, pelo qual Ele, dentro do Ser Divino, é a base de uma segunda subsistência pessoal, semelhante à Sua própria, e dá a esta segunda pessoa posse da essência divina completa, sem nenhuma divisão, alienação ou mudança” (BERKHOF, *Teologia sistemática*, p.89).

<sup>399</sup> VAN TIL, Cornelius. *An introduction to systematic theology: prolegomena and the doctrines of revelation, Scripture, and God*. 2.ed. Phillipsburg: P&R Publishing, 2007, p.348. Minha tradução.

<sup>400</sup> Cf. EDGAR in *ibid.*, p.7; LETHAM, *The Holy Trinity*, p.180.

<sup>401</sup> Letham observa que afirmar que Deus é uma pessoa e três pessoas é algo problemático, tanto se o termo “pessoa” for usado no mesmo sentido em ambos os casos ou em sentidos diferentes. Como as três pessoas da Trindade são relacionais, se Deus fosse uma pessoa no mesmo sentido em que é três, Ele seria uma pessoa em relação a alguém, o que é herético, tanto se Deus estivesse em relação com as três pessoas, o que seria uma quaternidade, quanto se Ele estivesse em relação com outro ser, o que seria politeísmo. Por outro lado, se “pessoa” tem sentidos diferentes ao descrever a unidade e a diversidade, então é necessário utilizar termos diferentes. Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.181.

<sup>402</sup> Cf. SANDERS, *The state of the doctrine of the Trinity in evangelical theology*, p.163-167.



Pode-se dizer que tudo começa com George W. Knight III, em 1977, quando ele usa a Trindade imanente como um modelo para as relações distintas em termos de papéis entre homens e mulheres. A partir de 1Co 11.3, Knight entende que o papel do homem é de autoridade sobre a mulher, enquanto o da mulher é de submissão ao homem. Então, Knight fundamenta esses papéis distintos na própria relação que o Pai mantém com o Filho: o Pai exercendo autoridade sobre o Filho e o Filho submetendo-se ao Pai. A grande novidade é que Knight entende que essa relação de autoridade e submissão entre o Pai e o Filho não é apenas econômica, limitada à encarnação, mas também ontológica ou imanente e, portanto, eterna. Porém, essa relação de autoridade e submissão é apenas uma questão de papéis distintos, ainda que eternos, de modo que, quanto à divindade, o Filho é igual ao Pai. Assim também, homem e mulher são iguais quanto à natureza, mas distintos quanto aos papéis.<sup>403</sup>

Esse novo entendimento sobre a ordem entre as pessoas divinas é adotado e desenvolvido por muitos evangélicos, como Robert Letham,<sup>404</sup> Wayne Grudem,<sup>405</sup> John Dahms,<sup>406</sup> Peter Schemm,<sup>407</sup> Bruce Ware,<sup>408</sup> J. Scott Horrell,<sup>409</sup> Andreas J. Köstenberger e Scott R. Swain,<sup>410</sup> entre outros. Essa visão também é adotada pela Diocese de Sidney da Igreja Anglicana da Austrália.<sup>411</sup> Alguns levam esse entendimento a um extremo fora dos limites da ortodoxia, enfatizando a diversidade das pessoas em detrimento da unidade da essência, como Ware, que parece entender que, por causa da ordem existente entre as pessoas divinas, na qual o Pai é o primeiro, o Filho, o segundo, e o Espírito Santo, o terceiro, a oração só é corretamente dirigida ao Pai, e não ao Filho ou ao Espírito.<sup>412</sup> Outros, porém, como Letham, trazem importantes contribuições ao assunto. Particularmente importante é a identificação que Letham estabelece

<sup>403</sup> Cf. ERICKSON, *Who's tampering with the Trinity?*, p.33-36.

<sup>404</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.392-404.

<sup>405</sup> Cf. GRUDEM, Wayne. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999, p.183-186, 190-191.

<sup>406</sup> Cf. DAHMS, John. The subordination of the Son. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 37, n. 3, p. 351-364, set. 1994.

<sup>407</sup> Cf. SCHEMM, Peter. Kevin Giles's The Trinity and subordinationism: a review article. *Journal of Biblical Manhood and Womanhood*, v. 7, n. 2, set./nov. 2002; idem. Trinitarian perspectives on gender roles. *Journal of Biblical Manhood and Womanhood*, v. 6, n. 1, mar./jun. 2001; SCHEMM, Peter; KOVACH, Steven. A defense of the doctrine of the eternal subordination of the Son. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 42, n. 3, p.461-476, set.1999.

<sup>408</sup> Cf. WARE, Bruce. Equal in essence, distinct in roles: eternal functional authority and submission among the essentially equal persons of the Godhead. *Journal of Biblical Manhood and Womanhood*, v. 13, n.2, p. 43-58, set./nov. 2008; idem. *Father, Son, and Holy Spirit: relationships, roles, and relevance*. Wheaton, IL: Crossway, 2005; idem. Tampering with the Trinity: does the Son submit to his Father?. *Journal for Biblical Manhood and Womanhood*, v. 6, n. 1, mar./mai. 2001.

<sup>409</sup> Cf. HORRELL, Toward a biblical model of the Social Trinity: avoiding equivocation of nature and order.

<sup>410</sup> Cf. KÖSTENBERGER, Andreas J.; SWAIN, Scott R. *Pai, Filho e Espírito: a Trindade e o Evangelho de João*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p.93,143-173.

<sup>411</sup> Cf. ANGLICAN CHURCH OF AUSTRALIA. The 1999 Sydney Anglican Diocesan Doctrine Commission Report: The doctrine of the Trinity and its bearing on the relationship of men and women.

<sup>412</sup> Cf. WARE, *Father, Son, and Holy Spirit*, p.18.

entre a Trindade econômica e a imanente, seguindo a primeira parte da Regra de Rahner, com o propósito de mostrar que há uma ordem na Trindade imanente, assim como há na econômica. Ele faz essa identificação tratando a doutrina da Trindade juntamente com a Cristologia, particularmente a encarnação. O argumento de Letham é o seguinte: quando o Filho estava no mundo, Ele era obediente ao Pai. Como o Filho, ao se encarnar, não assumiu uma pessoa humana, mas uma natureza humana, a pessoa do Senhor Jesus Cristo é uma pessoa divina, a própria segunda pessoa da Trindade, que agora tem duas naturezas: a divina e a humana. Logo, quando Jesus se submeteu ao Pai, quem estava se submetendo era a própria pessoa do Filho. Se não é contrário à divindade do Filho que Ele se submeta ao Pai na economia da redenção, tampouco o é que o Filho o faça na Trindade imanente. Portanto, a submissão do Filho ao Pai é eterna e existe uma ordem na Trindade imanente.<sup>413</sup>

Nem todos os evangélicos, porém, concordam que há uma ordem entre as pessoas divinas na Trindade imanente. Além dos já mencionados, que a negam no interesse de preservar a autoexistência do Filho e do Espírito e, assim, a unidade da essência, há outros que o fazem também para negar a existência de uma relação de autoridade e submissão entre o homem e a mulher. Entre esses, os principais são Paul King Jewett,<sup>414</sup> Gilbert Bilezikian<sup>415</sup> e Kevin Giles.<sup>416</sup> Millard Erickson também se coloca desse lado do debate, ainda que de forma mais reservada.<sup>417</sup>

Assim, diante dos variados entendimentos de diferentes teólogos no decorrer da história da Igreja sobre a unidade da essência e a diversidade das pessoas, faz-se necessário um exame do ensino bíblico sobre a Trindade imanente em Sua unidade e diversidade, a fim de se lançar os fundamentos bíblicos para a tese de que a unidade da essência e a diversidade das pessoas são igualmente fundamentais em Deus.

---

<sup>413</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.392-404.

<sup>414</sup> Cf. ERICKSON, *Who's tampering with the Trinity?*, p.62-63.

<sup>415</sup> Cf. BILEZIKIAN, Gilbert. Hermeneutical Bungee-Jumping: subordination in the Godhead. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 40, n. 1, p.57-68, mar. 1997.

<sup>416</sup> Cf. GILES, Kevin. The Evangelical Theological Society and the doctrine of the Trinity. *Evangelical Quarterly*, v. 80, n. 4, out. 2008.

<sup>417</sup> Cf. ERICKSON, *Who's tampering with the Trinity?*, p.247-259.

### 3 OS FUNDAMENTOS BÍBLICOS DA DOCTRINA DA TRINDADE IMANENTE<sup>1</sup>

Apesar de a Bíblia não apresentar a doutrina da Trindade imanente de forma sistematizada, nem usar alguns dos termos teológicos referentes a essa doutrina, como o próprio termo “trindade”, ela contém todas as verdades necessárias para a sistematização dessa doutrina. Nas Escrituras do Antigo e do Novo Testamento, em especial desse último, encontram-se os fundamentos tanto para a unidade de Deus, em termos de essência, quanto para a diversidade de Deus, em termos de pessoas.

#### 3.1 ANTIGO TESTAMENTO<sup>2</sup>

O Antigo Testamento não revela claramente a doutrina da Trindade imanente, mas contém várias indicações dela.<sup>3</sup> Warfield afirma:

O Antigo Testamento se assemelha a um salão ricamente mobilhado, mas parcamente iluminado; a introdução de luz nada lhe realça que nele não existisse antes; mas nos faz ver mais, põe em relevo com maior nitidez muito do que mal se via anteriormente, ou mesmo não houvesse sido percebido. O mistério da Trindade não é revelado no Antigo Testamento; mas o mistério da Trindade está subentendido na revelação do Antigo Testamento, e aqui e acolá é quase possível vê-lo. Assim, a revelação de Deus no Antigo Testamento não é corrigida pela revelação mais plena que se lhe segue, mas é, simplesmente, aperfeiçoada, prolongada e ampliada.<sup>4</sup>

Isso não significa, porém, que os autores do Antigo Testamento não tinham algum conhecimento da Trindade e que ela só pode ser percebida no Antigo Testamento *a posteriori*, à luz da revelação mais plena do Novo Testamento.<sup>5</sup> Pelo contrário, se não for admitido que os autores veterotestamentários tinham alguma ideia de uma diversidade (e até mesmo de uma triplicidade) em Deus, as várias passagens que insinuam a Trindade seriam inexplicáveis.

Três grupos de passagens do Antigo Testamento lançam os fundamentos para a revelação mais plena da doutrina da Trindade no Novo Testamento: o grupo daquelas passagens que apresentam a unidade de Deus (e intimamente ligadas a esse grupo, aquelas passagens que falam do ser ou essência de Deus), o daquelas que insinuam a diversidade de Deus e, finalmente, o daquelas que insinuam a triplicidade de Deus.

<sup>1</sup> As citações bíblicas são da ARA, exceto indicação em contrário.

<sup>2</sup> As citações do texto hebraico são de KITTEL, R. *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

<sup>3</sup> Cf. BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. 3.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p.82.

<sup>4</sup> WARFIELD apud FERGUSON, Sinclair B. *O Espírito Santo*. São Paulo: Os Puritanos, 2000, p.36.

<sup>5</sup> Cf. TURRETINI, François. *Compêndio de teologia apologetica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. Vol. 1, 3.26.1-2.

### 3.1.1 A unidade de Deus

A unidade de Deus é afirmada em todo o Antigo Testamento, desde os escritos mais antigos até os mais recentes. Segundo Bavinck, “a Escritura é monoteísta – não somente em suas partes mais recentes, mas também nas mais antigas” e “Muito embora certamente exista um tipo de progressão na revelação e no desenvolvimento de suas ideias, todo o Antigo Testamento – com seu ensino sobre a religião e a moralidade descrito na lei – é baseado, do começo ao fim, na unicidade de Deus”.<sup>6</sup>

O relato da criação no primeiro livro do Pentateuco, em Gn 1.1-2.3, que apresenta Deus criando os céus, a terra e tudo o que neles há, é uma poderosa afirmação da unidade de Deus contra o politeísmo das nações do Oriente Próximo. Ao contrário da suposição dessas nações de que os deuses eram divindades territoriais, que tinham domínio sobre os territórios habitados pelos seus adoradores, mas não sobre territórios além desses limites, o Deus de Israel é apresentado como o criador de tudo o que existe, de modo que não há nada fora do Seu domínio.<sup>7</sup>

Uma das passagens mais conhecidas, das que afirmam a unidade de Deus, é Dt 6.4, chamada de “dogma monoteísta fundamental do AT”:<sup>8</sup> “Ouve, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR”. De acordo com a LXX, citada por Jesus em Mc 12.29, o hebraico desse verso também pode ser traduzido como “Ouve, Israel, o SENHOR, nosso Deus, o SENHOR é um”, e C.H. Gordon sugere a tradução “Yahweh é nosso Deus. Yahweh é ‘Um’”.<sup>9</sup> Em qualquer dessas traduções, a unidade de Deus é claramente declarada, com implicações não apenas práticas (a adoração de um único Deus), mas também teológicas (a existência de um único Deus). Craigie afirma: “A palavra expressa não apenas a *singularidade*, mas também a *unidade* de Deus [...] Ele não era apenas o primeiro entre os deuses, como Baal no panteão cananita, Amon-Rá no Egito ou Marduk na Babilônia; ele era o um e único Deus, e, como tal, onipotente”.<sup>10</sup> Declaração semelhante encontra-se em Dt 4.35,39: “A ti te foi mostrado para que soubesses que o SENHOR é Deus; nenhum outro há, senão ele [...] Por isso, hoje, saberás e refletirás no teu coração que só o SENHOR é Deus em cima no céu e embaixo na

<sup>6</sup> BAVINCK, Herman. *Dogmática reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. Vol.2, p.176. Ver também VOS, Geerhardus. *Teologia bíblica: Antigo e Novo Testamentos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p.82-88, 168-169, 252-258, 287-290, sobre a posição de muitos críticos que entendem o monoteísmo como um produto do judaísmo pós-exílico.

<sup>7</sup> Cf. LETHAM, Robert. *The Holy Trinity: in Scripture, history, theology and worship*. Phillipsburg: P&R Publishing, 2004, p.25.

<sup>8</sup> CRAIGIE, Peter C. *Deuteronômio*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p.166.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.166.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.166.

terra; nenhum outro há”. Apesar disso, é importante observar que o termo “um” ou “único” (אֱלֹהִים), usado em Dt 6.4, refere-se a uma unidade composta, de modo que “ênfatisa a unidade embora reconheça diversidade dentro da unidade”.<sup>11</sup> O termo é usado, por exemplo, em Gn 2.24, para descrever a unidade do homem e da mulher no casamento, os quais, apesar de serem duas pessoas distintas, se tornam “uma só (אֱלֹהִים) carne”.<sup>12</sup> A unidade absoluta, que não admite diversidade ou composição, é indicada por outro termo hebraico, יְהוָה, usado, por exemplo, em Gn 22.2, para descrever Isaque como o “único filho” de Abraão. Assim, אֱלֹהִים se refere a uma unidade composta e não a uma unidade absoluta. Essa semântica de אֱלֹהִים se harmoniza perfeitamente com a diversidade de Deus que é insinuada no Antigo Testamento.<sup>13</sup>

O monoteísmo afirmado no Pentateuco também está presente nos chamados Profetas Anteriores, como na oração de Salomão em 1Rs 8.60, “para que todos os povos da terra saibam que o SENHOR é Deus e que não há outro”, e no conhecido salmo de Davi (Sl 18), também registrado em 2Sm 22, “Pois quem é Deus, senão o SENHOR? E quem é rochedo, senão o nosso Deus?” (2Sm 22.32).

No entanto, as afirmações mais categóricas da unidade de Deus se encontram nos chamados Profetas Posteriores, especialmente em Isaías. O próprio Deus afirma em Is 43.10: “Vós sois as minhas testemunhas, diz o SENHOR, o meu servo a quem escolhi; para que o saibais, e me creiais, e entendais que sou eu mesmo, e que antes de mim deus nenhum se formou, e depois de mim nenhum haverá”. Aqui é negada não só a existência de algum deus anterior ao Deus de Israel, como também a existência de qualquer deus posterior a Ele. Em Is 44.6,8, Deus declara de forma semelhante: “Eu sou o primeiro e eu sou o último, e além de mim não há Deus [...] Há outro Deus além de mim? Não, não há outra Rocha que eu conheça”. Comentando a expressão “Eu sou o primeiro e eu sou o último”, Ridderbos afirma:

Esta declaração é verdadeira em relação aos seres criados; como o Deus eterno, Ele os precede a todos, e sobrevive a todos eles. Mas também é verdade no sentido de que antes dEle não houve nenhum outro deus, nem haverá outro depois dEle (43.10).

---

<sup>11</sup> WOLF, Herbert. אֱלֹהִים. In: HARRIS, R. Laird (Ed.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p.60.

<sup>12</sup> Cf. REEVES, Michael. *Deleitando-se na Trindade: uma introdução à fé cristã*. Brasília: Monergismo, 2014, p.18. Outros textos relevantes onde אֱלֹהִים é utilizado para falar de uma unidade que inclui a diversidade são Ed 2.64 e Ez 37.17.

<sup>13</sup> Cf. neste trabalho seções 3.1.3 e 3.1.4.

Desta forma, Ele é o único Deus. Esta verdade é repetida de maneira enfática e suscita [sic] no pronunciamento “Além de mim não há Deus”.<sup>14</sup>

Desse modo, nessas passagens e em muitas outras,<sup>15</sup> o Antigo Testamento ensina claramente a unidade de Deus, apresentando um único Deus como o verdadeiro Deus. Porém, esse único Deus não é qualquer deus; Ele tem um nome, “SENHOR” (no hebraico, יהוה), o que naturalmente liga a unidade de Deus com a essência de Deus.

### 3.1.2 A essência de Deus

Para os judeus, o nome יהוה era o nome preeminente de Deus, que descrevia a Sua essência. Em determinado momento de sua história, eles passaram a entender que eram proibidos de pronunciar esse nome, por lerem, em Ex 3.15, a palavra “para sempre” (לְעֹלָם) como a palavra “esconder” (לְעַלְמָם), que tem as mesmas consoantes. Desse modo, ao lerem as Escrituras, eles pronunciavam יהוה como אֲדֹנָי (“Senhor”), razão pela qual a LXX traduz יהוה para o grego como κύριος (“Senhor”), prática também seguida pelo Novo Testamento.<sup>16</sup> Posteriormente, quando os massoretas acrescentaram as vogais ao texto hebraico consonantal, aplicaram as vogais de אֲדֹנָי a יהוה, o que resultou em יהוה־י (ou simplesmente יהוה־י).<sup>17</sup> Com isso, a verdadeira pronúncia de יהוה se perdeu. No tempo da Reforma Protestante, tornou-se comum transliterar יהוה־י como “Yehowah” (ou “Jehowah” no alemão), mas atualmente a maioria dos estudiosos entende que a pronúncia original deveria ser algo como יהוה־י (“Yahweh”).<sup>18</sup> Seguindo a tradição da LXX, a maioria das traduções da Bíblia, como a ARA, trazem “SENHOR” (com maiúsculas) no lugar de יהוה.

A passagem mais relevante para determinar a etimologia, significado e relevância do nome יהוה é Ex 3, especialmente os versos 13-15. Deus aparece para Moisés em uma sarça ardente que não se consome (vv.2-5), apresenta-se como o Deus de Abraão, Isaque e Jacó

<sup>14</sup> RIDDERBOS, J. *Isaías: introdução e comentário*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995, p.367.

<sup>15</sup> Cf. Ex 15.11; 20.3; Dt 32.39; Sl 18.31; 83.18; Is 37.16,20; 40.9-31; 42.8; 45.5,6,18; Zc 14.9.

<sup>16</sup> Cf. BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.144.

<sup>17</sup> O shva composto sob a primeira consoante de אֲדֹנָי foi trocado por um shva simples, por estar sob a não-gutural י. Cf. KELLEY, Page H. *Hebraico bíblico: uma gramática introdutória*. 7ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2009, p.56.

<sup>18</sup> Cf. KELLEY, *Hebraico bíblico*, p.56.

(v.6), comissiona-o para tirar o povo de Israel do Egito (vv.7-10) e, diante da indisposição de Moisés (v.11), garante estar com ele nessa missão (v.12). Então, Moisés pergunta: “Eis que, quando eu vier aos filhos de Israel e lhes disser: O Deus de vossos pais me enviou a vós outros; e eles me perguntarem: Qual é o seu nome? Que lhes direi?” (v.13). Moisés pergunta pelo nome de Deus. A resposta divina é: “EU SOU O QUE SOU (אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה)” (v.14). O verbo אֶהְיֶה é a forma da primeira pessoa comum singular do imperfeito Qal de הָיָה (“ser, estar, tornar-se”), de modo que esse trecho também poderia ser traduzido como “EU SEREI O QUE SEREI”. De qualquer modo, o nome apresentado por Deus a Moisés é uma afirmação sobre o Seu próprio Ser, a Sua essência. Logo na sequência, Deus abrevia esse nome: “Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU (אֲנִי) me enviou a vós outros” (v.14). E no v.15, o nome יְהוָה é apresentado: “Assim dirás aos filhos de Israel: O SENHOR (יְהוָה) Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, e o Deus de Jacó, me enviou a vós; este é meu nome eternamente, e este é meu memorial de geração em geração”. Vos sugere que יְהוָה é o verbo אֶהְיֶה, mudado da primeira para a terceira pessoa.<sup>19</sup> Assim, a etimologia do nome יְהוָה está ligada ao verbo הָיָה, e o significado desse nome, ligado ao v.14.

Para determinar o significado do v.14, “EU SOU O QUE SOU” (אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה), é importante atentar para a situação na qual Deus diz essas palavras. Moisés está vendo uma sarça ardendo em fogo sem se consumir (v.2). Assim, essas palavras do v.14 explicam o significado da teofania. Segundo Smith, “Essa é essencialmente uma declaração de eternidade imutável”,<sup>20</sup> pois assim como “A sarça arde, e ainda assim não é consumida. Aqui está um Deus de atividade, e ainda assim um Deus imutável”.<sup>21</sup> Esse sentido também é percebido nos vv.13-15. Com as palavras do v.14, “o Senhor diz que aquele que chama Moisés e quer libertar seu povo é o mesmo [Deus] que apareceu aos seus pais. Ele é aquele que é, o mesmo ontem, hoje e para sempre”.<sup>22</sup> E no v.15, ao se chamar de יְהוָה, o Deus dos patriarcas, e afirmar que esse é Seu nome para sempre,

Deus não simplesmente se denomina ‘aquele que é’ e não oferece explicação de sua asseidade, mas afirma expressamente o que e como ele é [...] “ele será aquilo que será” [...] Ele será aquilo que foi para os patriarcas, aquilo que é agora e continuará

<sup>19</sup> Cf. VOS, *Teologia bíblica*, p.148.

<sup>20</sup> SMITH, Morton H. *Systematic theology*. Greenville: Greenville Seminary Press, 1994. Vol.1, p.50. Minha tradução.

<sup>21</sup> Ibid., p.342. Minha tradução.

<sup>22</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.146.

sendo: ele será tudo para e por seu povo. Ele não é um Deus novo e estranho que vem até eles por meio de Moisés, mas o Deus dos patriarcas, o Imutável, o Fiel, Aquele que é eternamente autoconsistente, que nunca abandona ou esquece seu povo, mas sempre o busca e salva. Ele é imutável em sua graça, em seu amor, em sua assistência, aquele que será o que é porque sempre é ele mesmo.<sup>23</sup>

Como a imutabilidade e eternidade de Deus estão fundamentadas na Sua autoexistência, ainda que a autoexistência não esteja em primeiro plano na afirmação do v.14,<sup>24</sup> essa afirmação, ainda que indiretamente, “fala da asseidade de Deus. Deus possui ser, eternidade e imutabilidade em contradição à absoluta não existência de outros deuses, e à existência derivada da realidade criada. Deus é, tudo o mais que existe se torna”.<sup>25</sup>

Portanto, o nome יהוה não é apenas uma afirmação sobre o Ser ou essência de Deus, mas também uma descrição dessa essência como autoexistente, eterna e imutável. E assim, quando em Dt 6.4 a unidade de Deus é afirmada, a essência de Deus é associada a essa unidade: יהוה é um único Ser, uma única essência. Essa essência não é meramente uma abstração ou uma ideia impessoal, mas o intensamente pessoal “EU SOU”, o próprio Deus que é pessoal em Seu Ser:<sup>26</sup> “O ‘único Ser’ de Deus não se refere a alguma essência abstrata, mas ao ‘Eu sou’ de Deus, o Ser vivo e eterno que Deus é de si mesmo”.<sup>27</sup> Isso não significa, porém, que Deus é uma pessoa, porque muitas passagens do Antigo Testamento mostram que na unidade dessa essência divina existe também diversidade.

### 3.1.3 A diversidade de Deus

Assim como a unidade de Deus é apresentada em todo o Antigo Testamento, a diversidade de Deus é insinuada também em todo esse Testamento, em diferentes grupos de passagens.

#### 3.1.3.1 Construções no plural relacionadas a Deus

Em muitos lugares do Antigo Testamento construções no plural são utilizadas para se referir ao Deus único. A primeira dessas construções é um dos nomes de Deus: אֱלֹהִים, lite-

<sup>23</sup> Ibid., p.146.

<sup>24</sup> Cf. ibid., p.146.

<sup>25</sup> SMITH, *Systematic theology*, p.111. Minha tradução.

<sup>26</sup> Cf. ibid., p.125.

<sup>27</sup> ORTHODOX CHURCH; WORLD ALLIANCE OF REFORMED CHURCHES. Agreed statement on the Holy Trinity between the Orthodox Church and the World Alliance of Reformed Churches. *Touchstone*, v. 5, p.22-23, dez. 1992, p.3. Minha tradução.



ralmente “Deuses”, mas traduzido na ARA como “Deus” (Gn 1.1) quando acompanhado de um verbo no singular. Muitas explicações têm sido dadas para esse fenômeno, nenhuma delas satisfatória. Alguns entendem que esse é um plural de majestade, mas é altamente questionável que a Escritura faça uso desse recurso, pois não há registro do uso de plural de majestade pelos reis de Israel e de Judá.<sup>28</sup> Outros consideram esse nome plural como um resquício de um suposto politeísmo primitivo, mas isso não se sustenta quando se observa que esse nome plural quase sempre ocorre com um adjetivo ou verbo no singular.<sup>29</sup> O melhor é entender esse nome plural como um plural de abstração, que se refere a qualidades ou estados do referente do substantivo, ou como um plural de extensão, onde o referente do substantivo é inerentemente amplo, ilimitado ou complexo, ou como um plural intensivo, que serve para expressar plenitude de poder.<sup>30</sup> Qualquer que seja o caso, esse plural “se refere à divindade na plenitude e na riqueza de sua vida. O Deus da revelação não é um ‘mônade’ abstrato, mas o Deus vivo e verdadeiro, que, na plenitude infinita de sua vida, contém a mais elevada diversidade”.<sup>31</sup>

Outras construções no plural que se referem a Deus são os participios עֹשֵׂי (literalmente “Fazedores” ou “Criadores”, em Jó 35.10; Sl 149.2; Is 54.5) e בּוֹרְאֵי (literalmente “de teus Criadores”, em Ec 12.1), e o adjetivo קְדוֹשִׁים (literalmente “Santos”, em Pv 9.10).<sup>32</sup> Todas elas devem ser entendidas como o nome plural אֱלֹהִים, denotando “Deus como a plenitude de vida e poder”,<sup>33</sup> insinuando, assim, Sua diversidade.

Finalmente, há passagens onde, ao falar, Deus utiliza verbos e pronomes na primeira pessoa comum do plural: “Também disse Deus: *Façamos* o homem à *nossa* imagem, conforme a *nossa* semelhança” (Gn 1.26); “Então, disse o SENHOR Deus: Eis que o homem se tornou como um de *nós*, conhecedor do bem e do mal” (Gn 3.22); “e o SENHOR disse: [...] *Vinde, desçamos e confundamos* ali a sua linguagem, para que um não entenda a linguagem de outro” (Gn 11.6,7); “Depois disto, ouvi a voz do Senhor, que dizia: A quem enviarei, e quem

<sup>28</sup> Cf. SMITH, *Systematic theology*, p.148; BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.141.

<sup>29</sup> Cf. BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.142. As exceções a isso são as seguintes passagens, onde אֱלֹהִים é construído com um adjetivo e/ou verbo no plural: Gn 20.13; 35.7; Ex 32.4,8; Js 24.19; 1Sm 4.8; 17.26; 2Sm 7.23; 1Rs 12.28; Sl 58.11; Jr 10.10.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, p.142. Sobre esses tipos de plural do hebraico, ver WALTKE, Bruce K; O’CONNOR, Michael P. *Introdução à sintaxe do hebraico bíblico*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p.120-124.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.269.

<sup>32</sup> Outra ocorrência semelhante de קְדוֹשִׁים é Os 11.12, mas há dúvidas se a referência é a Deus ou ao povo de Deus.

<sup>33</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.142.

há de ir por *nós*?” (Is 6.8).<sup>34</sup> Essas passagens insinuam a diversidade de Deus de maneira mais clara e específica do que as anteriores, ao apresentarem Deus comunicando-Se pessoalmente.

No caso de Gn 1.26, alguns tentam explicá-la dizendo que Deus está falando com anjos.<sup>35</sup> Porém, aqueles aos quais Deus se dirige participam da criação do homem, e o homem é feito à imagem deles, o que em nenhum lugar das Escrituras é atribuído aos anjos.<sup>36</sup> Alguns tentam resolver esse problema dizendo que Deus convida os anjos apenas para testemunhar a criação do homem, e não para participar dela, porém a linguagem utilizada no versículo indica o contrário.<sup>37</sup> Outros explicam esse plural como de majestade, mas além do que já foi dito anteriormente em relação ao nome אֱלֹהִים, plurais de majestade são raramente usados com verbos, se é que alguma vez o são.<sup>38</sup> Finalmente, há aqueles que interpretam esse plural como de autodeterminação ou autoencorajamento, para cuja opinião há poucos paralelos que a suportam.<sup>39</sup> A interpretação correta de Gn 1.26 deve ser buscada no contexto imediato. Em Gn 1.26, Deus delibera, no plural, criar o homem à Sua imagem, e no v.27, Ele coloca o Seu plano em execução no singular: “Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”. O homem criado à imagem de Deus é descrito tanto no singular (“homem” ou “humanidade”, no hebraico, אָדָם) quanto no plural (“homem e mulher” ou “macho e fêmea”, no hebraico, זָכָר וּנְקֵבָה). Se o homem é a imagem de Deus, o singular e o plural em referência ao homem deve se relacionar com o singular e o plural em referência a Deus. O homem é singular em relação à sua essência ou natureza humana, e plural em relação à sua personalidade, pois ele é duas pessoas distintas, macho e fêmea, que se relacionam mutuamente.<sup>40</sup> De forma semelhante, Deus é singular em relação à Sua essência divina e plu-

---

<sup>34</sup> Provavelmente Is 41.21-23,26 deve ser enquadrado juntamente com essas passagens.

<sup>35</sup> Cf. WALTKE, Bruce K. *Gênesis*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p.75.

<sup>36</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.19.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, p.20.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, p.20.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, p.20.

<sup>40</sup> Cf. Gn 2.24: “Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne”.

ral em relação à Sua personalidade.<sup>41</sup> Assim, a melhor interpretação para Gn 1.26 é a de que Deus está falando com outras pessoas que também se identificam com o único Deus.<sup>42</sup>

As demais passagens devem ser entendidas da mesma forma que Gn 1.26. Em Gn 3.22, Deus está fazendo referência ao dito da serpente em Gn 3.5, de que ao comerem do fruto proibido, Adão e Eva se tornariam como Deus, conhecedores do bem e do mal, de modo que o pronome “nós” em Gn 3.22 é uma referência apenas a Deus, não a anjos.<sup>43</sup> Em Gn 11.7, Deus conversa com outras pessoas para confundirem a linguagem dos homens, mas nos versos 8 e 9 apenas Deus é mencionado como o autor dessa confusão, indicando que no verso 7 Deus estava falando apenas consigo mesmo, e não com anjos.<sup>44</sup> Enfim, o texto de Is 6.8 também se enquadra nessa mesma interpretação, o que é visto logo adiante.<sup>45</sup> Desse modo, essas passagens não apenas insinuam a diversidade de Deus, mas também indicam que essa diversidade é de natureza pessoal. Há uma diversidade de pessoas em Deus.

### 3.1.3.2 O Anjo do SENHOR e as teofanias

O chamado “Anjo do SENHOR” é uma figura que aparece em muitos locais do Antigo Testamento.<sup>46</sup> A relevância desse Anjo para a diversidade de Deus é que, ao mesmo tempo em

---

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, p.21. É importante dizer, porém, que há uma diferença importante entre a unidade de essência e diversidade de pessoas no homem e em Deus. Bavinck explica: “O conceito de natureza dos seres humanos é genérico [...] ela existe em cada ser humano de maneira única e finita [...] A natureza humana como existe em diferentes pessoas nunca é total e qualitativamente a mesma. Por essa razão, as pessoas não são somente distintas, mas separadas. Em Deus, tudo isso é diferente. A natureza divina [...] existe *nas* pessoas divinas e é total e qualitativamente a mesma em cada pessoa. As pessoas, embora distintas, não são separadas. Elas são a mesma em essência, uma em essência, e o mesmo ser” (BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.307). Cf. neste trabalho seções 4.2 e 4.3.

<sup>42</sup> Cf. CAMPOS, Heber Carlos de. *O ser de Deus e os seus atributos*. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p.116.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, p.116-117.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, p.117.

<sup>45</sup> Cf. neste trabalho seção 3.1.4.3.

<sup>46</sup> A palavra מַלְאָכִים (“anjo” ou “mensageiro”) no singular é usada no Antigo Testamento com ou sem artigo, e às vezes acompanhada de pronomes pessoais relacionados a Deus (“meu anjo”, “seu anjo”) ou de nomes de Deus (“anjo do SENHOR”, “anjo de Deus”). Essa palavra é utilizada para se referir a um mensageiro humano (1Sm 23.27; 2Sm 11.19,22,23,25; 1Rs 19.2; 22.13; 2Rs 5.10; 6.32,33; 9.18; 10.8; 2Cr 18.12; Jó 1.14; Pv 13.17; 16.14; 17.11; Ez 23.40), a Israel (Is 42.19), ao profeta Ageu (Ag 1.13), ao profeta Malaquias (Ml 1.1), ao sacerdote (Ec 5.6; Ml 2.7), a João Batista e/ou ao Messias (Ml 3.1) e a um anjo criado (1Rs 13.18; Jó 33.23). Em algumas ocorrências é incerto se a palavra se refere a um anjo criado ou ao anjo incriado que se identifica com Deus (1Sm 29.9; 2Sm 14.17,20; 19.27; 2Sm 24.16,17 e 1Cr 21.12,15,16,18,20,27,30; 1Rs 19.5,7; 2Rs 1.3,15; 2Rs 19.35; Is 37.36 e 2Cr 32.21; Dn 3.28; Dn 6.23; Zc 1.9,11,12,13,14,19; 2.3; 3.1,3,5,6; 4.1,4,5; 5.5,10; 6.4,5; 12.8). Todas as demais ocorrências no Antigo Testamento referem-se ao anjo incriado, como demonstrado adiante neste trabalho.

que se distingue de Deus, falando dEle na terceira pessoa, também se identifica com Deus, falando dEle na primeira pessoa.<sup>47</sup>

O Anjo do SENHOR aparece várias vezes no período patriarcal. Em Gn 16.7-13, o Anjo do SENHOR promete multiplicar a descendência de Hagar, e no v.13, o Anjo que falava com Hagar é identificado com o SENHOR, de modo que ela se dirige a Ele, dizendo: “Tu és Deus que vê”. Em Gn 21.17,18, o Anjo de Deus, que deve ser o mesmo Anjo do SENHOR de Gn 16.7, fala com Hagar como o próprio Deus, prometendo fazer de Ismael um grande povo. Em Gn 22.11-18, o Anjo do SENHOR impede que Abraão sacrifique Isaque, falando como sendo o próprio Deus (vv.12,15-18) e fazendo um juramento, com palavras que lembram a promessa de Deus em Gn 12.1-3.<sup>48</sup> Em Gn 31.10-13, o Anjo de Deus fala com Jacó em sonho e se identifica com o Deus de Betel que apareceu a Jacó em Gn 28.13-17. Em Gn 32.22-32, Jacó luta com um homem que não lhe diz o nome (v.29), mas que afirma que Jacó lutou com Deus (v.28), de modo que após a luta Jacó afirma ter visto Deus face a face. A passagem não chama esse homem de “Anjo”, mas em Os 12.4 há uma referência a esse episódio, onde é dito que Jacó lutou com Deus e num paralelismo que ele lutou com um Anjo, identificando o homem que lutou com Jacó com o Anjo do SENHOR, o qual é o próprio Deus.<sup>49</sup>

O Anjo do SENHOR também está presente no período do êxodo e da peregrinação no deserto. Em Ex 3.2, é dito que o Anjo do SENHOR apareceu a Moisés no meio duma sarça ardente, enquanto o v.4 diz que Deus chamou a Moisés do meio da sarça, indicando que o Anjo do SENHOR era o próprio Deus, o que também pode ser percebido em toda a passagem de Ex 3-4.<sup>50</sup> Em Ex 14.19, afirma-se que o Anjo de Deus com a coluna de nuvem vai adiante do exército de Israel, mas em 13.21 é o SENHOR quem vai adiante de Israel na coluna de nuvem, o que identifica o Anjo com Deus. Em Ex 23.20-23, o SENHOR afirma que o Seu Anjo irá adiante do povo de Israel (vv.20,23), que esse Anjo tem a prerrogativa de perdoar ou não os pecados e que Nele está o nome do SENHOR (v.21), o que O identifica fortemente com Deus. Então, em Ex 32.34 e 33.2, Deus diz que enviará o Seu Anjo adiante de Moisés, que deve ser o mesmo Anjo de 23.20,23, e que deve se identificar com a presença de Deus que iria com Moisés, em 33.14, o que novamente traz uma identificação entre o Anjo e o pró-

---

<sup>47</sup> Cf. VOS, *Teologia bíblica*, p.96.

<sup>48</sup> O anjo mencionado por Abraão e seu servo em Gn 24.7,40 é esse mesmo Anjo do SENHOR que jurou a Abraão, pois no v.7 Abraão faz referência a esse juramento e logo em seguida menciona o anjo.

<sup>49</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.22.

<sup>50</sup> Além disso, Dt 33.16 e Mc 12.26 identificam aquele que apareceu na sarça como sendo Deus.

prio Deus.<sup>51</sup> Em Nm 22, o Anjo do SENHOR aparece a Balaão e no v.35 fala exatamente como Deus falou no v.20, o que o identifica com Deus.<sup>52</sup>

Depois da conquista de Canaã, o Anjo do SENHOR ainda faz algumas aparições. Em Jz 2.1-4, o Anjo do SENHOR fala como o próprio Deus, identificando-se como aquele que tirou o povo de Israel do Egito. Em Jz 6.11-24, o Anjo do SENHOR fala com Gideão como o próprio SENHOR (especialmente nos vv.14-18). Finalmente, em Jz 13, o Anjo do SENHOR aparece aos pais de Sansão, diz que Seu nome é maravilhoso (v.18),<sup>53</sup> e os pais de Sansão entendem que, por tê-lo visto, viram a Deus (v.22).<sup>54</sup>

Falando sobre como fazer justiça tanto à distinção quanto à igualdade do Anjo do SENHOR com Deus, Vos afirma:

[...] por trás da dupla representação existe uma multiplicidade real na vida interior da deidade. Se o anjo enviado fosse ele mesmo alguém que partilhava dos atributos da divindade, então ele poderia se referir a Deus como aquele que o havia enviado e, ao mesmo tempo, falar como Deus, e em ambos os casos haveria realidade por trás disso. Sem muito disso que chamamos de Trindade, a transação teria sido irreal e ilusória.<sup>55</sup>

Intimamente relacionadas ao Anjo do SENHOR estão as teofanias, aparições divinas em forma corporal.<sup>56</sup> Duas passagens que apresentam teofanias são particularmente relevantes para a diversidade de Deus: Gn 18-19 e Js 5.13-15.

A teofania de Js 5.13-15 é especialmente importante. Josué vê um homem com uma espada desembainhada, o qual se identifica como “príncipe do exército do SENHOR” (v.14). Diante dessa identificação, Josué se prostra e adora a esse príncipe, sem que seja repreendido por isso. Além disso, o príncipe do exército do SENHOR manda que Josué tire as sandálias dos pés, porque o lugar em que está é santo, como Deus disse a Moisés em Ex 3.5, na sarça ardente.<sup>57</sup> Imediatamente na sequência, em Js 6.2, o SENHOR passa a falar com Josué, provavelmente como o próprio homem diante do qual Josué estava. Esses fatos demonstram que esse príncipe em forma humana era o próprio Deus, ainda que se distinguisse de Deus.

---

<sup>51</sup> Esse mesmo Anjo também é mencionado em Nm 20.16 e Is 63.9, nesse último texto chamado de “Anjo da sua presença”.

<sup>52</sup> Cf. VOS, *Teologia bíblica*, p.137-138.

<sup>53</sup> A palavra פֶּלִאָה (“maravilhoso”, na ARA), pode significar “secreto” ou “além do entendimento”.

<sup>54</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.23. Uma vez que todas as demais ocorrências de “Anjo do SENHOR” no livro de Juízes se referem a Deus, em Jz 5.23 também deve ser uma referência a Deus.

<sup>55</sup> VOS, *Teologia bíblica*, p.97.

<sup>56</sup> É importante enfatizar que, nas teofanias, Deus aparece em forma corporal e humana, mas não assume uma natureza humana, a qual só é assumida na encarnação (Jo 1.14).

<sup>57</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.24.

Porém, a teofania mais importante para a diversidade de Deus (e até mesmo para a tríplicidade de Deus) é a de Gn 18-19.<sup>58</sup> Em Gn 18, o SENHOR aparece a Abraão (v.1), mas Abraão vê três homens (v.2). Um desses homens em particular fala como o próprio Deus e certamente é o SENHOR, prometendo que voltará um ano depois e que Sara terá um filho nesse tempo (vv.10,13,14; cf. Gn 21.1,2). Depois o SENHOR diz que descerá a Sodoma e Gomorra para confirmar o clamor com respeito ao pecado dessas cidades e, então, dois dos homens que estavam com Abraão vão a Sodoma (v.22; Gn 19.1), indicando que esses homens também eram o SENHOR. Porém, Abraão ainda permanece na presença do SENHOR (v.22), o que indica que um dos homens, particularmente o que fez a promessa sobre Sara, continuou com Abraão. Então, Abraão intercede diante de Deus pela cidade de Sodoma, sabendo que seu sobrinho Ló estava lá (vv.22-32), após o que o SENHOR se retira (v.33).

Em Gn 19, os dois homens que partiram para Sodoma chegam ao seu destino, aos quais a passagem chama de “anjos” (v.1). Quatro pontos devem ser observados nessa passagem. Primeiro, no v.13, os dois homens dizem a Ló que o SENHOR os enviou para destruir o lugar, enquanto no v.24 é dito que o SENHOR mesmo destruiu o lugar. Isso é ainda mais curioso pelo fato de o v.24 dizer que “fez o SENHOR chover enxofre e fogo, da parte do SENHOR, sobre Sodoma e Gomorra”, como se os dois homens fossem o SENHOR que fez chover fogo e enxofre sobre as cidades, mas também se distinguissem do SENHOR, da parte de quem veio o fogo e enxofre, o qual seria o mesmo homem que havia ficado com Abraão e depois se retirado (Gn 18.33). Segundo, no v.16, é dito que os dois homens pegaram Ló e sua família pela mão, porque o SENHOR foi misericordioso com ele, e no v.19, Ló fala aos homens da misericórdia que recebeu deles, tendo sua vida salva, como se eles mesmos fossem o SENHOR que demonstrou misericórdia no v.16. Terceiro, no v.17, um dos homens manda que Ló fuja para o monte, enquanto o v.18 registra: “Respondeu-lhes Ló: Assim não, Senhor (אֱלֹהִים) meu!”.<sup>59</sup> Ló responde aos dois, e não apenas ao homem do v.17, mas os chama no singular por um dos nomes de Deus, אֱלֹהִים (“Senhor”), e continua falando no singular no v.19, como se esses dois homens fossem Deus.<sup>60</sup> E, finalmente, no v.29, em um resumo do resgate

<sup>58</sup> Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2005, 2.19-22; LETHAM, *The Holy Trinity*, p.23-24.

<sup>59</sup> Algumas impressões da ARA, 2ª edição, de 1993, traduzem incorretamente “SENHOR meu” (com maiúsculas), quando o texto hebraico traz אֱלֹהִים e não יהוה.

<sup>60</sup> Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, 2.22. Duas possíveis objeções podem ser feitas contra essa interpretação de Gn 19.18,19. Primeira, se a vocalização da palavra אֱלֹהִים (que não fazia parte do texto original) for alterada, sendo colocado um patah ao invés de um qamets na última sílaba (אֱלֹהִים), tem-se a palavra אֱלֹהִים no plural, acrescida do sufixo pronominal da primeira pessoa do singular, com o significado de “meus senhores”,

de Ló, é dito que “Ao tempo que destruía as cidades da campina, lembrou-se Deus de Abraão e tirou a Ló do meio das ruínas, quando subverteu as cidades em que Ló habitara”, como se os dois anjos que tiraram Ló do meio das ruínas fossem o próprio Deus.

Todos esses detalhes de Gn 18-19 parecem indicar que a melhor interpretação dessa teofania é a de que todos os três homens que apareceram a Abraão eram o SENHOR, ao contrário do entendimento comum de que apenas um dos homens era o SENHOR, sendo os outros dois apenas anjos criados. Desse modo, essa teofania insinua não apenas a diversidade, mas também a triplicidade de Deus, sendo essa última melhor apresentada em outras passagens do Antigo Testamento.<sup>61</sup>

### 3.1.4 A triplicidade de Deus

O Antigo Testamento não insinua apenas a diversidade de Deus, mas é mais específico ao insinuar que essa diversidade é uma triplicidade. Essa triplicidade aparece em diferentes grupos de passagens, em algumas das quais só pode ser percebida à luz da revelação do Novo Testamento.

---

o que estaria mais de acordo com o contexto, pois em Gn 19.2, Ló se dirige aos dois homens como “meus senhores” (יְהוָה). Outra possibilidade seria colocar um hireq no lugar do qamets na última sílaba (יְהוָה), caso em que a palavra יְהוָה estaria no singular, acrescida do sufixo pronominal da primeira pessoa do singular, com o significado de “meu senhor”, interpretação aparentemente com o apoio da Vulgata, que traduz essa palavra como *Domine mi* (“meu Senhor”). A segunda objeção é que o singular com o qual Ló fala no v.19 pode ser explicado pelo fato de Ló estar falando com apenas um dos homens, o mesmo que falou com ele no v.17 e que lhe respondeu nos vv.21,22. O problema com a primeira objeção é que a LXX, bem mais antiga que a Vulgata, traduz essa palavra como κύριε (“Senhor”), mostrando que a interpretação dessa palavra hebraica como o nome de Deus יְהוָה não se limita aos massoretas, mas é de um tempo muito anterior ao deles. A segunda objeção também é problemática, pois não consegue explicar por que o v.18 diz que Ló “respondeu-lhes” e não “respondeu-lhe”, se, de fato, ele estava falando com apenas um dos homens.

<sup>61</sup> À luz da revelação do Novo Testamento, é natural que se pergunte qual das três pessoas da Trindade aparecia nas teofanias e, particularmente, como o Anjo do SENHOR, no Antigo Testamento. A resposta dos pais da Igreja anteriores a Agostinho e de muitos teólogos após a Reforma é que o Anjo do SENHOR é a segunda pessoa da Trindade antes da encarnação, que mesmo no Antigo Testamento era enviada pelo Pai e assumia temporariamente uma forma visível para revelar Deus aos homens (cf. BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.270-271; SMITH, *Systematic theology*, p.149; CAMPOS, *O ser de Deus e os seus atributos*, p.118-121). Apesar disso ser verdade, não se pode negar que as outras pessoas da Trindade também aparecem visivelmente em determinados momentos, como a passagem de Gn 18-19 parece indicar, onde o homem que fica com Abraão parece ser o Pai e os dois homens enviados, chamados de anjos, parecem ser o Filho e o Espírito. Além disso, a visão que Daniel tem do Ancião de dias certamente é uma aparição de Deus Pai (Dn 7.9-14), enquanto o Espírito Santo aparece em forma corpórea no batismo de Jesus, como pomba (Lc 3.21,22): cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, 2.11-35.

### 3.1.4.1 A triplicidade de Deus na criação

Dois textos em especial indicam a triplicidade de Deus na criação. Em Gn 1.1-3, há uma distinção entre três agentes que participam da criação: Deus, que criou os céus e a terra (v.1), o Espírito de Deus, que pairava por sobre as águas (v.2), e a fala ou palavra de Deus (v.3), pela qual Ele cria todas as coisas nos seis dias da criação (vv.3,6,9,11,14,20,24). Ainda assim, a criação é atribuída a um único Deus em toda a passagem (cf. Gn 2.2,3). A importância dessa triplicidade em unidade está no fato de que ela lança luz sobre a criação do homem em Gn 1.26, onde o Deus único faz uso de um verbo e pronomes na primeira pessoa comum do plural: “Também disse Deus: *Façamos* o homem à *nossa* imagem, conforme a *nossa* semelhança”. Como visto acima,<sup>62</sup> esse verso indica que, ao criar o homem, Deus está falando com outras pessoas que também se identificam com o único Deus. À luz de Gn 1.1-3, essas outras pessoas devem ser a Palavra de Deus e o Espírito de Deus.<sup>63</sup>

O Sl 33.6, fazendo referência ao relato da criação em Gn 1, também apresenta a Palavra e o Espírito de Deus como envolvidos na criação: “Os céus por sua palavra se fizeram, e, pelo sopro de sua boca, o exército deles”. “Sopro” nesse verso é a palavra hebraica רוּחַ, traduzida como “Espírito” em Gn 1.2, e que deve ser assim traduzida aqui também, pois no verso imediatamente posterior desse salmo há uma clara referência às águas de Gn 1.2,9,10, sobre as quais o Espírito pairava: “Ele ajunta em montão as águas do mar; e em reservatório encerra as grandes vagas”.<sup>64</sup> “Palavra”, por sua vez, é uma referência à fala de Deus em Gn 1.3 em diante, pela qual Ele criou todas as coisas, como está claro no v.8 desse salmo: “Pois ele falou, e tudo se fez; ele ordenou, e tudo passou a existir”. Alguns entendem, baseados num antigo conceito de paralelismo hebraico,<sup>65</sup> que “palavra” e “Espírito” no Sl 33.6 são sinônimos.<sup>66</sup> Porém, à luz de uma nova compreensão do paralelismo,<sup>67</sup> e do próprio contexto imediato do verso, como observado acima, é melhor entender que “palavra” e “Espírito” são con-

<sup>62</sup> Cf. neste trabalho seção 3.1.3.1.

<sup>63</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.21.

<sup>64</sup> Além disso, a criação é atribuída ao Espírito de Deus em passagens como Sl 104.30 e Jô 33.4.

<sup>65</sup> Lowth descreve o paralelismo como uma técnica de poetas que “expressam de muitos modos diferentes a mesma coisa em palavras diferentes” (Apud FUTATO, Mark D. *Interpretação dos Salmos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p.26).

<sup>66</sup> Cf. CALVINO, João. *As Institutas*. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, 1.13.15.

<sup>67</sup> Segundo Futato, “Paralelismo é a arte de dizer algo similar em ambos os cola, mas com um diferencial adicionado no segundo cólon” (Apud FUTATO, *Interpretação dos Salmos*, p.27). “Cólon” corresponde a uma parte de uma linha, a unidade básica de um poema, e “cola” é o plural de “cólon” (Cf. FUTATO, *Interpretação dos Salmos*, p.17-19).



ceitos diferentes, ainda que intimamente relacionados.<sup>68</sup> Desse modo, a triplicidade está novamente presente: Deus, juntamente com Sua Palavra e Seu Espírito, agentes por meio dos quais Ele criou o mundo. O Novo Testamento entende a Palavra (λόγος) de Deus, pela qual todas as coisas foram criadas, como o Filho de Deus, o Senhor Jesus Cristo (Jo 1.1-3,14; cf. Cl 1.15-17).

Há também alguns textos que aparentemente apresentam a sabedoria ou inteligência de Deus como outro agente envolvido na criação: “O SENHOR com sabedoria (חָכְמָה) fundou a terra, com inteligência (תְּבוּנָה) estabeleceu os céus” (Pv 3.19).<sup>69</sup> Essa sabedoria poderia ser simplesmente entendida como um atributo de Deus, não fossem os capítulos 8 e 9 de Provérbios. No capítulo 8, a sabedoria (חָכְמָה) ou entendimento (תְּבוּנָה, mesma palavra para inteligência, cf. Pv 8.1) se dirige aos homens, prometendo-lhes as mesmas coisas que Deus dá. No capítulo 9, a sabedoria é personificada e apresentada em antítese com a loucura, também personificada. No entanto, ao se examinar a seção de 8.22-31, percebe-se que essa personificação da sabedoria é mais do que uma simples figura de linguagem.<sup>70</sup> A sabedoria se descreve como tendo sua origem na eternidade (v.22-26), como arquiteto de Deus na criação do mundo (vv.27-30), como sendo o deleite de Deus (v.30) e como tendo deleite nos filhos dos homens (v.30,31). Toda essa caracterização identifica a sabedoria de Deus como uma pessoa, distinta de Deus, mas intimamente relacionada a Ele. A identificação que o Novo Testamento estabelece entre Cristo e a sabedoria de Deus (1Co 1.24,30) deve ter essa seção de Provérbios como pano de fundo, de modo que a sabedoria de Deus e a palavra de Deus se identifiquem.<sup>71</sup>

### 3.1.4.2 A triplicidade de Deus na redenção

Há passagens que insinuam a triplicidade de Deus no contexto da redenção. Em Is 63.9,10, Isaías se recorda dos atos redentores de Deus no passado e da rebeldia do povo, fazendo menção de Deus, do Anjo da Sua presença e do Seu Espírito Santo:

Em toda a angústia deles, foi ele angustiado, e o Anjo da sua presença os salvou; pelo seu amor e pela sua compaixão, ele os remiu, os tomou e os conduziu todos os di-

---

<sup>68</sup> Deve-se entender da mesma forma o Sl 147.18, que apresenta a palavra e o Espírito envolvidos na providência: cf. SMITH, *Systematic theology*, p.148.

<sup>69</sup> Cf. Jr 10.12; 51.15.

<sup>70</sup> Cf. Jó 28.20-28.

<sup>71</sup> Cf. GRUDEM, Wayne. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999, p.167,168; LETHAM, *The Holy Trinity*, p.30.

as da antiguidade. Mas eles foram rebeldes e contristaram o seu Espírito Santo, pelo que se lhes tornou em inimigo e ele mesmo pelejou contra eles.

O Anjo da presença de Deus aqui é o mesmo Anjo do SENHOR que é identificado como Deus em diversas passagens.<sup>72</sup> Aqui Ele é apresentado como distinto de Deus e do Espírito Santo de Deus, ainda que intimamente relacionado a eles. No contexto da criação, Ele deve se identificar com a palavra ou sabedoria de Deus, mencionada juntamente com Deus e Seu Espírito.<sup>73</sup> O Espírito Santo é apresentado como uma pessoa, com uma clareza não encontrada em nenhum outro lugar do Antigo Testamento, pois aqui Ele pode se entristecer e também pelejar contra o povo de Deus.<sup>74</sup>

A triplicidade de Deus na redenção também é insinuada em determinadas passagens messiânicas dos livros de Salmos e de Isaías. Em Sl 45.6,7, Deus é distinguido do próprio Deus, como se fossem pessoas distintas: “O teu trono, ó Deus, é para todo o sempre; cetro de equidade é o cetro do teu reino. Amas a justiça e odeias a iniquidade; por isso, Deus, o teu Deus, te ungiu com o óleo de alegria, como a nenhum dos teus companheiros”. Esse salmo, que provavelmente era usado ao final de núpcias régias, apresenta subitamente um elemento messiânico nos vv.6,7, onde “os olhos do salmista se ergueram para visualizar a glória do soberano davídico como tipificando a soberania régia do Messias”.<sup>75</sup> No v.6, o salmista se dirige ao rei messiânico como Deus, reconhecendo que o Seu reino é eterno. Então, no v.7, o Messias identificado como Deus no v.6 é agora distinguido de Deus, pela referência a “teu Deus”, que unge o Deus Messias do v.6 com o óleo de alegria. Assim, Deus é apresentado como duas pessoas distintas, mas intimamente relacionadas: o Deus Messias e o Deus do Messias. O Novo Testamento aplica esse salmo a Jesus (Hb 1.8,9), como uma evidência da Sua superioridade em relação aos anjos e, evidentemente, de Sua divindade. Além do mais, a unção com óleo que o Deus Messias<sup>76</sup> recebe de Deus é, na realidade, uma unção com o próprio Espírito de Deus, o que é indicado em passagens messiânicas de Isaías.<sup>77</sup>

Em Is 11.1,2, o SENHOR, o Messias e o Espírito do SENHOR são mencionados juntos e a relação entre eles é descrita: “Do tronco de Jessé sairá um rebento, e das suas raízes,

<sup>72</sup> Cf. neste trabalho seção 3.1.3.2.

<sup>73</sup> Cf. neste trabalho seção 3.1.4.1.

<sup>74</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.27.

<sup>75</sup> HARMAN, Allan. *Salmos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p.199.

<sup>76</sup> A palavra hebraica Messias (מָשִׁיחַ) significa “ungido”.

<sup>77</sup> No Sl 110.1, Deus também é distinguido do próprio Deus, mas não tão claramente: “Meu senhor” (אֲדֹנָי) não é o nome de Deus (יְהוָה), o que não identifica claramente com Deus o “meu senhor” a quem יְהוָה se dirige. Ainda assim, o Novo Testamento entende essa passagem como messiânica e a aplica ao Senhor Jesus Cristo: Mt 22.44; Mc 12.36; Lc 20.42,43; At 2.34,35; 1Co 15.25; Ef 1.20; Cl 3.1; Hb 1.13; 8.1; 10.12,13.

um renovo. Repousará sobre ele o Espírito do SENHOR, o Espírito de sabedoria e de entendimento, o Espírito de conselho e de fortaleza, o Espírito de conhecimento e de temor do SENHOR”. O mesmo ocorre em Is 61.1, onde o Messias diz: “O Espírito do SENHOR Deus está sobre mim, porque o SENHOR me ungiu para pregar boas-novas aos quebrantados [...]”. Nessas passagens, os três se distinguem, mas também se relacionam, pois o SENHOR é Quem unge o Messias e o Espírito do SENHOR é aquele com o qual o Messias é ungido, passando a repousar sobre Ele. Se Is 48.16 é uma passagem messiânica, ela também apresenta a triplicidade de Deus em um contexto de redenção, com o Messias dizendo: “Agora, o SENHOR Deus me enviou a mim e o seu Espírito”. Nesse sentido, essa passagem apresenta o Messias e o Espírito de Deus como enviados de Deus. Ainda que nessas passagens o Messias não seja identificado com Deus, Ele O é em Sl 45.6,7, como visto acima, em Is 9.6, onde é chamado de “Deus Forte” e “Pai da Eternidade”, e em Mq 5.2, onde suas origens são “desde os dias da eternidade”. Assim como o Anjo do SENHOR, no contexto da criação esse Messias deve se identificar com a palavra ou sabedoria de Deus.<sup>78</sup> No Novo Testamento, o Senhor Jesus Cristo se identifica com o Messias de Is 61.1 (Lc 4.18-21).

### 3.1.4.3 *Repetição tríplice do nome de Deus*

Em algumas passagens, o nome de Deus é repetido três vezes, indicando uma triplicidade em Deus. Em Nm 6.24-26, passagem conhecida como “Bênção Araônica”, o nome SENHOR (יהוה) aparece três vezes: “O SENHOR te abençoe e te guarde; o SENHOR faça resplandecer o rosto sobre ti e tenha misericórdia de ti; o SENHOR sobre ti levante o rosto e te dê a paz”. É possível que o público original não tenha percebido que esse verso insinua a triplicidade de Deus, mas certamente isso foi percebido pelos escritores do Novo Testamento, que na chamada “Bênção Apostólica” tornaram explícito aquilo que estava implícito na “Bênção Araônica”: “A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vós” (2Co 13.13).<sup>79</sup>

Em Is 6.3, os serafins que Isaías vê por cima do Senhor (יהוה), repetem três vezes o “santo”: “Santo, santo, santo é o SENHOR (יהוה) dos Exércitos; toda a terra está cheia da sua glória”. Essa tríplice repetição insinua a triplicidade de Deus, o que pode ser percebido

<sup>78</sup> Cf. neste trabalho seção 3.1.4.1.

<sup>79</sup> Cf. SMITH, *Systematic theology*, p.148. Outras passagens que apresentam repetições do nome de Deus são Is 33.22 e Dn 9.19, mas não é possível saber se há nessas passagens uma insinuação da triplicidade de Deus, nem pelo contexto das passagens, nem por referências no Novo Testamento.

pelas circunstâncias do próprio texto e pelo seu uso no Novo Testamento. Depois de ter os seus lábios purificados por um dos serafins, Isaías ouve o Senhor (יְהוָה) dizendo: “A quem enviarei, e quem há de ir por nós?” (v.8). Deus faz uso de um pronome na primeira pessoa comum do plural, o que à semelhança de outros textos insinua a diversidade de Deus.<sup>80</sup> Isso fica provado pelo fato de os escritores do Novo Testamento terem entendido que o Senhor (יְהוָה) visto por Isaías era Jesus antes da encarnação (Jo 12.39-41) e que o Senhor (יְהוָה) que falou com Isaías era o Espírito Santo (At 28.25-27). Desse modo, não só o plural do v.8 insinua a diversidade de Deus, como também a tríplice repetição do “santo” no v.3 insinua a triplicidade de Deus.<sup>81</sup>

Toda essa insinuação da Trindade no Antigo Testamento, em passagens que falam da unidade da essência ou da diversidade (e triplicidade) de pessoas em Deus, prepara o caminho para a revelação trinitária mais plena do Novo Testamento, servindo como um fundamento sobre o qual a revelação neotestamentária está edificada.

### 3.2 NOVO TESTAMENTO<sup>82</sup>

Ao contrário do Antigo Testamento, o Novo Testamento apresenta, claramente, todos os elementos da doutrina da Trindade imanente.<sup>83</sup> Porém, à semelhança do Antigo Testamento, a doutrina da Trindade imanente não é explicada ou sistematizada em nenhuma passagem do Novo Testamento. Na verdade, o Novo Testamento pressupõe a doutrina da Trindade e apresenta alusões “frequentes, despreocupadas, fáceis e confiantes”<sup>84</sup> a ela, de tal modo que

<sup>80</sup> Cf. neste trabalho seção 3.1.3.1.

<sup>81</sup> Cf. TURRETINI, *Compêndio de teologia apologética*, 3.26.11.

<sup>82</sup> As citações do texto grego são de NESTLE, Erwin; ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *Novum Testamentum Graece*. 27.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

<sup>83</sup> Esta seção foi elaborada com base em uma pesquisa de todas as ocorrências no Novo Testamento de palavras gregas relacionadas às pessoas da Trindade, como “Pai”, “Filho” (inclusive as combinações “Filho de Deus”, “Filho do Pai”, “Filho do Altíssimo”, “Filho do homem” e “Filho de Davi”), “Senhor” (inclusive as combinações “Senhor Jesus”, “Senhor Jesus Cristo” e “Senhor da glória”), “Jesus” (inclusive as combinações “Jesus Cristo”, “Jesus de Nazaré” e “Jesus Nazareno”), “Cristo” ou “Ungido” (inclusive as combinações “Cristo Jesus” e “Cristo de Deus”), “Messias”, “Verbo” ou “Palavra”, “Cordeiro”, “Espírito” (inclusive as combinações “Espírito de Deus”, “Espírito do Senhor”, “Espírito Santo”, “Espírito do Pai”, “Espírito de Jesus”, “Espírito de Cristo”, “Espírito de Jesus Cristo”, “Espírito de seu Filho”, “Espírito eterno”, “Espírito da verdade”, “Espírito de santidade”, “Espírito da vida”, “Espírito de adoção”, “Espírito de sabedoria e de revelação”, “Espírito da graça” e “Espírito da glória”), “Sete Espíritos”, “Consolador” e “Unção”. A palavra “Deus” não foi pesquisada devido ao grande número de ocorrências no Novo Testamento, o que tornaria a pesquisa longa e pouco frutífera. Todas as ocorrências dessas palavras foram estudadas individualmente e organizadas sistematicamente. Nesta seção são apresentadas apenas aquelas passagens que são relevantes para a doutrina da Trindade imanente.

<sup>84</sup> WARFIELD, Benjamin Breckinridge. *A doutrina bíblica da Trindade*, p.9.

“todo o livro é completamente Trinitariano”,<sup>85</sup> mas sem dar maiores explicações. Warfield afirma que “O nosso Novo Testamento não é um registro do desenvolvimento da doutrina ou de sua assimilação. Pressupõe, por toda a parte, a doutrina, como posse estabelecida da comunidade cristã; e o processo por que se tornou possessão da comunidade cristã, jaz por detrás do Novo Testamento”.<sup>86</sup> Quando, pois, a doutrina da Trindade foi revelada? Warfield explica:

Não podemos, portanto, falar da doutrina da Trindade, se estudarmos a letra com precisão, como sendo revelada no Novo Testamento, como não podemos dizer que ela foi revelada no Velho Testamento. O Velho Testamento foi escrito antes da sua revelação; o Novo Testamento, depois dela. A revelação, em si, foi feita, não por palavras, mas por obras. Foi feita na encarnação de Deus o Filho, e no derramamento de Deus o Espírito Santo. A relação dos dois Testamentos para com esta revelação é, num caso, a da sua preparação, e no outro, a do seu produto. A revelação, em si, está incorporada, apenas, em Cristo e no Espírito Santo. Isto é o mesmo que dizer que a revelação da Trindade foi incidental à execução da redenção e o seu resultado inevitável. Foi na vinda do Filho do Deus, na semelhança da carne do pecado, para se oferecer a Si mesmo como um sacrifício pelo pecado; e na vinda do Espírito Santo, para convencer o mundo do pecado, da justiça e do juízo, que a Trindade de Pessoas na Unidade da Divindade foi revelada, de uma vez para sempre, aos homens.<sup>87</sup>

Assim, ainda que não seja explicada, a Trindade aparece em todo o Novo Testamento, como um pressuposto fundamental de todo o seu ensino.<sup>88</sup>

No Novo Testamento, o Evangelho de João é o livro que oferece a apresentação mais rica e elevada da Trindade.<sup>89</sup> Quis Deus, em Sua infinita sabedoria, que a doutrina mais profunda das Escrituras fosse mais claramente apresentada no livro cuja linguagem é das mais simples.<sup>90</sup> Mas não é de surpreender, uma vez que o autor deste Evangelho não é ninguém menos que o discípulo a quem Jesus amava (Jo 21.20,24), o discípulo cuja intimidade com Jesus era tão grande que foi expressa em termos similares à intimidade do Filho com o Pai: assim como o Filho está “no seio” (εἰς τὸν κόλπον) do Pai (Jo 1.18), esse discípulo estava reclinado “no seio” (ἐν τῷ κόλπῳ) de Jesus no cenáculo (Jo 13.23). Essa intimidade o capacitou a escrever com profundidade sobre o Jesus que revelou ao mundo o Deus invisível (Jo

---

<sup>85</sup> Ibid., p.9.

<sup>86</sup> Ibid., p.10.

<sup>87</sup> Ibid., p.10.

<sup>88</sup> Gregório de Nazianzo também afirma: “O Antigo Testamento proclamou o Pai abertamente, e o Filho mais obscuramente. O Novo manifestou o Filho, e sugeriu a divindade do Espírito. Agora o próprio Espírito habita no meio de nós e nos supre com uma demonstração mais clara de si mesmo. Pois não era seguro, quando a Deidade do Pai ainda não era reconhecida claramente, proclamar o Filho, nem quando a do Filho ainda não era recebida, sobrecarregar-nos mais [...] com o Espírito Santo” (GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Select orations of Saint Gregory Nazianzen*. In: NPNF, vol.7, 31.26. Minha tradução).

<sup>89</sup> Cf. KÖSTENBERGER, Andreas J.; SWAIN, Scott R. *Pai, Filho e Espírito: a Trindade e o Evangelho de João*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p.23.

<sup>90</sup> Para o nível literário dos autores do Novo Testamento, ver WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009, p.30.

1.18). Por essa razão, o Evangelho de João é extensamente usado nesta seção como fundamento da doutrina da Trindade imanente.

As passagens do Novo Testamento que apresentam os elementos essenciais da doutrina da Trindade imanente podem ser divididas em quatro grupos: primeiro, o grupo daquelas passagens que apresentam a unidade de Deus, seguindo o ensino monoteísta do Antigo Testamento; segundo, o daquelas que apresentam o Pai e o Filho em relação um com o outro; terceiro, o daquelas que apresentam o Espírito Santo em Sua relação com o Pai e com o Filho; e finalmente, o daquelas que apresentam Pai, Filho e Espírito Santo lado a lado.

### 3.2.1 A unidade de Deus

Assim como no Antigo Testamento, a unidade de Deus é afirmada em todo o Novo Testamento. Em Mc 12.29, em resposta a um escriba que lhe perguntou o principal dos mandamentos, Jesus citou Dt 6.4: “Ouve, ó Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor!”.<sup>91</sup> O comentário do escriba sobre a citação de Jesus, elogiado por Jesus depois, é: “Muito bem, Mestre, e com verdade disseste que ele é o único, e não há outro senão ele” (Mc 12.32). Assim, Dt 6.4 é interpretado, tanto pelo escriba quanto por Jesus, como, de fato, ensinando a unidade de Deus.

Em Tg 2.19, ao mesmo tempo em que Tiago combate a fé meramente intelectual, que não é acompanhada pelas obras, ele também reconhece a unidade de Deus: “Crês, tu, que Deus é um só? Fazes bem. Até os demônios creem e tremem”. Assim, segundo Tiago, ainda que reconhecer a unidade de Deus não seja garantia de salvação, pois nisso até os demônios creem, reconhecer a unidade de Deus é algo correto, pois, de fato, Deus é um só.<sup>92</sup>

Porém, há passagens no Novo Testamento que, ao mesmo tempo em que afirmam a unidade de Deus, reconhecem uma diversidade nesse mesmo Deus, ao colocarem o Senhor Jesus Cristo lado a lado com esse Deus único. Dessas, a passagem mais importante é 1Co 8.4-6, onde Paulo afirma:

No tocante à comida sacrificada a ídolos, sabemos que o ídolo, de si mesmo, nada é no mundo e que não há senão um só Deus. Porque, ainda que há também alguns que se chamem deuses, quer no céu ou sobre a terra, como há muitos deuses e muitos senhores, todavia, para nós há um só Deus, o Pai, de quem são todas as coisas e para

---

<sup>91</sup> Verso que também pode ser traduzido como “Ouve, Israel, o Senhor, nosso Deus, o Senhor é um”: cf. neste trabalho seção 3.1.1.

<sup>92</sup> Outras afirmações da unidade de Deus no Novo Testamento estão em Mc 10.18; Jo 5.44; Rm 3.30; 16.25-27; Gl 3.20; 1Tm 1.17; 6.15,16.

quem existimos; e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são todas as coisas, e nós também, por ele.

Em 1Co 8-10, Paulo trata da comida sacrificada a ídolos, e inicia o assunto, em 8.4, apresentando duas verdades: o ídolo nada é e só há um Deus. No v.5, Paulo reconhece que, de fato, há alguns que são chamados de “deuses” pelos pagãos, e Paulo utiliza as palavras “deuses” (θεοὶ) e “senhores” (κύριοι) como referência a esses deuses falsos. Mas então, no v.6, ele afirma que, apesar de muitos serem chamados de “deuses” e “senhores” pelos pagãos, para os cristãos existe apenas um “Deus” (θεός), o Pai, e um “Senhor” (κύριος), Jesus Cristo. As mesmas palavras que Paulo utilizou no plural no v.5, para se referir aos deuses falsos, Paulo agora utiliza no singular, para se referir ao Pai e a Jesus Cristo, o que naturalmente implica que eles são o Deus verdadeiro.<sup>93</sup> Comentando esse texto, Morris afirma: “é patente que ele está firmando a proposição de que há somente um Deus, e de modo igualmente patente está incluindo o Senhor Jesus nessa única divindade soberana”.<sup>94</sup> Isso fica ainda mais evidente pelo fato de Paulo apresentar Jesus como participante da criação de todas as coisas juntamente com o Pai.

Essa e outras passagens que afirmam a unidade de Deus, ao mesmo tempo em que reconhecem uma diversidade nesse Deus,<sup>95</sup> levantam a questão sobre como essas duas verdades podem ser mantidas juntas. Essa pergunta é respondida em alguma medida nas passagens que tratam do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e das relações que os três mantêm entre si.

### 3.2.2 O Pai e o Filho

Um dos aspectos mais centrais do ensino do Novo Testamento é a relação mútua do Pai e do Filho. Letham afirma que “No centro da mensagem do Novo Testamento está a relação inquebrantável entre o Filho e o Pai”.<sup>96</sup> Essa relação entre Pai e Filho é tão importante porque é justamente ela que os define: o Pai é Pai porque é o Pai do Filho (Ef 1.3) e o Filho é Filho porque é o Filho do Pai (2Jo 3). Por isso, Bobrinsky afirma que “é importante enfatizar

<sup>93</sup> Cf. FERREIRA, Franklin; MYATT, Alan. *Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual*. São Paulo: Vida Nova, 2007, p.176.

<sup>94</sup> MORRIS, Leon. *1 Coríntios: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1981, p.102.

<sup>95</sup> Outras dessas passagens, que afirmam a unidade de Deus, ao mesmo tempo em que colocam o Senhor Jesus Cristo juntamente com esse Deus, são Jo 17.3; 1Tm 2.5; Jd 24,25. Em Ef 4.4-6, não só Jesus, mas também o Espírito Santo, é colocado lado a lado com o Deus único.

<sup>96</sup> LETHAM, *The Holy Trinity*, p.35. Minha tradução.

essa revelação mútua do Pai e do Filho através dos Evangelhos, em certo tipo de reciprocidade”.<sup>97</sup>

### 3.2.2.1 O nome “Pai”

No Antigo Testamento, “Pai” é apenas uma designação ocasional de Deus, em referência à Sua relação pactual com Israel (Ex 4.22-23; Os 11.1), apontando para uma escolha livre de Deus e não para uma geração física.<sup>98</sup> Isso muda completamente no Novo Testamento, quando “Pai” passa a ser o nome pessoal de Deus, em relação a Jesus Cristo, Seu Filho.<sup>99</sup> Bavinck afirma:

A Escritura salienta claramente que o nome “Pai” não se aplica, em primeiro lugar, à relação de Deus com Israel e com os crentes, mas, pelo contrário, em seu sentido original, aplica-se à relação do Pai com o Filho (Jo 14.6-13; 17.25,26). No verdadeiro sentido original, Deus é o Pai do Filho.<sup>100</sup>

Isso pode ser percebido no fato de que Jesus entende Sua relação com o Pai de forma única, chamando-o de “meu Pai” (Mt 11.25-27; Jo 2.16; 5.17) e de seu “próprio Pai (πατέρα ἰδιον)” (Jo 5.18), além de também diferenciar essencialmente Sua relação com o Pai da relação que os discípulos têm com o Pai: “Subo para meu Pai e vosso Pai, para meu Deus e vosso Deus” (Jo 20.17).

Esse Pai de Jesus Cristo é o mesmo Deus do Antigo Testamento, o que fica evidente em passagens como Jo 17.3 onde, ao se dirigir ao Pai em oração, Jesus afirma: “E a vida eterna é esta: que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste”.<sup>101</sup> Desse Pai se diz que Ele é perfeito (Mt 5.48), misericordioso (Lc 6.36), eternamente bendito (2Co 11.31) e imutável (Tg 1.17). Ele está nos céus (Mt 7.21), de onde falou em ocasiões importantes (Mt 3.17; 17.5; Mc 1.11; 9.7; Lc 3.22; 9.35; Jo 12.28; 2Pe 1.17), mas nunca foi visto por nenhum ser humano (Jo 1.18; 6.46), apesar de ter Sua face vista por anjos (Mt 18.10). Ele é o Senhor do céu e da terra (Mt 11.25; Lc 10.21), tem vida em Si mesmo (Jo 5.26) e dEle são todas as coisas (1Co 8.6), inclusive toda boa dádiva e todo dom perfeito (Tg

<sup>97</sup> Apud LETHAM, *The Holy Trinity*, p.35. Minha tradução.

<sup>98</sup> Cf. *ibid.*, p.27.

<sup>99</sup> Cf. *ibid.*, p.35.

<sup>100</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.279.

<sup>101</sup> É importante observar que em Jo 17.3 Jesus afirma que o Pai é o “único” Deus verdadeiro (o que é perfeitamente compatível com a doutrina da Trindade), mas não que “somente” o Pai é o Deus verdadeiro (que é o que Ário afirmava). Esse verso não estabelece uma antítese entre o Pai e o Filho, mas entre o Pai como Deus verdadeiro e os deuses falsos: cf. BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.280. Outros textos que identificam o Pai com o Deus verdadeiro são 1Co 8.6 e Ef 4.6.



1.17), razão pela qual recebe orações (Mt 6.6,9-13; Lc 11.2-4) e responde a orações (Mt 18.19; Jo 15.16; 16.23).

Porém, o que significa para o Pai ser Pai? Köstenberger observa que a caracterização de Deus como “Pai” deve ser entendida no contexto da concepção judaica do papel do pai na família e na vida da comunidade em geral.<sup>102</sup> A estrutura familiar judaica era um “patricentrismo”, onde “Tal como os raios de uma roda, a vida da família se irradiava para fora a partir do pai, que era o centro. A comunidade se constituía em torno do pai e levava sua chancela em todos os aspectos”.<sup>103</sup> Dentro dessa concepção, um aspecto importantíssimo do pai era que a descendência oficial era traçada a partir da linhagem dele,<sup>104</sup> de modo que é dito que o pai gera filhos (Mt 1.1-14). Assim, como diz Reeves, “um pai é uma pessoa que dá vida, que gera filhos” e “ser o Pai, portanto, significa amar, dar vida, gerar o Filho”.<sup>105</sup>

Como o Pai é Pai em relação ao Filho, esse significado do nome “Pai” é melhor compreendido ao se examinar o significado do nome “Filho”.

### 3.2.2.2 O nome “Filho” e o termo “unigênito”

O nome “Filho” é aplicado a Jesus no Novo Testamento em diferentes combinações: simplesmente “Filho”,<sup>106</sup> “Filho de Deus”,<sup>107</sup> “Filho do Pai”,<sup>108</sup> e “Filho do Altíssimo”,<sup>109</sup> além de referências onde um pronome relacionado ao Pai é associado ao nome “Filho”, como “meu Filho”, “seu Filho” ou “teu Filho”.<sup>110</sup> Em todas essas referências, Jesus é apresentado como Filho do Pai.

Em que sentido, porém, Jesus é o Filho do Pai? Alguns argumentam com base em Lc 1.35 que Jesus se tornou Filho na encarnação, ao ser concebido por obra do Espírito Santo no ventre de Maria: “Respondeu-lhe o anjo: Descerá sobre ti o Espírito Santo, e o poder do Altís-

<sup>102</sup> Cf. KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.81.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.82.

<sup>104</sup> Cf. *ibid.*, p.81.

<sup>105</sup> Cf. REEVES, *Deleitando-se na Trindade*, p.32-33.

<sup>106</sup> Mt 11.27; 24.36; 28.19; Mc 13.32; Lc 10.22; Jo 3.35,36; 5.19,20-23,26; 6.40; 8.36; 14.13; 1Co 15.28; Cl 1.13; Hb 1.2,8; 3.6; 5.8; 7.28; 1Jo 2.22-24; 5.12; 2Jo 9.

<sup>107</sup> Mt 4.3,6; 14.33; 16.16; 26.63; 27.40,43,54; Mc 1.1; 3.11; 5.7; 14.61; 15.39; Lc 1.35; 4.3,9,41; 8.28; 22.70; Jo 1.34,49; 3.18; Jo 5.25; 10.36; 11.4,27; 19.7; 20.31; At 9.20; Rm 1.4; 2Co 1.19; Gl 2.20; Ef 4.13; Hb 4.14; 6.6; 7.3; 10.29; 1Jo 3.8; 4.15; 5.5,10,12,13,20; Ap 2.18.

<sup>108</sup> 2Jo 3.

<sup>109</sup> Lc 1.32.

<sup>110</sup> Mt 2.15; 3.17; 17.5; Mc 1.11; 9.7; Lc 3.22; 9.35; Jo 3.16,17; 17.1; At 13.33; Rm 1.3,9; 5.10; 8.3,29,32; 1Co 1.9; Gl 1.16; 4.4,6; 1Ts 1.10; Hb 1.5; 5.5; 2Pe 1.17; 1Jo 1.3,7; 3.23; 4.9,10,14; 5.9-11,20. Outras combinações com “Filho” não relevantes para a doutrina da Trindade imanente são “Filho do homem”, “Filho de Davi” e “filho de José”.

simo te envolverá com a sua sombra; *por isso, também o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus.*”. Porém, o texto não afirma que o ente santo, Jesus, se tornaria o Filho de Deus, mas que Ele seria chamado Filho de Deus, ou seria reconhecido como Filho de Deus, e não simplesmente como filho de Maria. Além disso, não há evidência no Novo Testamento de que a natureza humana de Jesus, que é o que foi gerado em Maria, receba o nome de “Filho de Deus”.<sup>111</sup> Turretini afirma:

A concepção miraculosa de Cristo pode ser um argumento *a posteriori* por meio do qual sua eterna filiação é conhecida, porém não é imediatamente sua causa *a priori*. Assim devemos entender as palavras do anjo à bendita virgem: “Por isso, também o ente santo que há de nascer de ti será chamado filho de Deus” (Lc 1.35). Aqui a partícula *dio* [“por isso”] é uma marca de consequência, não de consequente; de sinal por que ele seria chamado Filho de Deus, não de causa, pois, antes de sua concepção, ele já existia (Jo 1.1; Fp 2.6). Daí ele não dizer simplesmente “ele será”, mas “ele se chamará” (*klethesetai*, i.e., “manifestado”).<sup>112</sup>

Outros argumentam que Jesus se tornou Filho em Seu batismo, com base em Mt 3.17 e nos textos paralelos: “E eis uma voz dos céus, que dizia: Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo”. Porém, a única coisa que esse texto prova é que Jesus era o Filho de Deus na ocasião do Seu batismo, assim como a única coisa que Mt 17.5 prova é que Jesus era o Filho de Deus na ocasião da transfiguração. Nenhum desses textos afirma que Jesus se tornou o Filho de Deus nas ocasiões descritas.

Outros argumentam que Jesus se tornou Filho na ressurreição, com base em Rm 1.3-4: “com respeito a seu Filho, o qual, segundo a carne, veio da descendência de Davi e foi designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos, a saber, Jesus Cristo, nosso Senhor”. Porém, quando examinado mais detidamente, esse texto mostra justamente o contrário: no v.3, Paulo chama Jesus de “Filho” antes de falar da ressurreição e até mesmo da encarnação (“segundo a carne”), indicando que Ele é “Filho” independentemente desses acontecimentos. Murray afirma:

A interpretação mais natural do versículo 3 é que o título “Filho” não deve ser entendido como algo que Lhe foi atribuído em virtude do processo definido nas cláusulas posteriores; antes, deve ser entendido como algo que O identifica como a Pessoa que se tornou o sujeito desse processo e que, portanto, foi identificado como Filho no evento histórico da encarnação.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> Cf. CAMPOS, Heber Carlos de. A doutrina da filiação eterna. *Fides Reformata*, v. 8, n. 1, p.63-78, jan./jun. 2003, p.66.

<sup>112</sup> TURRETINI, *Compêndio de teologia apologética*, 3.29.27. Meus colchetes.

<sup>113</sup> MURRAY, John. *Romanos*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2003, p.33.

Além disso, nessa passagem, Paulo está contrastando dois estágios sucessivos na vida de Cristo: o de humilhação e o de exaltação. Ele faz isso pelo uso de estruturas paralelas: “Veio” (τοῦ γενομένου) é paralelo com “foi designado” (τοῦ ὀρισθέντος), “segundo a carne” (κατὰ σάρκα) é paralelo com “segundo o espírito de santidade” (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης) e “da descendência de Davi” (ἐκ σπέρματος Δαυλὶδ) é paralelo com “pela ressurreição dos mortos” (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν). Ou seja, se por um lado o Filho veio segundo a carne a partir da descendência de Davi, por outro lado o Filho foi designado “Filho de Deus com poder” segundo o espírito de santidade a partir da ressurreição dos mortos. Com esses paralelos em mente, é importante observar que Paulo não afirma que, na ressurreição, Jesus se “tornou” Filho de Deus, mas que Ele “foi designado” Filho de Deus “com poder”. O contraste que Paulo faz está justamente na expressão “com poder”: antes da ressurreição, o Filho encarnado estava em uma posição de fraqueza e humilhação, enquanto depois da ressurreição, o Filho encarnado foi colocado em uma posição de poder e exaltação.<sup>114</sup>

Finalmente, outros argumentam que Jesus se tornou Filho ao assentar-se à direita de Deus, com base em Hb 1.1-14. Porém, o v.2 afirma que o Filho é aquele pelo qual Deus fez o universo, indicando que o Filho era Filho antes da criação do mundo.<sup>115</sup>

Ao contrário de todas essas opiniões, o Novo Testamento afirma que Jesus é o Filho do Pai eternamente, desde antes da Sua encarnação. Isso pode ser percebido em várias passagens que afirmam que o Pai enviou o Filho ao mundo, indicando que o Filho já existia como Filho antes de se encarnar: “Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3.16); “Porquanto o que fora impossível à lei, no que estava enferma pela carne, isso fez Deus enviando o seu próprio Filho em semelhança de carne pecaminosa e no tocante ao pecado” (Rm 8.3); “Nisto se manifestou o amor de Deus em nós: em haver Deus enviado o seu Filho unigênito ao mundo, para vivermos por meio dele” (1Jo 4.9). Além disso, há passagens onde o Filho fala de Seu relacionamento com o Pai como anterior à fundação do mundo: “e, agora, glorifica-me, ó Pai, contigo mesmo, com a glória que eu tive junto de ti, antes que houvesse mundo” (Jo 17.5); “Pai, a minha vontade é que onde eu estou, estejam também comigo os que me deste, para que vejam a minha glória que me conferiste, porque me amaste antes da fundação do mundo” (Jo 17.24). Portanto, o relacionamento entre o Pai e o Filho é eterno: o Pai sempre foi o Pai do Filho e o Filho sempre foi o Filho do Pai.

---

<sup>114</sup> Cf. *ibid.*, p.34, 35, 38.

<sup>115</sup> Cf. CAMPOS, A doutrina da filiação eterna, p.68.

Há outro termo utilizado no Novo Testamento em referência a Jesus que lança mais luz sobre o significado do nome “Filho”: o termo “unigênito” (μονογενής). Esse termo é utilizado em referência a Jesus nos escritos de João (Jo 1.14,18; Jo 3.16,18; 1Jo 4.9). Atualmente, muitos estudiosos entendem que ele tem apenas o significado de “único”.<sup>116</sup> Porém, um exame do termo nos contextos joaninos em que ele ocorre indica que o melhor significado é, de fato, “unigênito” ou “único gerado”.<sup>117</sup>

Em todas as passagens em que μονογενής é aplicado a Jesus, o verbo γεινάω (“gerar” quando o sujeito é macho ou “dar à luz” quando o sujeito é fêmea) é usado no contexto imediato. Em Jo 1.14, por exemplo, Jesus, como o Verbo, é chamado de “unigênito (μονογενοῦς) do Pai”, enquanto nos vv.12,13 é dito que os crentes em Jesus receberam o poder de serem feitos filhos de Deus e que eles “nasceram... de Deus” (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν). Esse novo nascimento dos crentes é de natureza espiritual, pois João o distancia de um nascimento físico, ao explicar que eles não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem (v.13). De algum modo, a relação do Verbo com o Pai está conectada com a relação dos crentes com o Pai, mas com uma diferença que permite que ele seja chamado de “unigênito” ou “único gerado”, ainda que em um sentido os crentes também nasceram ou foram gerados de Deus. Essa singularidade na relação do Filho com o Pai como unigênito aparece em Jo 1.18, quando Ele é chamado de “Deus unigênito” (μονογενὴς θεός)<sup>118</sup> e descrito como estando “no seio do Pai” (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς), uma relação de extrema intimidade.

Em Jo 3.16, João aplica a Jesus o termo “Filho unigênito” (τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ), afirmando que Deus O enviou para que todo o que nele crê tenha a vida eterna, e em Jo 3.18 declara julgado aquele que não crê no nome “do unigênito Filho de Deus” (τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ). No contexto imediatamente anterior, Jesus estava tendo uma conversa com Nicodemos sobre o novo nascimento, onde o verbo γεινάω é usado oito vezes nos vv.3-8 para

<sup>116</sup> Köstenberger, por exemplo, observa que a LXX traduz o termo hebraico  $\text{בְּיָחִיד}$  (“único”) tanto pelo termo μονογενής, com o sentido de “filho único” (Jz 11.34), quanto pelo termo ἀγαπητός (“amado”), com o sentido de um “filho sem igual”, de especial valor para seus pais (Gn 22.2,12,16; Pv 4.3; Am 8.10; Jr 6.26; Zc 12.10). Segundo ele, “filho único” não indica necessariamente o único filho gerado, pois devido à alta taxa de mortalidade daqueles tempos, um filho poderia ser único porque seus irmãos morreram e não por ser o único gerado pelos seus pais. Köstenberger salienta o fato de que Isaque não era o único filho gerado de Abraão, pois Abraão havia gerado anteriormente a Ismael, e mesmo assim Isaque é chamado de μονογενής em Hb 11.17. Para ele, Jo 3.16, onde μονογενής é utilizado, tem uma possível alusão a Gn 22, de modo que μονογενής aplicado a Jesus teria o significado de “filho sem igual” e não de “unigênito”: cf. KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.99,100. No entanto, mais adiante Köstenberger afirma: “De qualquer modo, não cremos que as provas contrárias à interpretação tradicional de *monogenēs* sejam tão sólidas quanto às vezes se afirma”: cf. KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.236 (nota 73).

<sup>117</sup> A análise que se segue dos contextos joaninos em que ocorre μονογενής é baseada em LETHAM, *The Holy Trinity*, p.383-386.

<sup>118</sup> Manuscritos do tipo bizantino trazem a leitura “o Filho unigênito” (ὁ μονογενὴς υἱός).

descrever o novo nascimento, o nascimento operado pelo Espírito, sem o qual é impossível alguém ver ou entrar no reino de Deus. Esse nascimento é novamente apresentado como de natureza espiritual (v.6) e é associado com coisas celestiais (v.12). Assim, novamente o termo “unigênito” aplicado a Jesus está associado com o nascimento espiritual dos crentes, operado pelo Espírito.

Em 1Jo 4.7, João exorta seus leitores a amarem-se uns aos outros, utilizando como um dos argumentos o fato de que todo aquele que ama “é nascido de Deus” (ἐκ τοῦ θεοῦ γένηται). Na sequência, Ele afirma que “Deus é amor” (v.8) e, no v.9, que Ele manifestou o Seu amor ao enviar ao mundo “o seu Filho unigênito” (τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ). Novamente, “unigênito” está relacionado com a ideia de nascimento ou geração.

Essa associação de μονογενής com o verbo γεννάω é fortalecida ao se observar que num contexto próximo, em 1Jo 5.18, o verbo γεννάω é usado não só em relação aos crentes, mas também em relação ao Filho: “Sabemos que todo aquele que ‘é nascido’ (γεγεννημένος) de Deus não vive em pecado; antes, Aquele que ‘nasceu’ (γεννηθεὶς) de Deus ‘o’ (αὐτόν) guarda, e o Maligno não lhe toca”.<sup>119</sup> Na primeira ocorrência de γεννάω, que se refere claramente ao crente nascido de Deus, tem-se um particípio perfeito passivo (γεγεννημένος), que indica o resultado permanente do novo nascimento. Na segunda ocorrência, porém, tem-se um particípio aoristo passivo (γεννηθεὶς), que deve indicar alguém que nasceu de Deus em um “tempo” anterior ao dos crentes. Essa deve ser uma referência ao Filho, o qual guarda o crente do pecado e do Maligno. A diferença temporal do particípio é usada por João para diferenciar o nascimento dos crentes do nascimento do Filho, apesar da semelhança entre eles, que é indicada pelo uso do mesmo verbo.<sup>120</sup> Assim, do Filho é dito claramente que “nasceu de Deus”, em harmonia com o significado contextual de μονογενής quando aplicado ao Filho.

Tudo isso indica que João associou -γενής com γεννάω (e não com γένος, “tipo”, como é afirmado atualmente) e entendeu μονογενής como “único gerado”.<sup>121</sup> Esse era o entendimento de Pais da Igreja de fala grega, como Justino Mártir,<sup>122</sup> que viveu no século II, e de ou-

<sup>119</sup> O Códice Sinaítico e manuscritos do tipo bizantino trazem a leitura “[...] antes, aquele que nasceu de Deus guarda ‘a si mesmo’ (ἑαυτὸν) [...]” (Minha tradução). Nessa leitura, as duas ocorrências de γεννάω se referem ao crente e é o crente quem guarda a si mesmo. Porém, essa leitura é rejeitada pela maioria dos estudiosos, com base em evidências internas e externas: cf. KISTEMAKER, Simon. *Tiago e Epístolas de João*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p.491.

<sup>120</sup> STOTT, John R. W. *1, 2 e 3 João: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1982, p.165.

<sup>121</sup> BRUCE, F.F. *João: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1987, p.46 (nota 82).

<sup>122</sup> “[...] Jesus Cristo é propriamente o único Filho nascido de Deus, como seu Verbo, seu Primogênito e sua Potência” (JUSTINO DE ROMA. I Apologia. In: JUSTINO DE ROMA. *Justino de Roma: I e II apologias e diálogo com Trifão*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995, 23.2).

tros.<sup>123</sup> Quanto a esse fato, Letham pergunta retoricamente: “não são os mais qualificados para avaliar o significado de uma palavra grega do primeiro século os falantes nativos do grego mais próximos desse tempo?” e “Eram eles menos qualificados para determinar seu significado do que pessoas vivendo aproximadamente dois mil anos depois, que falam uma linguagem diferente?”.<sup>124</sup> A resposta é óbvia.

Desse modo, o termo “unigênito” aponta para a “geração” do Filho. Essa geração, por sua vez, não pode ser ligada a nenhum evento da vida terrena de Jesus, porque o termo “unigênito” é sempre usado em contextos onde se tem em vista a relação do Filho com o Pai, que é eterna. Portanto, assim como a filiação do Filho é eterna, Sua geração também deve ser eterna.<sup>125</sup>

Há, porém, duas passagens do Novo Testamento que, ao citarem o Sl 2.7, parecem contrariar a ideia de uma geração eterna do Filho: At 13.33 e Hb 1.5. O Sl 2 fala da rebelião das nações e de seus governantes contra Deus e Seu Ungido, e de como essa rebelião é esmagada pelo Ungido de Deus, o rei entronizado no monte Sião. Esse salmo tem quatro divisões: na primeira (vv.1-3), tem-se as nações levantando-se contra o Senhor e contra o Seu Ungido; na segunda (vv.4-6), tem-se a resposta do Senhor, que ridiculariza os reis rebeldes, os repreende e proclama a instalação de um rei de sua escolha no monte Sião; na terceira (vv.7-9), o próprio rei proclama o decreto do Senhor a ele, de que é filho de Deus por ter sido gerado por Deus, de que receberá as nações por herança e de que as governará com vara de ferro; finalmente, na última parte (vv.10-12), os reis da terra são advertidos a servir ao Senhor e ao filho de Deus, o Seu Ungido.<sup>126</sup>

No Sl 2.7 especificamente, lê-se: “Proclamarei o decreto do SENHOR: Ele me disse: Tu és meu Filho, eu, hoje, ‘te gerei’ (יָלַדְתִּיךָ)”. O verbo “gerar” (יָלַד) aqui é o verbo hebraico utilizado para descrever tanto o ato de “gerar” ou “procriar”, quando o sujeito é macho, quanto o ato de “dar à luz”, quando o sujeito é fêmea. Marshall afirma que “Em seu contexto original, o salmista registra um pronunciamento dirigido a ele por Deus, que serviu para legitimá-lo como rei, por meio da metáfora de um pai que assegura ao filho que realmente é seu

<sup>123</sup> Cf. DAHMS, John. The generation of the Son. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 32, n. 4, p.493-501, dez. 1989, p.496.

<sup>124</sup> LETHAM, *The Holy Trinity*, p.387-388. Minha tradução.

<sup>125</sup> Contrariamente ao que pensa Grudem que, segundo Erickson, nega a geração eterna e interpreta 1Jo 5.18 como uma referência ao nascimento humano de Jesus: cf. ERICKSON, Millard J. *Who's tampering with the Trinity?: an assessment of the subordination debate*. Grand Rapids: Kregel Publications, 2009, p.181.

<sup>126</sup> Cf. GUTHRIE, George H. Hebreus. In: BEALE, G.K; CARSON, D.A. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p.1138-1139.

pai e cuidará dele”.<sup>127</sup> Esse decreto do Senhor deve ser uma referência ao pronunciamento de Deus a Davi em 2Sm 7.14, com referência ao descendente de Davi: “Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho”. Nesse sentido, o salmo tem um caráter messiânico desde sua origem, e é assim reconhecido pelo Novo Testamento (At 4.25; 13.33; Hb 1.5; 5.5).

Em At 13.32,33, o Sl 2.7 é citado por Paulo e aplicado a Jesus: “Nós vos anunciamos o evangelho da promessa feita a nossos pais, como Deus a cumpriu plenamente a nós, seus filhos, ressuscitando a Jesus, como também está escrito no Salmo segundo: Tu és meu Filho, eu, hoje, te gerei (γενγέννηκά)”. Com base nessa passagem, alguns estudiosos argumentam que o ato de “gerar” (γεννάω em grego) mencionado no salmo é uma referência à ressurreição de Jesus, quando Deus lhe concedeu nova vida e o entronizou, concedendo-lhe o status de Filho.<sup>128</sup> Porém, assim como Rm 1.3,4 não diz que Jesus se tornou Filho de Deus na ressurreição, mas que Ele foi declarado Filho de Deus com poder nessa ocasião, assim também “geração” aqui, que é o processo pelo qual alguém se torna filho de um pai, não pode se limitar apenas à ressurreição, porque Jesus já era Filho de Deus antes da ressurreição (Lc 1.35; Mt 3.17) e até mesmo na eternidade (Jo 17.5,24). Se a filiação de Cristo é eterna e, segundo o salmo, Cristo é o Filho de Deus por ter sido gerado por Deus, então a geração de Cristo também é eterna. O máximo que At 13.32,33 pode indicar, ao aplicar o Sl 2.7 à ressurreição, é que pela ressurreição a geração e a filiação eterna do Filho foram reconhecidas.

Em Hb 1.5, o Sl 2.7 também é citado, em um contexto onde o autor aos Hebreus está mostrando a superioridade do Filho em relação aos anjos. Nos vv.3,4, é dito que o Filho, “depois de ter feito a purificação dos pecados, assentou-se à direita da Majestade, nas alturas, tendo-se tornado tão superior aos anjos quanto herdou mais excelente nome do que eles”. O

---

<sup>127</sup> MARSHALL, I. Howard. Atos. In: BEALE, *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, p.730.

<sup>128</sup> Alguns entendem que At 13.32,33 é uma referência ao advento de Jesus e não à Sua ressurreição, por algumas razões: primeira, a palavra traduzida como “ressuscitando” no v.33 é ἀναστήσας, o particípio aoristo ativo do verbo ἀνίστημι, que significa literalmente “levantar”, e ela é usada em Atos para se referir não só à ressurreição, mas também ao levantamento de Jesus como um profeta (At 3.22,26; 7.37), e o sinônimo ἐγείρω, às vezes usado para se referir à ressurreição, também é usado em Lucas para o levantamento de Jesus como Messias no Seu nascimento (Lc 1.69), para o levantamento de Jesus como profeta (Lc 7.16) e, no contexto imediato desta passagem, para o levantamento de Davi como rei (At 13.22); segunda, no v.23, Paulo havia dito que, da descendência de Davi, Deus trouxe a Israel Jesus, uma referência ao advento de Jesus, e afirma que isso aconteceu “conforme a promessa”, e no v.32, Paulo apresenta o evangelho “da promessa”, a mesma “promessa” referida no v.23 em referência ao advento de Cristo, mostrando no v.33 como essa “promessa” foi cumprida no levantamento de Jesus, com a citação do Sl 2.7; terceira, nos vv.34,35, Paulo trata da ressurreição, provando-a com citações de Is 55.3 e Sl 16.10, e a sua linguagem indica que está tratando de um assunto diferente dos vv.32,33, pois o v.34 inicia com a conjunção adversativa δὲ: “E, que (ὅτι δὲ) Deus o ressuscitou dentre os mortos para que jamais voltasse à corrupção, desta maneira o disse [...]”: cf. MARSHALL, I. Howard. Atos. In: BEALE, *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, p.731; HODGE, Charles. *Teologia sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001, p.356,357. Apesar de possível, essa interpretação é improvável, porque todo o contexto, como os vv.30,31 e os vv.34-37, está tratando da ressurreição.

Filho herda um nome superior ao dos anjos ao se assentar à direita da Majestade. Então, o Sl 2.7 é usado como a primeira prova dessa superioridade do Filho: “Pois a qual dos anjos disse jamais: Tu és meu Filho, eu hoje te gerei?”. 2Sm 7.14 também é citado: “E outra vez: Eu lhe serei Pai, e ele me será Filho?”. O autor também cita mais adiante o Sl 110.1, que fala do assentar-se do Messias à direita de Deus. Por essa razão, alguns entendem que a geração mencionada em Hb 1.5 também é uma referência à ressurreição de Jesus, depois da qual Ele ascende aos céus e se assenta à direita de Deus, ou uma referência à própria ascensão. Porém, em Hb 1.1-3, Jesus já é chamado de Filho, ligado à criação do universo e à sustentação de todas as coisas, e descrito como o resplendor da glória e a expressão exata do Ser de Deus. Se, como Filho, Ele criou o universo, Ele já era Filho antes da criação do mundo e foi gerado na eternidade. Kistemaker afirma: “as palavras *hoje eu me torno teu Pai* [‘eu hoje te gerei’] indicam que Deus, o Pai da eternidade, tem gerado e continua a gerar o Messias, seu Filho”.<sup>129</sup> Além disso, o autor aos Hebreus cita várias outras passagens para provar a superioridade do Filho em relação aos anjos, que não se referem à ascensão, mas ao nascimento de Jesus, quando Ele foi introduzido no mundo (Hb 1.6), e ao Seu batismo, quando Ele foi ungido (Hb 1.8,9). O autor aos Hebreus está apresentando vários momentos da vida de Jesus em que Ele foi reconhecido como Filho de Deus, sem se deter em uma ocasião específica. Guthrie afirma: “não fica claro que em Hebreus qualquer importância é atribuída ao elemento tempo. O escritor claramente está mais interessado em demonstrar a relevância da geração em termos da posição do Filho, ao invés de prendê-la a uma ocasião específica”.<sup>130</sup> Assim, diante da eternidade do Filho em Hb 1.1-3, é mais provável que a citação do Sl 2.7 em Hb 1.5 seja uma referência à geração eterna do Filho.

Sobre o Sl 2.7 em sua aplicação ao Filho, Letham afirma:

O Salmo 2.7 propriamente dito se refere à relação entre Yahweh e aquele a quem ele chama “meu Filho”, a qual é governada pela natureza daquele que fala (Yahweh) e daquele a quem se dirige (o Filho de Yahweh). Assim, ainda que esse salmo alcance um cumprimento na ressurreição de Jesus, ele dificilmente pode ser limitado a ela.<sup>131</sup>

Bavinck também fala a respeito da geração do Filho no Sl 2.7:

Com relação a Davi, isso se refere ao decreto de Deus em 2 Samuel 7 e, com relação ao Messias, de quem Davi era uma espécie, ele é interpretado como se referindo à eternidade (Hb 1.5; 5.5; cf. 1.2,3), na qual Cristo, como o Filho, é gerado pelo Pai,

<sup>129</sup> KISTEMAKER, Simon. *Hebreus*. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p.55. Itálico do autor e colchetes meus.

<sup>130</sup> GUTHRIE, Donald. *Hebreus: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1984, p.68.

<sup>131</sup> LETHAM, *The Holy Trinity*, p.387. Minha tradução.



isto é, na qual ele é gerado como esplendor da glória de Deus e a imagem expressa de sua natureza.<sup>132</sup>

Era isso que Miquéias tinha em mente ao profetizar sobre o Messias em Mq 5.1: “E tu, Belém-Efrata, pequena demais para figurar como grupo de milhares de Judá, de ti me sairá o que há de reinar em Israel, e cujas origens são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade”.

Portanto, o significado do nome “Filho” está associado com o fato de ter sido eternamente gerado pelo Pai e o significado do nome “Pai” está associado com o fato de ter eternamente gerado o Filho. O Novo Testamento descreve a relação entre o Pai e o Filho de diversas formas, em termos que indicam tanto a igualdade do Filho com o Pai e que apontam para a unidade de Deus, quanto a distinção do Pai e do Filho e que apontam para a diversidade de Deus.

### 3.2.2.3 A relação mútua entre o Pai e o Filho em igualdade e distinção

No prólogo do Evangelho de João (1.1-18), o Filho é inicialmente caracterizado como “Verbo” (λόγος, 1.1,14) e tem Sua relação com Deus descrita de forma profunda. Nos vv.1-3, João diz: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez”.

O Filho é chamado de “Verbo” ou “Palavra” porque “é o ensino consistente da Escritura de que tanto na criação quanto na recriação Deus se revela por sua palavra” e o Filho é “em quem e por quem Deus se revela tanto na obra de criação quanto na de recriação”.<sup>133</sup> Foi por meio de Sua palavra que Deus criou o mundo (Gn 1.3; Sl 33.6)<sup>134</sup> e é esse contexto veterotestamentário que João tem em mente ao chamar o Filho de “Verbo”, como é indicado no v.3, onde Ele é ligado com a criação do mundo.<sup>135</sup>

A primeira coisa que é dita sobre o Verbo é que “No princípio era (ἦν) o Verbo” (v.1). João começa seu Evangelho fazendo referência ao início do livro de Gênesis: “No princípio criou Deus os céus e a terra” (Gn 1.1). Assim como “no princípio” iniciou-se a história da criação, “no princípio” inicia-se a história da nova criação.<sup>136</sup> “No princípio”, quando o uni-

<sup>132</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.282.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p.280-281.

<sup>134</sup> Cf. neste trabalho seção 3.1.4.1.

<sup>135</sup> Cf. BRUCE, *João*, p.34-35.

<sup>136</sup> Cf. *ibid.*, p.33.

verso foi criado, o Verbo já existia. O verbo “era” (ἦν) está no tempo imperfeito, o que aponta para uma ação contínua no passado. Isso indica que o Verbo não veio à existência “no princípio”, mas já existia quando o princípio “começou”. Ao usar essa forma verbal, João quer expressar o fato de que o Verbo é eterno.<sup>137</sup>

João continua afirmando que “o Verbo estava ‘com Deus’ (πρὸς τὸν θεόν)” e isso “no princípio” (v.1). João usa o mesmo verbo (“estava”, ἦν) no mesmo tempo verbal imperfeito para indicar a eternidade dessa relação entre o Verbo e Deus. A preposição “com” (πρὸς) nessa passagem indica “um relacionamento pessoal, de fato, intimidade”.<sup>138</sup> Desse modo, ao mesmo tempo em que João apresenta o Verbo como uma pessoa distinta de Deus, ele os apresenta em um relacionamento muito íntimo um com o outro. Essa afirmação é repetida no v.2: “Ele estava no princípio com Deus”.

João prossegue e de forma inesperada afirma que “o Verbo era Deus (θεὸς ἦν ὁ λόγος)” (v.1). Essa frase é uma construção conhecida como “predicativa nominativa”, onde se tem um sujeito identificado pelo artigo antes do substantivo (“o Verbo”, ὁ λόγος), um verbo de ligação (“era”, ἦν) e um predicativo identificado pela falta do artigo antes do substantivo (“Deus”, θεὸς).<sup>139</sup> A palavra “Deus” (θεὸς) é um nominativo predicativo pré-verbal *anarthro* (sem artigo), que pode ser indefinido, definido ou qualitativo.

Se θεὸς fosse indefinido, teria o significado de “um deus”,<sup>140</sup> contra o que Wallace afirma:

A noção indefinida é atestadamente a mais pobre para o NP [nominativo predicativo] pré-verbal *anarthro*. Assim, gramaticalmente, tal significado é improvável. O contexto também sugere essa improbabilidade, pois o Verbo já existia no princípio [...] Finalmente, a própria teologia do evangelista milita contra esse ponto de vista, o que há é uma Cristologia exaltada no Quarto Evangelho, a ponto de Jesus Cristo ser identificado como Deus (cf. 5.23; 8.58; 10.30; 20.28 etc).<sup>141</sup>

Se θεὸς fosse definido, seu significado seria o mesmo do que se ele fosse precedido pelo artigo (ὁ θεὸς), e θεὸς aqui seria a mesma pessoa designada como τὸν θεόν na afirmação imediatamente anterior do v.1. Isso daria origem a uma proposição conversível, que poderia ser lida tanto como “o Verbo era Deus” quanto como “Deus era o Verbo”, sendo os termos “Verbo” e “Deus” intercambiáveis. O primeiro problema com esse entendimento é gramati-

<sup>137</sup> Cf. WHITE, James. *The forgotten Trinity*. Bloomington, Minnesota: Bethany House Publishers, 1998, p.50-51.

<sup>138</sup> Ibid., p.52. Minha tradução.

<sup>139</sup> Cf. ibid., p.53.

<sup>140</sup> Como a Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas, das Testemunhas de Jeová.

<sup>141</sup> WALLACE, *Gramática grega*, p.267. Meus colchetes.

cal: “A vasta maioria dos NPs pré-verbais anarthros definidos são monádicos, vêm em construções genitivas ou são nomes próprios”,<sup>142</sup> e nenhuma dessas classificações se encaixa neste verso. Há também um problema lógico: “Se o Verbo é ‘tudo’ de Deus, e Deus é ‘tudo’ do Verbo [...] então como o Verbo pode ‘estar’ consigo mesmo? Isso não faria sentido”.<sup>143</sup> Finalmente, há um problema teológico: se Deus na terceira afirmação (“o Verbo era Deus”) é a mesma pessoa designada como Deus na segunda afirmação (“o Verbo estava com Deus”), na qual João está se referindo ao Pai, segue-se que a terceira afirmação significa “o Verbo era o Pai”, o que seria modalismo.<sup>144</sup> Segundo Wallace, “O Quarto Evangelho é o lugar menos provável para se encontrar o modalismo no NT”.<sup>145</sup>

O melhor entendimento é que θεός é qualitativo, com o significado: “O que Deus era, o Verbo era”. A ideia é que o Verbo tem todos os atributos ou qualidades do Deus mencionado na segunda afirmação (“o Verbo estava com Deus”), de modo que Ele partilha da essência do Pai, embora seja uma pessoa diferente. Wallace afirma: “A construção escolhida para expressar essa ideia foi a maneira mais concisa que João poderia ter usado a fim de declarar ser o Verbo Deus e ainda alguém distinto do Pai”.<sup>146</sup> O qualitativo pode ser percebido ao se observar o contraste entre a deidade do Verbo, já presente no princípio (Ἐν ἀρχῇ... θεός ἦν, v.1), e sua humanidade, acrescentada depois (σὰρξ ἐγένετο, v.14): “A estrutura gramatical dessas duas declarações espelha-se uma na outra. Ambas enfatizam a natureza do Verbo, e não sua identidade”,<sup>147</sup> ainda que a natureza divina é Sua desde a eternidade (observar novamente o tempo imperfeito de ἦν), enquanto a natureza humana foi assumida na encarnação.

Uma última afirmação de João, no v.3, é que “Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez”. Com duas declarações, uma positiva e uma negativa, João afirma que o Verbo foi aquele por meio do qual Deus criou absolutamente tudo, o que obviamente exclui o Verbo do status de criatura e O coloca como Criador juntamente com o Pai. Essa declaração, portanto, confirma a afirmação anterior de que “o Verbo era Deus”.

Mais adiante no prólogo, no v.18, João afirma que “Ninguém jamais viu a Deus; o ‘Deus unigênito’ (μονογενής θεός), que está ‘no seio do Pai’ (εἰς τὸν κόλπον), é quem o ‘revelou’ (ἐξηγήσατο)”. Esse verso forma um *inclusio* com o v.1. A expressão “Deus unigênito”

---

<sup>142</sup> Ibid., p.268.

<sup>143</sup> WHITE, *The forgotten Trinity*, p.52.

<sup>144</sup> Cf. neste trabalho seção 2.1.1.4.

<sup>145</sup> WALLACE, *Gramática grega*, p.268.

<sup>146</sup> Ibid., p.269.

<sup>147</sup> Ibid., p.269.

(μονογενῆς θεός) é um comentário sobre o v.1, onde μονογενῆς deve ser entendido como um substantivo independente, tendo θεός uma função apositiva, explicando que o “unigênito” é “Deus”.<sup>148</sup> A expressão “no seio do Pai” ou “no colo do Pai” (εἰς τὸν κόλπον) reflete o maior grau possível de proximidade e era utilizada no Antigo Testamento (LXX) em textos que retratam o cuidado especial de um pai ou cuidador (Nm 11.12; Rt 4.16; 2Sm 12.3; 1Rs 3.20; 17.19). Aqui ela apresenta a intimidade incomparável de Jesus com o Pai, já apresentada anteriormente no v.1: “o Verbo estava ‘com Deus’ (πρὸς τὸν θεόν)”. Por causa de Sua relação tão íntima com o Pai, o Filho é plenamente capaz de revelar ou interpretar (ἐξηγέομαι) o Pai, sendo literalmente a exegese do Pai.<sup>149</sup>

Desse modo, no prólogo do Evangelho de João, ao mesmo tempo em que o Filho é descrito como sendo o mesmo Deus que o Pai, Ele também é distinguido do Pai, como uma pessoa distinta que se relaciona intimamente com Ele. Esses elementos são apresentados em diversas passagens do Evangelho de João e do Novo Testamento.

O Filho é apresentado como Deus em diversas passagens. Em Jo 5.18, Jesus se identifica com Deus quando, ao afirmar que Deus era Seu próprio Pai, fazia-se igual a Deus. Em Jo 8.58, depois de usar por duas vezes a expressão “EU SOU” e não ser compreendido pelos judeus (8.24,28), Jesus afirma explicitamente: “Em verdade, em verdade eu vos digo: antes que Abraão existisse, EU SOU (ἐγὼ εἰμί)”.<sup>150</sup> Com essa expressão, Jesus não apenas afirma Sua preexistência, mas também se identifica com o Deus de Israel que, por nove vezes em Isaías 40-66,<sup>151</sup> usa a mesma expressão para se referir a Si mesmo: “Vós sois as minhas testemunhas, diz o SENHOR, o meu servo a quem escolhi; para que o saibais, e me creiais, e entendais que sou ‘eu mesmo’ (no hebraico, אֲנִי הוּאָ e, na LXX, ἐγὼ εἰμι), e que antes de mim deus nenhum se formou, e depois de mim nenhum haverá” (Is 43.10). O uso de אֲנִי הוּאָ em Isaías é um eufemismo para o próprio nome de Deus, cuja tradução é literalmente “Eu sou Ele”.<sup>152</sup> Assim, há uma ligação entre a expressão אֲנִי הוּאָ e o nome יְהוָה, que é revelado por Deus a Moisés em Ex 3.14, onde ἐγὼ εἰμι também é usado na LXX: “EU SOU O QUE

<sup>148</sup> Cf. KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.101.

<sup>149</sup> Cf. *ibid.*, p.101,102.

<sup>150</sup> Jesus também utiliza essa expressão em Jo 6.35,41,48,51; 8.12; 10.7,9,11,14; 11.25; 13.19; 14.6; 15.1,5; 18.5,6,8.

<sup>151</sup> Cf. Is 41.4; 43.10,13,25; 46.4; 48.12; 51.12; 52.6.

<sup>152</sup> Cf. WHITE, *The forgotten Trinity*, p.99.

SOU (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν)”. Portanto, ao usar a expressão EU SOU, Jesus está se identificando com o próprio Jeová, o Deus autoexistente, eterno e imutável.<sup>153</sup>

Em Jo 12.41, João afirma que Isaías falou a respeito de Jesus na passagem citada pelo próprio João no v.40 (Is 6.10), entendendo que a visão que Isaías tem do Senhor (יְהוָה) em Is 6.1, o qual é o SENHOR dos Exércitos (יְהוָה צְבָאוֹת) em Is 6.3, foi uma visão do próprio Jesus. Em outras palavras, Jesus é Deus. Essa verdade é reconhecida por Tomé em Jo 20.28 quando, ao ver o Jesus ressurreto e ser interpelado por Ele para que toque em Suas mãos e em Seu lado, Tomé lhe responde: “Senhor meu e ‘Deus meu’ (ὁ θεός μου)!”.

Em Rm 10.9-15, Paulo declara que confessar Jesus como Senhor traz salvação a todos, tanto a judeus como a gregos. Para provar esse ponto, em Rm 10.13 Paulo cita uma profecia de Joel que faz referência à invocação do nome de Deus: “E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do SENHOR será salvo” (Jl 2.32)! Ao fazer isso, Paulo iguala a invocação do nome de Deus com a invocação do nome de Jesus, indicando que, para ele, Jesus é Deus. Algo semelhante ocorre em Hb 1.8-12, onde, para provar a superioridade do Filho em relação aos anjos, o autor aos Hebreus cita o Sl 45.6,7, que fala do Messias como Deus,<sup>154</sup> e o Sl 102.25-27, que compara a eternidade e imutabilidade de Deus com a transitoriedade da criação, e aplica os dois salmos ao Filho, mostrando que Ele é Deus. Além disso, o Filho é chamado de Deus bendito para todo o sempre (Rm 9.5), de grande Deus e Salvador (Tt 2.13) e de verdadeiro Deus e vida eterna (1Jo 5.20), e dEle também é dito que subsiste em forma de Deus e é igual a Deus (Fp 2.6), e que nEle habita corporalmente toda a plenitude da Divindade (Cl 2.9).

Intimamente relacionado com o fato de o Filho ser Deus, está o fato de Ele estar intimamente unido ao Pai. Em Jo 10.28, Jesus afirma que ninguém arrebatará as Suas ovelhas da Sua mão, enquanto no v.29 afirma que ninguém as arrebatará da mão do Pai. Não há diferença entre as duas afirmações, porque, Jesus afirma no v.30, “Eu e o Pai somos um (ἐν)”. João usa a palavra “um” (ἐν) na forma neutra, e não na forma masculina (εἶς), o que significa que Jesus e o Pai são perfeitamente um em ação, e não que eles são uma pessoa.<sup>155</sup> A razão porque Jesus e o Pai são um em ação é dada no v.38: “o Pai está em mim, e eu estou no Pai”. Essa afirmação de habitação mútua do Pai e do Filho é melhor explicada no discurso do cenáculo (Jo 13-16), no trecho de 14.6-11,20,23. Jesus afirma que Ele é o caminho para o Pai (v.6), que co-

<sup>153</sup> Cf. neste trabalho seção 3.1.2; HODGE, *Teologia sistemática*, p.351.

<sup>154</sup> Cf. neste trabalho seção 3.1.4.2.

<sup>155</sup> Cf. CARSON, D.A. *O comentário de João*. São Paulo: Vida Nova, 2007, p.395.

nhecer a Ele é conhecer o Pai (v.7) e que os discípulos têm visto o Pai (v.7). Então, Filipe pede que Jesus lhes mostre o Pai (v.8). A resposta de Jesus nos vv.9-11 é reveladora:

Disse-lhe Jesus: Filipe, há tanto tempo estou convosco, e não me tens conhecido? Quem me vê a mim vê o Pai; como dizes tu: Mostra-nos o Pai? Não crês que eu estou no Pai e que o Pai está em mim? As palavras que eu vos digo não as digo por mim mesmo; mas o Pai, que permanece em mim, faz as suas obras. Crede-me que estou no Pai, e o Pai, em mim; crede ao menos por causa das mesmas obras.

A união entre o Filho e o Pai é tão íntima que eles estão um no outro e habitam um no outro, o que Filipe deveria ter percebido pelas obras de Cristo, que são as obras do Pai. No v.20, Jesus fala de um tempo em que os discípulos saberiam que Ele está em Seu Pai, e no v.23, afirma que aquele que ama a Jesus se torna morada do Pai e do Filho. Onde o Pai está, o Filho também está, porque um está no outro. Na oração sacerdotal, em Jo 17, o tema da união entre Pai e Filho é retomado no v.11 e especialmente nos vv.20-23, quando Jesus roga ao Pai que os discípulos sejam um, como Ele e o Pai são um:

Não rogo somente por estes, mas também por aqueles que vierem a crer em mim, por intermédio da sua palavra; a fim de que todos sejam um; e como és tu, ó Pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós; para que o mundo creia que tu me enviaste. Eu lhes tenho transmitido a glória que me tens dado, para que sejam um, como nós o somos; eu neles, e tu em mim, a fim de que sejam aperfeiçoados na unidade, para que o mundo conheça que tu me enviaste e os amaste, como também amaste a mim.

Jesus fala da união que Ele tem com o Pai em termos da habitação mútua de ambos (v.21), e roga ao Pai para que os discípulos também participem dessa união e comunhão, habitando no Pai e no Filho (v.21) e sendo habitados pelo Filho (v.23).

Essa união íntima existente entre o Pai e o Filho está associada ao amor mútuo entre ambos. No batismo de Jesus, o Pai declara dos céus o amor e prazer que tem no Filho: “Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo” (Mt 3.17; Mc 1.11; Lc 3.22). As mesmas palavras são ditas pelo Pai no monte da transfiguração (Mt 17.5; Mc 9.7; Lc 9.35; 2Pe 1.17). Do mesmo modo, no Evangelho de João, tanto João (Jo 3.35) quanto Jesus (Jo 5.20; 10.17; 15.9,10; 17.23,24,26) falam do amor que o Pai tem pelo Filho, um amor anterior à fundação do mundo (Jo 17.24). Esse amor é recíproco, pois Jesus afirma que também ama o Pai (Jo 14.31). Por amarem-se infinitamente, Pai e Filho estão tão unidos que habitam um no outro.

A união do Pai e do Filho também está associada ao conhecimento mútuo entre ambos. Em Mt 11.27 (e na passagem paralela de Lc 10.22), Jesus afirma claramente que “Ninguém conhece o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece o Pai, senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar”. Afirmção semelhante a Mt 11.27 se encontra em Jo 10.15: “o Pai me

conhece a mim, e eu conheço o Pai”. Além disso, em vários momentos Jesus afirma que tem visto o Pai (Jo 6.46; 8.38) e que conhece o Pai (Jo 7.29; Jo 8.55; 17.25). A habitação mútua do Pai e do Filho permite-lhes um conhecimento mútuo perfeito.<sup>156</sup>

Como resultado dessa união entre o Pai e o Filho, o que é dito de um, é também dito do outro. Em Jo 5, depois de ter se igualado a Deus no v.18, Jesus passa a mostrar que tudo o que o Pai faz, o Filho também faz (Jo 5.19), inclusive a ressurreição dos mortos físicos e espirituais (Jo 5.21,25,28,29). Em Jo 8.16, Jesus afirma que o Seu juízo é verdadeiro porque ele é realizado pelo Filho em companhia do Pai. Logo adiante, em Jo 8.19, Jesus declara que quem O conhece também conhece o Pai, e em Jo 12.45, de forma semelhante, que quem O vê, vê aquele que O enviou (Jo 12.45). Em Jo 16.15, Jesus declara que tudo o que o Pai tem é do Filho, e na oração sacerdotal, que todas as coisas do Filho são do Pai e vice-versa (Jo 17.10). É dito que o Pai glorifica o Filho (Jo 8.54; 13.32; 17.1,5,22,24; At 3.13; Hb 5.5), mas também que o Pai é honrado e glorificado pelo Filho (Jo 8.49; 17.1,4) e no Filho (Jo 13.31,32; 14.13). Por tudo isso, o Filho deve ser honrado assim como o Pai é honrado (Jo 5.23) e deve-ser crer tanto no Pai quanto no Filho (Jo 14.1; 17.3). Além disso, crer no Filho é crer no Pai (Jo 12.44), receber o Filho é receber o Pai (Jo 13.20) e confessar o Filho implica em ter o Pai (1Jo 2.23), mas odiar ao Filho implica em odiar ao Pai (Jo 15.23) e negar o Filho implica em negar o Pai (1Jo 2.22,23).

Se por um lado o Filho é apresentado no Novo Testamento como Deus e como estando intimamente unido ao Pai, por outro lado Ele é distinguido do Pai por uma ordem relacional. O fato de o Pai gerar o Filho na eternidade já indica a prioridade lógica do Pai em relação ao Filho e, portanto, uma ordem entre eles, a qual transparece no Novo Testamento.

Essa ordem aparece no próprio amor existente entre o Pai e o Filho. Apesar de ser dito que o Filho também ame ao Pai (Jo 14.31), a ênfase neotestamentária é no amor do Pai pelo Filho (Mt 3.17; Mc 1.11; Lc 3.22; Mt 17.5; Mc 9.7; Lc 9.35; 2Pe 1.17; Jo 3.35; 5.20; 10.17; 15.9,10; 17.23,24,26). Reeves escreve que “embora o Pai ame o Filho e o Filho ame o Pai, há uma forma bem definida para o relacionamento dos dois. Em geral, o Pai é o amante, o Filho é o amado [...] O amor do Pai é primário. O Pai é a fonte principal do amor”.<sup>157</sup> Por isso, Paulo associa o Pai com o amor na bênção apostólica (2Co 13.13). Essa ordem também é perce-

---

<sup>156</sup> Uma vez que o Filho conhece perfeitamente o Pai, a afirmação de que o Filho não sabe o dia do Seu retorno, mas apenas o Pai (Mt 24.36; Mc 13.32), só pode ser entendida como uma referência ao Filho encarnado: cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.39.

<sup>157</sup> REEVES, *Deleitando-se na Trindade*, p.35; cf. neste trabalho seção 3.2.2.1.

bida no fato de que é o Pai quem envia o Filho<sup>158</sup> e de que o Filho veio do Pai (Jo 8.42; 16.28),<sup>159</sup> e nunca o contrário.

O local no Novo Testamento onde essa ordem relacional aparece de maneira mais clara é a passagem de Jo 5.18-47. Apesar de o v.18 afirmar que Jesus se fazia igual a Deus por chamar Deus de Seu Pai, do v.19 em diante Jesus mostra que, embora igual a Deus, Ele está subordinado a este como um filho ao seu pai:<sup>160</sup> “Então, lhes falou Jesus: Em verdade, em verdade vos digo que o Filho nada pode fazer de si mesmo, senão somente aquilo que vir fazer o Pai” (v.19). Essa afirmação é seguida por quatro orações adverbiais consecutivas com a palavra grega γὰρ (“porque” ou “pois”). Na primeira, Jesus diz: “porque tudo o que este fizer, o Filho também semelhantemente o faz” (v.19), onde Ele afirma que “é impossível para o Filho realizar uma ação independente e determinada por si mesmo, algo que o colocaria contra o Pai como outro Deus”.<sup>161</sup> Na segunda, lança-se a base da dependência do Filho: “Porque o Pai ama ao Filho, e lhe mostra tudo o que faz, e maiores obras do que estas lhe mostrará, para que vos maravilheis” (v.20). E na terceira (v.21) e na quarta (v.22), fala-se da autoridade delegada ao Filho para ressuscitar os mortos e exercer o juízo.<sup>162</sup>

Na continuação de Jo 5, depois de mostrar que essa delegação do Pai ao Filho é feita para que todos honrem o Filho como honram o Pai (v.23) e de falar que quem ouve a Sua palavra e crê naquele que O enviou tem a vida eterna (v.24), Jesus se apresenta como o agente da ressurreição (v.25) e dá o motivo pelo qual Ele pode ressuscitar os mortos: “Porque assim como o Pai tem vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter vida em si mesmo” (v.26). Assim, há um sentido em que o Filho deriva certas coisas do Pai, ao mesmo tempo em que está indivisivelmente unido a Ele.<sup>163</sup> Depois de novamente falar sobre Sua capacidade de julgar (v.27) e de ressuscitar os mortos (vv.28-29), Jesus mais uma vez afirma Sua dependência do Pai: “Eu nada posso fazer de mim mesmo; na forma por que ouço, julgo. O meu juízo é justo, porque não procuro a minha própria vontade, e sim a daquele que me enviou” (v.30). Finalmente, no v.36, Jesus fala novamente das obras que o Pai lhe confiou para que as reali-

<sup>158</sup> Mt 15.24; Mc 9.37; Lc 4.43; 9.48; 10.16; Jo 3.16,17; 4.34; 5.23,24,30,36,37,38; 6.29,38,39,40,44,57; 7.16,18,28,29,33; 8.16,18,26,29,42; 9.4; 10.36; 11.42; 12.44,45,49; 13.3,20; 14.24; 15.21; 16.5,28; 17.3,8,18,21,23,25; 20.21; Rm 8.3; Gl 4.4; 1Jo 4.9,10,14.

<sup>159</sup> Westcott, Dodd e outros entendem que as palavras “vim de Deus” e “vim do Pai”, em Jo 8.42 e Jo 16.28 respectivamente, não se referem à encarnação, mas à geração do Filho, por causa das preposições utilizadas: em Jo 8.42, a preposição ἐκ, e em Jo 16.28, a preposição παρὰ: cf. Bruce, *João*, p.177.

<sup>160</sup> Cf. KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.81.

<sup>161</sup> CARSON, *O comentário de João*, p.252.

<sup>162</sup> Cf. KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.82.

<sup>163</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.38.



zasse. Assim, “O Filho faz as obras do Deus único e verdadeiro sendo ele próprio Deus; contudo, ele as faz como um filho totalmente dependente do Pai em todos os aspectos”.<sup>164</sup>

Essa dependência do Filho ao Pai aparece em outros lugares também, em várias passagens que afirmam que o Pai confiou todas as coisas nas mãos do Filho (Mt 11.27; Jo 3.35; 13.3; 17.2,7,10), que o Pai deu Seu nome ao Filho (Jo 17.11,12) e que o Filho vive pelo Pai (Jo 6.57). Também é sempre o Filho quem ora ao Pai (Mt 11.25,26; 26.39,42,53; Mc 14.36; Lc 10.21; 22.42; 23.34,46; Jo 11.41,42; 12.27,28; 14.16; 17.1-26) e o Pai quem ouve o Filho (Jo 11.41,42). Além disso, uma submissão do Filho ao Pai é perceptível no fato de que o Filho faz a vontade do Pai, ainda que com deleite e voluntariamente (Jo 4.34; 6.38; 8.29,55; 10.18; 12.27; 14.31; 15.10; 17.4), e que quando o Filho terminar a missão que o Pai lhe confiou, Ele entregará o reino ao Pai e se sujeitará a Ele (1Co 15.24,28).

É por causa dessa dependência e da ordem relacional existente entre o Pai e o Filho que Jesus afirma: “o Pai é maior do que eu” (Jo 14.28).<sup>165</sup> Ele não se refere aqui a uma superioridade ontológica do Pai em relação ao Filho, pois o Filho é Deus como o Pai, mas sim a uma prioridade pessoal do Pai em termos relacionais.<sup>166</sup> Por outro lado, essa ordem entre o Pai e o Filho não pode se referir apenas à encarnação, porque “não é que certos textos enfatizam a igualdade de Jesus com o Pai, ao passo que outros enfatizam sua dependência e obediência”,<sup>167</sup> mas os mesmos textos que falam da igualdade falam também da dependência de Jesus no mesmo contexto. Assim, é impossível separar essas duas verdades, como se a igualdade do Filho com o Pai se referisse à relação eterna do Filho com o Pai, enquanto a ordem entre o Pai e o Filho se referisse apenas à encarnação.

Por fim, a igualdade do Filho com o Pai e a Sua distinção do Pai em termos relacionais não são contraditórias. Köstenberger explica:

Quando aquele que envia e aquele que é enviado são pai e filho, não estamos mais lidando com uma relação entre um superior e um inferior em que, entre outras coisas, os desejos do primeiro se impõem ao segundo. Quando aquele que envia e aquele que é enviado são pai e filho (pelo menos no caso da vida trina e una), estamos tratando de uma relação entre iguais, entre pessoas que compartilham o mesmo *status* ontológico. Portanto, quando aquele que envia e aquele que é enviado são pai e filho, a missão a ser cumprida não envolve a imposição da vontade de um sobre a do outro; em vez disso, deve ser entendida como uma causa comum, porque se trata de uma questão de família.<sup>168</sup>

---

<sup>164</sup> KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.152.

<sup>165</sup> Afirmação semelhante se acha em 1Co 11.3: “Quero, entretanto, que saibais ser Cristo o cabeça de todo homem, e o homem, o cabeça da mulher, e Deus, o cabeça de Cristo”; cf. 1Co 3.23.

<sup>166</sup> Cf. KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.159.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p.157.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.158.

O relacionamento entre o Pai e o Filho é mais bem compreendido quando se percebe que uma terceira pessoa, o Espírito Santo, também está envolvida nesse relacionamento.

### 3.2.3 O Espírito do Pai e do Filho

O Espírito Santo já está presente no Antigo Testamento, mas de um modo bastante obscuro, de sorte que nem sempre se pode saber exatamente quem Ele é.<sup>169</sup> No Novo Testamento, pelo contrário, o Espírito Santo é apresentado com uma frequência e uma clareza muito maiores, sendo identificado como uma terceira pessoa, distinta do Pai e do Filho, que se relaciona com eles intimamente e também se identifica com Deus.

O nome “Espírito” (Jo 7.39 e muitos outros), tanto no hebraico (רוּחַ) quanto no grego (πνεῦμα), significa “vento” ou “fôlego”. Como tal, no Antigo Testamento, Ele é descrito como o “sopro” da boca do SENHOR (Sl 33.6), e no Novo Testamento é comparado ao vento (Jo 3.6) e soprado por Jesus sobre os discípulos (Jo 20.22). Ele também é chamado de “Espírito Santo” (Mt 28.19 e muitos outros), onde “Santo” aponta para a relação especial que Ele tem com Deus.<sup>170</sup> Outros nomes do Espírito apontam para a Sua relação tanto com o Pai quanto com o Filho, como “Espírito de Deus” (Mt 3.16 e outros), “Espírito do Senhor” (Lc 4.18 e outros), “Espírito do Pai” (Mt 10.20), “Espírito de Jesus” (At 16.7), “Espírito de Cristo” (Rm 8.9; 1Pe 1.11), “Espírito de Jesus Cristo” (Fp 1.19) e “Espírito de seu Filho” (isto é, “do Filho de Deus”: Gl 4.6).<sup>171</sup>

O Espírito está presente e ativo em cada estágio da redenção, especialmente na vida e ministério de Jesus.<sup>172</sup> Ele tem um importante papel na encarnação do Filho de Deus. Mateus narra que Maria achou-se grávida “pelo (ἐκ) Espírito Santo” (Mt 1.18) e que um anjo disse a José em sonho que “o que nela foi gerado é do (ἐκ) Espírito Santo” (Mt 1.20). Em Lucas, um anjo dá mais detalhes a Maria sobre essa concepção miraculosa: “Descerá sobre ti o Espírito Santo, e o poder do Altíssimo te envolverá com a sua sombra; por isso, também o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus” (Lc 1.35). Letham observa que “O anjo com-

<sup>169</sup> Cf. neste trabalho seção 3.1.4.

<sup>170</sup> Cf. BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.284.

<sup>171</sup> Outros nomes do Espírito no Novo Testamento são “Espírito eterno”, “Espírito da verdade”, “Espírito de santidade”, “Espírito da vida”, “Espírito de adoção”, “Espírito de sabedoria e de revelação”, “Espírito da graça”, “Espírito da glória”, “Sete Espíritos”, “Consolador” e “Unção”.

<sup>172</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.56.

para o papel do Espírito na concepção de Jesus à sua obra na criação, onde ele pairava por sobre as águas”.<sup>173</sup>

Outro momento da vida de Jesus em que o Espírito Santo está presente é em Seu batismo. João Batista dizia que, enquanto ele batizava com água, aquele que viria depois dele batizaria com o Espírito Santo (Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16). Ele também disse que “aquele, porém, que me enviou a batizar com água me disse: Aquele sobre quem vires descer e pousar o Espírito, esse é o que batiza com o Espírito Santo” (Jo 1.33). Então, com trinta anos de idade (Lc 3.23), Jesus é batizado com água por João Batista e, ao sair da água, “eis que se lhe abriram os céus, e viu o Espírito de Deus descendo como pomba, vindo sobre ele. E eis uma voz dos céus, que dizia: Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo” (Mt 3.16,17; cf. Mc 1.10; Lc 3.22; Jo 1.32,33). Essa voz dos céus é um eco do Sl 2.7, que fala da geração do Filho.<sup>174</sup>

O batismo de Jesus é uma ocasião importante para entender como o Espírito se relaciona com o Pai e com o Filho. Primeiro, o Espírito desce, obviamente vindo dos céus, onde está o Pai, o que significa que Ele procede do Pai ou é enviado pelo Pai. Segundo, o Espírito desce sobre o Filho e “pousa sobre ele (ἔμεινεν ἐπ’ αὐτόν)” (Jo 1.32), o que significa que Ele “permanece” ou “habita” nEle, o que é enfatizado para fazer um contraste com a transitoriedade de outras inspirações proféticas do Antigo Testamento, nas quais o Espírito descia sobre determinados indivíduos, mas não permanecia sobre eles (Nm 11.25).<sup>175</sup> Köstenberger afirma: “Assim como a pomba depois do dilúvio tentou muitas vezes encontrar um local permanente de descanso (Gn 8.6-12), agora também, no clímax da história de Israel, o Espírito de Deus encontrou um lugar permanente de descanso [...]”.<sup>176</sup> Terceiro, ao dar o Espírito ao Filho, o Pai declara Seu amor ao Filho. Ser Pai significa gerar e amar ao Filho e ser Filho significa ser gerado e amado pelo Pai, e esse amor do Pai ao Filho é demonstrado pela concessão do Espírito Santo ao Filho. Reeves afirma: “A concessão do Espírito é precisamente a maneira como o Pai torna conhecido seu amor. Em Romanos 5.5, por exemplo, Paulo escreve sobre como Deus derramou seu amor em nosso coração *pelo Espírito Santo*. Assim, é dando-lhe o Espírito que o Pai declara seu amor ao Filho”.<sup>177</sup>

---

<sup>173</sup> Ibid., p.56. Minha tradução.

<sup>174</sup> Cf. BLOMBERG, Craig L. Mateus. In: BEALE, *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, p.17.

<sup>175</sup> BURGE apud KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.179.

<sup>176</sup> KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.179.

<sup>177</sup> REEVES, *Deleitando-se na Trindade*, p.36.

Assim, em Seu batismo com água, Jesus é batizado ou selado pelo Pai com o Espírito Santo (Jo 6.27) e recebe do Pai o Espírito sem medida (Jo 3.34). Como resultado desse batismo ou unção com o Espírito em Seu batismo, Jesus passa a ser conhecido como “Messias” (מָשִׁיחַ) ou “Cristo” (Χριστός), que quer dizer “Ungido”. “Da mesma forma que reis e sacerdotes – até profetas – eram ungidos e consagrados com óleo para a realização de suas tarefas no Antigo Testamento, Jesus é ungido com o Espírito”.<sup>178</sup> Assim, enquanto o nome “Filho” expressa a relação de Jesus com o Pai, o nome “Cristo” expressa a relação de Jesus com o Espírito Santo. E como o Filho é Filho por ser gerado e amado pelo Pai, e o Pai expressa esse amor unguindo o Filho com o Espírito para que Ele seja o Cristo (Ungido), muitas vezes os nomes “Filho” e “Cristo” são quase sinônimos, como no Sl 2<sup>179</sup>, e nos textos de Mt 16.16 e Jo 20.31, onde os termos “Cristo” e “Filho de Deus” são usados de maneira intercambiável.

Uma vez que a relação entre o Pai e o Filho, na qual o Pai gera e ama ao Filho, é eterna, e uma vez que a forma como o Pai demonstra esse amor pelo Filho é dando o Espírito a Ele, a maneira como o Espírito Santo se relaciona com o Pai e com o Filho no batismo de Jesus também deve ser eterna.<sup>180</sup> O batismo de Jesus é “uma revelação do movimento eterno do Espírito do Pai que permanece no Filho desde toda eternidade”.<sup>181</sup>

Após o batismo de Jesus, o Espírito Santo passa a ser o Seu companheiro.<sup>182</sup> Jesus é descrito por Lucas como “cheio do Espírito Santo” (Lc 4.1) e é “levado (ἀνήχθη)” (Mt 4.1) e “guiado (ἡγήτο)” (Lc 4.1) pelo Espírito ao deserto, ou, na linguagem de Marcos, o Espírito O “impele” ou O “lança (ἐκβάλλει)” (Mc 1.12) ao deserto. Depois de ser tentado no deserto, Jesus retorna para a Galileia “no poder do Espírito” (Lc 4.14). Em Nazaré, Ele entra em uma sinagoga, onde lê a profecia de Isaías em Is 61.1,2 e a aplica a Si mesmo: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e apregoar o ano aceitável do Senhor” (Lc 4.18,19). Algum tempo depois, Jesus exulta no Espírito Santo porque Deus oculta o Evangelho aos sábios e instruídos e o revela aos pequeninos (Lc 10.21). Mais adiante em Seu ministério, depois de ter curado um endemoninhado cego e mudo, Jesus afirma que expulsa demônios pelo Espírito de Deus (Mt 12.28), o qual em Lucas é chamado de “dedo de Deus” (Lc 11.20). No final de Seu ministério terreno, ao se

<sup>178</sup> Ibid., p.37-38.

<sup>179</sup> Cf. *ibid.*, p.38.

<sup>180</sup> Cf. *ibid.*, p.37.

<sup>181</sup> BOBRINSKOY apud LETHAM, *The Holy Trinity*, p.57.

<sup>182</sup> Como dizia João de Damasco: cf. NEEDHAM, Nick. The Filioque clause: East or West? *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, v.15, p.142-162, 1997, p.156.

oferecer como um sacrifício sem mácula a Deus, Jesus o faz “pelo Espírito eterno (διὰ πνεύματος αἰωνίου)” (Hb 9.14). Depois, quando o Pai ressuscita a Jesus dentre os mortos, Ele o faz por meio do Seu Espírito (Rm 8.11). E mesmo depois da Sua ressurreição, durante Seu ministério de quarenta dias com os discípulos antes de Sua ascensão, Jesus dá mandamentos aos apóstolos “por intermédio do Espírito Santo (διὰ πνεύματος ἁγίου)” (At 1.2,3).<sup>183</sup>

Porém, o resultado mais importante da recepção do Espírito Santo por Jesus em Seu batismo é aquele que havia sido prometido por João Batista: Jesus batizará com o Espírito Santo. Durante o Seu ministério, Jesus faz referência a essa promessa. Em Jo 4.10, depois de pedir água para a mulher samaritana, o que a deixa espantada, pelo fato de Jesus ser judeu, Jesus declara: “Se conheceras o dom de Deus e quem é o que te pede: dá-me de beber, tu lhe pedirias, e ele te daria água viva”. “Água viva” era uma expressão comum para designar água de fonte ou corrente, em distinção da água tirada de uma cisterna.<sup>184</sup> A samaritana não compreende a fala de Jesus e pergunta onde Ele tem água viva, se nem mesmo tem como tirar a água do poço que é fundo (v.11). Além disso, com essa afirmação Jesus está se apresentando como alguém maior que Jacó, que foi quem fez o poço, pensa a samaritana (v.12). Mas Jesus lhe afirma: “Quem beber desta água tornará a ter sede; aquele, porém, que beber da água que eu lhe der nunca mais terá sede; pelo contrário, a água que eu lhe der será nele uma fonte a jorrar para a vida eterna” (vv.13,14).

O significado espiritual dessa “água viva” é esclarecido em outra ocasião do ministério de Jesus, quando Ele está na Festa dos Tabernáculos. Nos sete dias dessa festa, havia uma cerimônia de derramamento de água:

Uma procissão liderada por um sacerdote descia ao tanque de Siloé, onde um jarro de ouro era enchido de água, e levado ao templo na hora da oferta do sacrifício matinal. Então a água era derramada em um funil no lado ocidental do altar, e o coro do templo começava a cantar o Grande Hallel (Salmos 113-118).<sup>185</sup>

Essa cerimônia de derramamento de água estava baseada na associação da Festa dos Tabernáculos com a chuva em Zc 14.16,17. Então, no último dia, o grande dia da festa, que deveria ser o oitavo dia, quando não havia mais a cerimônia de derramamento de água,<sup>186</sup> Jesus se levanta e exclama: “Se alguém tem sede, venha a mim e beba. Quem crer em mim, como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água viva” (Jo 7.37,38). “Se neste dia não era derra-

<sup>183</sup> Além disso, em Apocalipse, o que Jesus diz é o que o Espírito diz (Ap 2.1,7), Jesus se apresenta como tendo os sete Espíritos de Deus (Ap 3.1) e é descrito como um Cordeiro com sete chifres e sete olhos, que são identificados como os sete Espíritos de Deus enviados por toda a terra (Ap 5.6).

<sup>184</sup> Cf. BRUCE, *João*, p.98.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p.161.

<sup>186</sup> Cf. *ibid.*, p.161.

mada água material, em lugar dela havia água espiritual, vivificante, à disposição de todos que quisessem recebê-la dele”.<sup>187</sup> Jesus faz novamente menção à água viva, como rios fluindo daquele que crê nele.<sup>188</sup> A Escritura a que Jesus se refere deve ser um conjunto de passagens que começa com Ne 8 e 9.<sup>189</sup> Em Ne 8.13-18, os judeus que voltaram do cativeiro celebram a Festa dos Tabernáculos. Então, em Ne 9, alguns dias depois da Festa dos Tabernáculos, alguns levitas conduziram o povo em uma oração de louvor e de confissão. Nessa oração, nos vv.15,19,20, faz-se recordação de eventos durante as peregrinações no deserto, inclusive da água que saiu da rocha para matar a sede do povo de Deus (Ex 17.1-7; Nm 20.2-13), e essa água é ligada à provisão do Espírito (Ne 9.20). Outras passagens do Antigo Testamento que também ligam a água ao Espírito (Is 44.3; Ez 36.25-27) devem remontar aos episódios da água da rocha. Assim, ao se apresentar como aquele que pode dar a água viva, Jesus se identifica com a rocha da qual saiu água, razão pela qual Paulo associa essa rocha a Cristo (1Co 10.4). O significado dos rios de água viva é dado por João na continuação da passagem, em Jo 7.39: “Isto ele disse com respeito ao Espírito que haviam de receber os que nele cressem; pois o Espírito até aquele momento não fora dado, porque Jesus não havia sido ainda glorificado”. Assim, “água viva” é o Espírito, que seria dado aos crentes após a glorificação de Jesus.<sup>190</sup>

A passagem do Novo Testamento onde essa promessa do batismo com o Espírito Santo é descrita com mais detalhes é o discurso do cenáculo (Jo 13-16). Nesse texto, a relação do Espírito com o Pai e com o Filho é apresentada com bastante clareza. Depois de falar da Sua partida (Jo 13.33; 14.2,3,12), Jesus promete em Jo 14.16,17: “E eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Consolador, a fim de que esteja para sempre convosco, o Espírito da verdade, que o mundo não pode receber, porque não o vê, nem o conhece; vós o conheceis, porque ele habita convosco e estará em vós”. A palavra “Consolador” (παράκλητος) se refere a um advogado de defesa que fala em favor de alguém e em oposição a um acusador.<sup>191</sup> Jesus é um παράκλητος (1Jo 2.1) e promete “outro do mesmo tipo” (ἄλλος), um παράκλητος semelhante a Jesus, o que mostra a união existente entre Jesus e o Espírito e também aponta para a personalidade do Espírito. Esse Espírito será dado pelo Pai em resposta ao pedido do Filho. A ideia

---

<sup>187</sup> Ibid., p.161.

<sup>188</sup> Ver análise de Carson sobre a interpretação de que os rios de água viva fluem do interior de Cristo e não do crente: cf. CARSON, *O comentário de João*, p.323-326.

<sup>189</sup> Cf. CARSON, *O comentário de João*, p.327-329.

<sup>190</sup> Desse modo, nascer da “água e do Espírito”, em Jo 3.5, significa nascer “do Espírito”, pois “água” nessa passagem também é uma imagem para o Espírito Santo (cf. Ez 36.25-27). Alguns também veem uma ligação entre a água que saiu do lado de Jesus e o Espírito Santo, em Jo 19.34.

<sup>191</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.58.

de que o Espírito é dado pelo Pai está em harmonia com outras passagens do Novo Testamento (Lc 11.13; At 15.8; Gl 4.6; 1Ts 4.8; 1Jo 3.24; 4.13).

Na continuação, Jesus liga a vinda do Espírito à Sua própria vinda (Jo 14.18). Jesus e o Espírito estão tão unidos que a vinda do Espírito sobre os discípulos é equivalente a uma vinda do próprio Jesus em pessoa. Além disso, a vinda do Espírito permitirá que os discípulos conheçam a habitação mútua entre o Pai e o Filho (v.20) e essa vinda do Espírito também é equivalente à própria vinda do Pai e do Filho para fazerem morada nos discípulos (v.23). Isso mostra que o Espírito também participa da habitação mútua do Pai e do Filho. O Espírito habita no Pai e no Filho e o Pai e o Filho habitam no Espírito, razão pela qual onde um está, aí estão os outros dois.

Então, em Jo 14.26, Jesus afirma: “mas o Consolador, o Espírito Santo, a quem o Pai enviará em meu nome, esse vos ensinará todas as coisas e vos fará lembrar de tudo o que vos tenho dito”. Aqui é dito que o Espírito Santo será enviado pelo Pai em nome do Filho. Mas em Jo 15.26, a vinda do Espírito é expressa de outra forma: “Quando, porém, vier o Consolador, que eu vos enviarei da parte do Pai, o Espírito da verdade, que dele procede, esse dará testemunho de mim”. Agora é o próprio Filho quem enviará o Espírito “da parte do Pai” (παρὰ τοῦ πατρὸς). Ao mesmo tempo em que o Pai envia o Espírito, o Filho também envia o Espírito. O envio do Espírito pelo Filho está em harmonia com a promessa de João Batista e com as afirmações de Jesus sobre Ele dar a água vida. Esse Espírito enviado pelo Filho dará testemunho dEle ao mundo (cf. At 5.32; 1Jo 5.6,8).

Há, porém, outro detalhe muito importante em Jo 15.26: é dito que o Espírito Santo é “o que do Pai procede”<sup>192</sup> (ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται). A palavra “procede” (ἐκπῶρεύεται) está no presente, ao contrário dos verbos usados até agora para falar do envio do Espírito pelo Pai e pelo Filho, que estão no futuro. Quanto a esse ponto, Letham afirma que “essa é uma procedência contínua”,<sup>193</sup> e Hendriksen comenta:

Aqui em 15.26, a ênfase é na atividade do Filho *de enviar* o Espírito e no fato de que esse Espírito *procede eternamente do Pai*. O envio do Espírito era um assunto do futuro. O Pentecostes ainda não havia chegado. Por isso é usado o tempo futuro: “Eu enviarei”. A *emanação* estava acontecendo no mesmo momento em que Jesus estava falando (se é que questões que, na realidade, transcendem o tempo podem ser vistas pelo prisma do tempo); daí usar-se o tempo presente.<sup>194</sup>

<sup>192</sup> Minha tradução.

<sup>193</sup> LETHAM, *The Holy Trinity*, p.58. Minha tradução.

<sup>194</sup> HENDRIKSEN, William. *João*. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014, p.628-629. Itálico do autor.

O que Jesus está dizendo é que enviará o Espírito da parte do Pai porque esse Espírito procede eternamente do Pai. O envio do Espírito no tempo está alicerçado em uma relação eterna entre o Pai e o Espírito.

A questão, porém, é se é possível atribuir essa relação eterna também entre o Filho e o Espírito, no sentido de que o Espírito procede também do Filho. A resposta é positiva, de acordo com o que já foi dito antes sobre a vinda do Espírito e o que será dito depois. Jesus disse que Ele enviará o Espírito, e isso é repetido em Jo 16.7: “Mas eu vos digo a verdade: convém-vos que eu vá, porque, se eu não for, o Consolador não virá para vós outros; se, porém, eu for, eu vo-lo enviarei”. Jesus enviará o Espírito, assim como o Pai, e se o envio do Espírito tem fundamento em uma procedência eterna, o Espírito também deve proceder eternamente do Filho.<sup>195</sup> Jesus, então, passa a descrever a obra do Espírito de convencer o mundo do pecado, da justiça e do juízo, cada um desses aspectos associado ao Pai e ao Filho (vv.8-11).<sup>196</sup> E então, Jesus afirma que aquilo que Ele ainda não pode dizer aos discípulos (v.12), será dito pelo Espírito: “quando vier, porém, o Espírito da verdade, ele vos guiará a toda a verdade; porque não falará por si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas que hão de vir” (vv.13). O Espírito “dirá tudo o que tiver ouvido” do Filho, pois, Jesus afirma, “Ele [...] há de receber do que é meu e vo-lo há de anunciar” (v.14). Por sua vez, “o que é meu” segundo Jesus é “tudo quanto o Pai tem”: “Tudo quanto o Pai tem é meu; por isso é que vos disse que há de receber do que é meu e vo-lo há de anunciar” (v.15).<sup>197</sup> Desse modo, o que o Espírito anunciará é aquilo que recebeu do Filho, que é, por sua vez, aquilo que o Filho recebeu do Pai. Isso aponta para o fato de que o Espírito procede também do Filho, conforme diz Turretini: “Tudo o que o Espírito tem, ele o tem da parte do Filho [...] e, como lemos que o Filho é do Pai, porque não fala de si mesmo, mas da parte do Pai (de quem recebe todas as coisas), assim se diz que o Espírito é e procede do Filho, porque ouve e fala da parte dele”.<sup>198</sup> Ao anunciar aquilo que recebeu do Filho, o Espírito Santo glorificará ao Filho (v.14), assim como o Filho glorifica ao Pai (Jo 8.49; 17.1,4) e o Pai ao Filho (Jo 8.54; 13.32; 17.1,5,22,24; At 3.13; Hb 5.5).

Há ainda outro fato importante a respeito da procedência do Espírito a partir do Filho. Em Apocalipse, outro escrito de João, a “água da vida” aparece novamente. Em Ap 7.17, é dito que o Cordeiro, Jesus, apascentará os que vêm da grande tribulação “e os guiará para as

---

<sup>195</sup> Cf. TURRETINI, *Compêndio de teologia apologética*, 3.31.5.

<sup>196</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.58-59.

<sup>197</sup> Cf. Mt 11.27; Jo 3.35; 5.19,20,26,36; 13.3; 17.2,7,10.

<sup>198</sup> TURRETINI, *Compêndio de teologia apologética*, 3.31.5.



fontes da água da vida”. Em Ap 21.6, por outro lado, é o Pai quem diz: “Eu, a quem tem sede, darei de graça da fonte da água da vida” (cf. Ap 22.17). Mas o mais intrigante é o que é dito em Ap 22.1, quando, ao descrever a Nova Jerusalém com uma linguagem tirada de Zc 14.8 e Ez 47.9, João afirma: “Então, me mostrou o rio da água da vida, brilhante como cristal, ‘que sai’ (ἐκπορεύομενον) ‘do’ (ἐκ) trono de Deus e do Cordeiro”.<sup>199</sup> A “água da vida”, já identificada por João em seu Evangelho com o Espírito Santo (Jo 7.39), aparece aqui como um rio “que sai” (ἐκπορεύομενον, a mesma palavra de Jo 15.26 para “procede”, mas agora como um participio presente) do trono que é não só de Deus, mas também do Cordeiro: Jesus.<sup>200</sup> Do mesmo modo que o verbo ἐκπορεύομαι em Jo 15.26 refere-se a uma relação eterna entre o Pai e o Espírito, assim também aqui em Ap 22.1 ele deve se referir a uma relação eterna do Espírito com o Pai e com o Filho, na qual Ele procede eternamente de ambos.

Depois de Sua ressurreição, Jesus aparece aos discípulos no próprio domingo da ressurreição e os comissiona para uma missão, assim como havia sido comissionado pelo Pai: “Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio” (Jo 20.21). E então, “havendo dito isto, soprou sobre eles e disse-lhes: Recebei o Espírito Santo” (v.22). Esse é um ato simbólico que antecipa a futura e iminente dádiva do Espírito, prometida no Antigo Testamento e também por João Batista e pelo próprio Jesus. “A ‘exalação’ e a ordem de Jesus: *Recebam o Espírito Santo*, são mais bem entendidas como um tipo de parábola encenada que aponta para o futuro, para a plena provisão ainda por vir (embora já passado para os leitores de João)”.<sup>201</sup> Nesse evento, o Filho é identificado como aquele que dá o Espírito, por meio do Seu sopro.

Imediatamente antes de Sua ascensão, Jesus reafirma a promessa de que os discípulos seriam batizados com o Espírito Santo não muito depois daqueles dias (Lc 24.49; At 1.4,5), o que de fato é cumprido dez dias depois, no Dia de Pentecostes (At 2.1-4). Ao descrever o evento do derramamento do Espírito, Pedro afirma: “A este Jesus Deus ressuscitou, do que todos nós somos testemunhas. Exaltado, pois, à destra de Deus, tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vedes e ouvis” (At 2.32,33). Aqui, novamente, é o Filho quem é identificado como aquele que derrama o Espírito dos céus, depois de receber do Pai a promessa do Espírito.

Desse modo, o Novo Testamento apresenta o Espírito como aquele que procede do Pai e repousa no Filho e, pelo fato de repousar no Filho, como aquele que procede também do

<sup>199</sup> Cf. BRUCE, *João*, p.162.

<sup>200</sup> É importante observar também que, em Ap 21.22, o Deus Todo-Poderoso e o Cordeiro são descritos como um único santuário na Nova Jerusalém, e em Ez 47.1,12, passagem utilizada por João ao descrever a Nova Jerusalém, as águas do rio saem do santuário. Ver também Sl 46.4.

<sup>201</sup> CARSON, *O comentário de João*, p.656. Itálico do autor.

Filho (Jo 1.33). Porque o Filho recebeu o Espírito do Pai na geração, o Espírito procede do Pai e do Filho. Por isso, Ele não é apenas o “Espírito de Deus”, mas também o “Espírito de Cristo” (Rm 8.9). Porém, há uma diferença na forma como o Espírito se relaciona com o Pai e com o Filho, pois Ele procede logicamente “primeiro” do Pai e, só então, do Filho. Nas palavras de Agostinho,

Não obstante, com razão, nesta Trindade, chama-se Verbo de Deus apenas o Filho; e Dom de Deus somente o Espírito Santo; e Deus Pai somente Aquele que gerou o Verbo e do qual procede, principalmente, o Espírito Santo. Acrescentei ‘principalmente’, porque é reconhecido que o Espírito Santo procede também do Filho. Mas essa procedência foi outorgada ao Filho pelo Pai, não como se o Filho pudesse existir sem ter tido tal privilégio, mas no sentido de que tudo o que o Pai deu ao Verbo unigênito, deu-o por geração. Portanto, de tal modo o gerou, que dele procedesse também o Dom comum; e o Espírito Santo fosse Espírito de ambos.<sup>202</sup>

A procedência do Espírito a partir do Filho é como uma resposta do Filho ao amor do Pai, amor esse demonstrado pelo Pai ao Filho por meio da dádiva do Espírito.<sup>203</sup> Por isso, tomando a associação que Paulo faz na bênção apostólica do Espírito Santo com a comunhão (2Co 13.13), Agostinho chama o Espírito de “uma comunhão infável do Pai e do Filho”.<sup>204</sup> E assim como há uma ordem relacional entre o Pai e o Filho, pois é o Pai quem gera o Filho, assim também há uma ordem relacional entre o Pai, o Filho e o Espírito, pois o Espírito procede do Pai e do Filho.

Apesar disso, o Espírito Santo não é apenas uma força divina impessoal. Ele é uma pessoa, assim como o Pai e o Filho. O pronome pessoal demonstrativo ἐκεῖνος (“esse”, “aquele”) é usado para se referir a Ele no discurso do cenáculo (Jo 15.26; 16.13,14). Ele tem características pessoais, pois Ele fala,<sup>205</sup> ensina (Jo 14.26; 1Co 2.13; 1Jo 2.20,27), convence (Jo 16.8), envia (At 13.4), toma decisões (At 15.28), impede planos (At 16.6,7), constitui bispos sobre o rebanho (At 20.28), testifica (Rm 8.16), intercede e tem uma mente (Rm 8.26,27), assiste (Rm 8.26), clama (Gl 4.6), guia (Gl 5.18), anseia pelos crentes com ciúmes (Tg 4.5), além de que se pode mentir a Ele (At 5.3) e Ele pode ser tentado ou posto à prova (At 5.9), resistido (At 7.51; cf. At 6.10), entristecido (Ef 4.30) e ultrajado (Hb 10.29).

O Espírito Santo também não é uma simples criatura, mas o próprio Deus. Ele pode ser blasfemado (Mt 12.31,32; Mc 3.29; Lc 12.10), mentir a Ele é o mesmo que mentir a Deus

<sup>202</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2005, 15.29. Colchetes meus, baseados em LETHAM, *The Holy Trinity*, p.189.

<sup>203</sup> Cf. REEVES, *Deleitando-se na Trindade*, p.36-27; BRAY, Gerald. *A doutrina de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p.158.

<sup>204</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*, 5.12.

<sup>205</sup> Mt 10.20; Mc 13.11; Lc 12.12; At 1.16; 4.25; 8.29; 10.19; 11.12,28; 13.2; 20.23; 21.11; 28.25; 1Tm 4.1; Hb 3.7; 9.8; 10.15; Ap 2.7,11,17,29; 3.6,13,22; 14.13; 22.17.

(At 5.3,5), Ele perscruta as profundezas de Deus e só Ele conhece as coisas de Deus (1Co 2.10,11), ser habitado por Ele é o mesmo que ser habitado por Deus (1Co 3.16,17; Ef 2.22) e Ele é identificado com o Senhor (2Co 3.17).<sup>206</sup> Além disso, Ele tem atributos divinos, como eternidade (Hb 9.14) e onipotência (1Co 12.4-6).

A personalidade e a divindade do Espírito Santo ficam mais evidentes quando se olha a forma como as três pessoas da Trindade são colocadas uma ao lado da outra.

### 3.2.4 Pai, Filho e Espírito Santo

No Novo Testamento há muitas passagens que apresentam o Pai, o Filho e o Espírito Santo lado a lado, no que é chamado por Wainwright de “padrão trinitário”. Ele define um padrão trinitário como “um forte corpo de evidência que mostra que os escritores do Novo Testamento foram influenciados em pensamento e expressão pela tríade ‘Pai, Filho e Espírito Santo’”.<sup>207</sup> Nessas passagens, refere-se ao Espírito Santo juntamente com o Pai e o Filho de tal modo que Sua personalidade e Sua divindade são estabelecidas. Exemplos de padrões trinitários são a fórmula batismal e a bênção apostólica, além de muitos outros.

#### 3.2.4.1 Fórmula batismal

A fórmula batismal se encontra em Mt 28.19, no contexto da grande comissão. A ordem de Jesus aos apóstolos é “fazei discípulos de todas as nações”, o que envolve o batismo: “batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo”. É significativo o fato de que, assim como o Pai, o Filho e o Espírito Santo estão presentes no batismo de Jesus (Mt 3.16,17), assim também o Pai, o Filho e o Espírito Santo são invocados no batismo dos cristãos. Letham apresenta o pano de fundo dessa fórmula:

Por trás desta afirmação encontra-se o fato de que em todo estágio da revelação do pacto de Deus, ele nomeia a si mesmo. No pacto abraâmico, ele se nomeou El Shaddai, “Deus Todo-Poderoso” (Gn 17.1). No pacto mosaico, ele revelou seu nome Eh-yeh, “Eu Serei O Que Serei” (Ex 3.14; cf. 6.3). Mateus mostra como Jesus cumpriu todos os pactos sucessivos que Deus fez. Ele tornou efetivo o novo pacto prometido através dos profetas (Mt 26.27-29). Não apenas Israel, mas todas as nações participam dele pela fé (Mt 8.11-12). Por isso, nesta revelação derradeira e climática do novo pacto em Cristo, Deus revela seu nome pactual em sua plenitude, o *único* nome do Pai, do Filho, e do Espírito Santo.<sup>208</sup>

<sup>206</sup> Para outras interpretações de 2Co 3.17, ver LETHAM, *The Holy Trinity*, p.61 (nota 13).

<sup>207</sup> Apud LETHAM, *The Holy Trinity*, p.63. Minha tradução.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p.59-60. Ítalo do autor e minha tradução.

A estrutura gramatical dessa fórmula batismal é bastante significativa. Jesus não diz que o batismo deve ser realizado “nos nomes (plural) do Pai e do Filho e do Espírito Santo” e nem “no nome do Pai, e no nome do Filho, e no nome do Espírito Santo”, onde as duas frases equivalentes indicariam que os três são seres separados. Jesus também não diz “no nome do Pai, Filho e Espírito Santo”, como se Pai, Filho e Espírito Santo fossem simplesmente três designações de uma mesma pessoa. Pelo contrário, a estrutura gramatical no grego afirma ao mesmo tempo a unidade dos três e as distinções entre eles. Warfield assim se expressa:

[...] a fraseologia [...] afirma, de forma solene, e impressiva, a unidade dos três, reunindo-os, todos três, dentro dos limites do Nome único; e põe, então, grande relevo na distinção de cada um, introduzindo-os, um de cada vez, com o artigo: ‘No nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo’. Estes três, o Pai, e o Filho, e o Espírito Santo, estão, cada um deles, de forma evidente, em relação aos outros, como personalidades distintas: estes três, o Pai, o Filho, e o Espírito Santo, estão todos unidos, num sentido profundo, numa coparticipação comum do único Nome.<sup>209</sup>

Desse modo, tanto a unidade da essência quanto a diversidade de pessoas são afirmadas ao mesmo tempo em uma única fórmula, e a personalidade e a divindade do Espírito são assumidas, ao ser colocado lado a lado com o Pai e o Filho. Além disso, a ordem em que as três pessoas são mencionadas corresponde à ordem relacional entre elas apresentada no Novo Testamento.

#### 3.2.4.2 *Bênção apostólica*

A bênção apostólica, que se encontra em 2Co 13.13, afirma: “A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vós”. Letham afirma que esse padrão de Paulo “sugere o modelo joanino do Filho revelando o Pai e prometendo o dom do Espírito Santo”.<sup>210</sup> Nesse padrão, o Filho é chamado pelo Seu nome como Mediador, “Senhor Jesus Cristo”, e o Pai é designado simplesmente como “Deus”. Warfield explica assim essa diferença:

Paulo pensa na Trindade, sem dúvida, mais do ponto de vista dum adorador do que dum sistematizador. Por isso, designa as Pessoas da Trindade, não tanto das relações umas com as outras, como das suas (Paulo) relações para com Elas. Vê, na Trindade, o seu Deus, o seu Senhor, e o Espírito Santo que nele habita; e, naturalmente, fala assim correntemente, das três Pessoas.<sup>211</sup>

<sup>209</sup> WARFIELD, *A doutrina bíblica da Trindade*, p.16.

<sup>210</sup> LETHAM, *The Holy Trinity*, p.68. Minha tradução.

<sup>211</sup> WARFIELD, *A doutrina bíblica da Trindade*, 22.

Assim, o Filho é associado com a graça, o Pai com o amor e o Espírito Santo com a comunhão, não em Suas relações uns com os outros, mas em Suas relações com os crentes. Apesar disso, há algo nas relações das três pessoas umas com as outras que tornam apropriadas essas associações quando as três pessoas se relacionam com os crentes, pois o Pai ama o Filho e o Espírito é como a comunhão do Pai e do Filho.<sup>212</sup> A ordem aqui difere daquela da fórmula batismal, tendo o Filho em primeiro lugar, o Pai em segundo e o Espírito em terceiro.

### 3.2.4.3 Outros padrões trinitários

Há muitos outros padrões trinitários no Novo Testamento,<sup>213</sup> em passagens como Rm 15.16; 15.30; 1Co 12.4-6; 2Co 1.21,22; Gl 4.6; Ef 1.3-14; Ef 2.18; 4.4-6; Fp 3.3; 2Ts 2.13,14; Hb 9.14; 1Pe 1.2; 4.14; Jd 20,21.<sup>214</sup> Nessas passagens, os seguintes padrões são percebidos:<sup>215</sup>

Deus/Pai	Cristo/Filho	(Santo) Espírito	Ef 1.3-14
Deus/Pai	(Santo) Espírito	Cristo/Filho	Gl 4.6; Fp 3.3; 2Ts 2.13,14; 1Pe 1.2
Cristo/Filho	Deus/Pai	(Santo) Espírito	Rm 15.16; 2Co 1.21,22; Ef 2.18
Cristo/Filho	(Santo) Espírito	Deus/Pai	Rm 15.30; Hb 9.14; 1Pe 4.14
(Santo) Espírito	Deus/Pai	Cristo/Filho	Jd 20,21
(Santo) Espírito	Senhor	Deus/Pai	1Co 12.4-6; Ef 4.4-6

Segundo Torrance, o fato de que não há uma ordem única nos padrões trinitários mostra que há “uma fé implícita na igualdade das três pessoas divinas”.<sup>216</sup>

<sup>212</sup> Cf. neste trabalho seções 3.2.2.3 e 3.2.3.

<sup>213</sup> Não se inclui aqui o texto de 1Jo 5.7,8, que afirma: “Pois há três que dão testemunho [no céu: o Pai, a Palavra e o Espírito Santo; e estes três são um. E três são os que testificam na terra]: o Espírito, a água e o sangue, e os três são unânimes num só propósito”. A autenticidade do trecho entre colchetes é duvidosa, pois ele está ausente de todos os códices gregos, com exceção de dois do século XVI, e de todos os códices latinos anteriores ao século XVIII, além de nunca ter sido citado pelos pais gregos, nem mesmo durante a controvérsia ariana, e nem pelos pais latinos, com exceção, talvez, de Tertuliano. Cf. BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.278.

<sup>214</sup> Para mais padrões trinitários, ver LETHAM, *The Holy Trinity*, p.63-69, 75-84.

<sup>215</sup> Tabela baseada em BRAY, *A doutrina de Deus*, p.134.

<sup>216</sup> TORRANCE apud LETHAM, *The Holy Trinity*, p.69. Minha tradução.

Desse modo, as Escrituras do Antigo e do Novo Testamento apresentam tanto a unidade de Deus em termos de essência quanto a diversidade de Deus em termos de pessoas. Esse único Deus existe como três pessoas unidas, mas distintas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Unidas, porque todas têm a mesma essência divina e habitam mutuamente umas nas outras. Distintas, porque o Pai se relaciona e se distingue do Filho por gerá-lo eternamente, o Filho se relaciona e se distingue do Pai por ser eternamente gerado dEle e o Espírito Santo se relaciona e se distingue do Pai e do Filho por proceder eternamente deles, de tal modo que há uma ordem relacional entre as três pessoas. Com esses fundamentos bíblicos bem estabelecidos, pode-se formular a doutrina da Trindade imanente de forma teológico-sistemática, de modo a afirmar a tese de que a unidade da essência e a diversidade das pessoas são igualmente fundamentais em Deus.

#### 4 A FORMULAÇÃO TEOLÓGICO-SISTEMÁTICA DA DOCTRINA DA TRINDADE IMANENTE

Uma das melhores formulações teológicas resumidas da doutrina da Trindade imanente se encontra no Catecismo Maior de Westminster:

Há três pessoas na Divindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo; essas três pessoas são um só Deus verdadeiro e eterno, da mesma substância, iguais em poder e glória, embora distintas pelas suas propriedades pessoais [...] O Pai gerou o Filho, o Filho foi gerado do Pai, e o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, desde toda a eternidade.<sup>1</sup>

Essas declarações reúnem sistematicamente os dados bíblicos sobre a Trindade imanente, afirmando tanto a unidade de Deus em termos de essência (ou substância) quanto a diversidade de Deus em termos de pessoas.

É importante observar que, ao se sistematizar teologicamente a doutrina da Trindade imanente conforme se encontra nas Escrituras, como o faz o Catecismo Maior, utiliza-se termos que não se encontram nas Escrituras, como “substância” e “pessoa”. O próprio termo “Trindade” não está na Bíblia. Isso pode levantar a questão sobre a validade de se usar uma linguagem extrabíblica para explicar a linguagem bíblica. Quanto a isso, Bavinck afirma:

A Escritura, afinal, não nos foi dada simplesmente para que a repetíssemos, como papagaios, mas para que a processássemos em nossa mente e a reproduzíssemos em nossas próprias palavras [...] a reflexão sobre a verdade da Escritura e a atividade teológica relacionada a ela de nenhum modo seria possível sem o uso de terminologia extrabíblica.<sup>2</sup>

Hanson também diz: “Os teólogos da Igreja Cristã foram lentamente dirigidos a uma compreensão de que as questões mais profundas que encaram o Cristianismo não podem ser respondidas em uma linguagem puramente bíblica, porque as questões são sobre o significado da própria linguagem bíblica”.<sup>3</sup> Logo, longe de ser uma prática ilegítima, o uso de terminologia extrabíblica é uma necessidade, não só na formulação teológico-sistemática da doutrina da Trindade imanente, mas de qualquer outra doutrina bíblica.

O propósito desta seção é apresentar a formulação teológico-sistemática da doutrina da Trindade imanente, desenvolvendo a tese de que a unidade da essência e a diversidade das

<sup>1</sup> Catecismo Maior de Westminster, perguntas 9 e 10. In: SF.

<sup>2</sup> BAVINCK, Herman. *Dogmática reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. Vol.2, p.303.

<sup>3</sup> Apud LETHAM, Robert. *The Holy Trinity: in Scripture, history, theology and worship*. Phillipsburg: P&R Publishing, 2004, p.111. Minha tradução. Letham também afirma, comentando o pensamento de Agostinho: “Nós devemos usar tais termos – pela necessidade da fala – ao mesmo tempo em que reconhecemos que eles se referem a coisas que não podem ser exprimidas, pois Deus é mais verdadeiramente concebido do que exprimido e existe mais verdadeiramente do que é concebido” (Ibid. p.192).

peessoas são igualmente fundamentais em Deus. Isso é feito seguindo a abordagem do Catecismo Maior, expandindo e detalhando os elementos apresentados por ele. Desse modo, examina-se a única essência e as três pessoas e como essas duas realidades são igualmente fundamentais em Deus. Então, passa-se a considerar cada uma dessas realidades: a unidade essencial de Deus, em termos da consubstancialidade das três pessoas, que envolve naturalmente a habitação mútua delas umas nas outras; e a diversidade pessoal de Deus, em termos das distinções e relações entre as pessoas divinas, na geração eterna do Filho pelo Pai e na procedência eterna do Espírito Santo a partir do Pai e do Filho, as quais também envolvem a ordem entre elas. Antes, porém, de se afirmar a tese deste trabalho, é importante examinar qual a relação da Trindade imanente com a Trindade econômica.

#### 4.1 A RELAÇÃO DA TRINDADE IMANENTE COM A TRINDADE ECONÔMICA

Como já visto na introdução deste trabalho,<sup>4</sup> a Trindade imanente é a “Trindade em si mesma, ou as três pessoas em relação umas com as outras, sem referência à criação”,<sup>5</sup> enquanto a Trindade econômica é a “Trindade como revelada na criação e salvação – agindo em nosso mundo, na história humana”.<sup>6</sup>

A grande questão é como essas duas realidades se relacionam. A melhor resposta a essa questão, seguindo a primeira parte da Regra de Rahner,<sup>7</sup> é que a Trindade econômica é a Trindade imanente,<sup>8</sup> no sentido de que a revelação que Deus faz de Si mesmo reflete exatamente aquilo que Deus é em Si mesmo.<sup>9</sup> Isso significa que as relações observadas entre as três

<sup>4</sup> Cf. neste trabalho capítulo 1.

<sup>5</sup> LETHAM, *The Holy Trinity*, p.499. Minha tradução. Esse mesmo conceito da Trindade imanente é expresso de diversas formas, ainda que com o mesmo significado: a Trindade imanente é “a diversidade e unidade de Deus dentro do próprio Ser divino” (MCGRATH, Alister E. *Teologia histórica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p.330); “A Trindade ontológica é a Trindade considerada em si mesma, em sua eternidade e comunhão pericorética entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo” (FERREIRA, Franklin; MYATT, Alan. *Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual*. São Paulo: Vida Nova, 2007, p.179).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.498. Minha tradução.

<sup>7</sup> A Regra de Rahner afirma: “A Trindade ‘econômica’ é a Trindade ‘imanente’ e a Trindade ‘imanente’ é a Trindade ‘econômica’” (RAHNER, Karl. *The Trinity*. New York: Crossroad, 1997, p.22. Minha tradução). É importante enfatizar que a tese deste trabalho está fundamentada apenas na primeira parte da Regra de Rahner, e não na segunda parte, a qual pode implicar na negação da Trindade imanente em favor de uma Trindade meramente econômica, fazendo Deus parte da criação e dependente dela. Cf. neste trabalho seção 2.4.2.

<sup>8</sup> Köstenberger expressa isso dizendo que “a Trindade econômica é a Trindade imanente engajada de forma pessoal no ato gracioso de se tornar *nosso* Pai por meio do Filho, no Espírito” (KÖSTENBERGER, Andreas J.; SWAIN, Scott R. *Pai, Filho e Espírito: a Trindade e o Evangelho de João*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p.238). Ellis afirma algo semelhante: “a Trindade econômica é a Trindade imanente em pacto” (ELLIS, Brannon. *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*. United Kingdom: Oxford University Press, 2012, p.222 [nota 62]).

<sup>9</sup> Bavinck expressa isso do seguinte modo: “Deus revelou-se dessa forma. E Ele se revelou dessa forma, isto é, como um Deus Triuno, porque Ele existe dessa forma; e Ele existe dessa forma porque Ele se revelou assim. A



peçoas da Trindade no tempo refletem as relações eternas que elas mantêm umas com as outras. Bavinck assim explica:

Mas esse “ser enviado” no tempo é um reflexo das relações imanentes das três pessoas no ser divino e está fundamentado na geração e na procedência. A encarnação do Verbo tem seu arquétipo eterno na geração do Filho, e o derramamento do Espírito Santo é uma fraca analogia da procedência do Pai e do Filho.<sup>10</sup>

A identidade da Trindade econômica com a Trindade imanente pode ser estabelecida com base no argumento de que “O Deus trino e uno [...] age na missão trina e una conforme o caráter que lhe é próprio [...] porque a revelação de seu caráter verdadeiro é algo intrínseco dessa missão”.<sup>11</sup> Em outras palavras, a Trindade econômica revela a Trindade imanente porque revelar a Trindade imanente é justamente a razão de ser da Trindade econômica. Em Jo 3.16, é dito que o propósito da Trindade econômica é que todo o que crê em Jesus tenha a vida eterna: “Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”. Mas a vida eterna não é outra coisa senão o conhecimento do Deus triuno: “E a vida eterna é esta: que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste” (Jo 17.3). Assim, a Trindade econômica precisa revelar a Trindade imanente para que seja, de fato, uma *Trindade* econômica. Como escreve Bray: “Se nós afirmamos conhecer Deus como ele realmente é, nós temos que crer que Deus é em si mesmo da mesma forma em que ele se revela a nós, isto é, de acordo com o mesmo padrão de relacionamentos”.<sup>12</sup>

Isso não significa que a identidade da Trindade é idêntica à missão da Trindade, ou que a geração eterna do Filho, por exemplo, é a mesma coisa que Seu envio pelo Pai no tempo, como afirma Jenson.<sup>13</sup> Apesar de inseparavelmente relacionadas, a identidade e a missão da Trindade são distintas:

A primeira é a *base*, o *meio* e o *propósito* da segunda. Esta [a segunda] flui livremente da primeira, por meio dela e em direção a ela. A Trindade econômica se refe-

Trindade na revelação de Deus [Trindade econômica] aponta para a Trindade em sua existência [Trindade imanente]” (BAVINCK, Herman. *Teologia sistemática*. Santa Bárbara d’Oeste, SP: SOCEP, 2001, p.158. Meus colchetes). McCabe propõe que as missões (o envio do Filho e do Espírito) são “sacramentos” das procedências, pois as missões contêm a realidade que significam: cf. KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.238 (nota 81).

<sup>10</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.328.

<sup>11</sup> KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.237.

<sup>12</sup> BRAY, Gerald. *A doutrina de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p.147. Barth também afirma: “Quando nos aproximamos de Jesus Cristo, aproximamo-nos de uma ‘economia’. Nessa economia, porém, não ocorre de seu ser verdadeiro e próprio permanecer por trás de um ser que não lhe é próprio, um ser ‘como se’. Lidamos com uma economia em que Deus é verdadeiramente ele mesmo e, sendo ele próprio, age e intervém no mundo” (Apud KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.237 [nota 78]).

<sup>13</sup> Cf. neste trabalho seção 2.4.3.2.

re, portanto, a coisas sobre Deus que são verdadeiras *somente por causa de sua decisão eterna de se tornar “nosso Deus”*. A Trindade imanente se refere a aspectos de Deus que são verdadeiros *sempre*, seja antes da economia, durante ela ou em sua consumação.<sup>14</sup>

Portanto, se a Trindade econômica revela a Trindade imanente, “torna-se legítimo transpor os dados da missão temporal para o plano das relações internas, e supor que o que é verdade sobre um será verdade sobre o outro”.<sup>15</sup>

Com a relação entre a Trindade econômica e a Trindade imanente bem estabelecida, pode-se passar à tese propriamente dita de que a unidade da essência e a diversidade das pessoas são igualmente fundamentais em Deus.

#### 4.2 A ÚNICA ESSÊNCIA E AS TRÊS PESSOAS

O Catecismo Maior usa a palavra “substância” para designar a unidade de Deus e a palavra “pessoa” para designar a diversidade de Deus: “Há três *pessoas* na Divindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo; essas três *pessoas* são um só Deus verdadeiro e eterno, da mesma *substância*, iguais em poder e glória, embora distintas pelas suas propriedades pessoais”.<sup>16</sup>

A palavra “substância” é uma das traduções possíveis do termo grego οὐσία, um substantivo derivado do verbo εἶμί (“ser”), usado para designar o ser, essência ou natureza de uma coisa. Nesse sentido, οὐσία é um sinônimo de φύσις (“natureza”), palavra utilizada em 2Pe 1.4 para designar a “natureza divina” (θείας φύσεως).<sup>17</sup> Ambas as palavras foram utilizadas pelos Pais Gregos para descrever a unidade de Deus.<sup>18</sup> Os Pais Latinos, por sua vez, traduziram οὐσία como *essentia* (“essência”, do verbo *esse*, “ser”) ou *substantia* (“substância”, do verbo *substare*, que indica a possibilidade latente do ser) e φύσις como *natura* (“natureza”), e as utilizaram também em relação à unidade de Deus. Todas essas palavras se tornaram termos comuns para designar a essência divina, divindade em geral, ou natureza divina comum a todas as três pessoas.<sup>19</sup> Apesar de as palavras “essência” e “substância” serem utilizadas como sinônimos, aqui se dá preferência à palavra “essência”, porque ela é, etimologicamente, uma palavra ativa e espiritual, enquanto “substância” é uma palavra passiva e material.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.240 (nota 90). Itálico do autor e colchetes meus.

<sup>15</sup> BRAY, *A doutrina de Deus*, p.147.

<sup>16</sup> Catecismo Maior de Westminster, pergunta 9. In: SF.

<sup>17</sup> Cf. BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.306.

<sup>18</sup> Cf. neste trabalho seção 2.1.5.

<sup>19</sup> Cf. BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.306.

<sup>20</sup> Cf. BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. 3.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p.83.

Desse modo, “essência” diz respeito ao que Deus é, ou seja, os seus atributos. Como diz o Breve Catecismo de Westminster, “Deus é espírito, infinito, eterno e imutável em seu ser, sabedoria, poder, santidade, justiça, bondade e verdade”.<sup>21</sup> Isso não significa, porém, que a essência de Deus seja um conceito genérico abstrato ou algo impessoal que existe à parte das pessoas divinas, o que seria uma quaternidade,<sup>22</sup> porque a essência não é outra coisa senão o intensamente pessoal “EU SOU”, o próprio Deus que é pessoal em Seu Ser:

A fé e confissão do “Um Ser (ousia), Três Pessoas” [...] não repousa em alguma pré-concepção ou definição do Ser Divino, mas no próprio Ser de Deus como ele nomeou a si mesmo ‘Eu sou o que sou/Eu serei o que serei’ (Ex 3.14) [...] O ‘único Ser’ de Deus não se refere a alguma essência abstrata, mas ao “Eu sou” de Deus, o Ser vivo e eterno que Deus é de si mesmo.<sup>23</sup>

Bavinck também afirma: “A natureza divina não pode ser concebida como um conceito genérico abstrato, nem existe como uma substância fora, acima e/ou por trás das pessoas divinas. Ela existe *nas* pessoas divinas e é total e qualitativamente a mesma em cada pessoa”.<sup>24</sup>

Associar a unidade de Deus com a essência de Deus é afirmar que Deus é uma única essência, e não três essências. Isso significa que há “apenas um ser eterno, onipotente e onisciente, que possui uma mente, uma vontade e um poder”.<sup>25</sup> Usando a linguagem do Credo de Atanásio, há apenas um incriado, um incompreensível, um eterno, um Todo-Poderoso, um Deus, um Senhor, e não três.<sup>26</sup> Ou ainda na linguagem do Breve Catecismo, como visto acima, há apenas um espírito que é infinito, eterno e imutável em seu ser, sabedoria, poder, santidade, justiça, bondade e verdade.

A palavra “pessoa”, por outro lado, tem origem na palavra grega πρόσωπον (“face”, “aparência externa”, “função”), cujo equivalente latino é *persona* (“máscara”). Os Pais Gregos começaram usando πρόσωπον para descrever a diversidade de Deus. Porém, devido ao mau uso dessa palavra por Sabélio, que a utilizava para designar apenas modos de revelação,

<sup>21</sup> Breve Catecismo de Westminster, pergunta 4. In: SF.

<sup>22</sup> Cf. neste trabalho seção 2.2.3.

<sup>23</sup> ORTHODOX CHURCH; WORLD ALLIANCE OF REFORMED CHURCHES. Agreed statement on the Holy Trinity between the Orthodox Church and the World Alliance of Reformed Churches. *Touchstone*, v. 5, p.22-23, dez. 1992, p.3. Minha tradução.

<sup>24</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.307; cf. BERKHOF, *Teologia sistemática*, p.84; cf. SMITH, Morton H. *Systematic theology*. Greenville: Greenville Seminary Press, 1994. Vol.1, p.125. Ferreira também afirma: “O ensino bíblico aponta para uma realidade derradeira que tem como caráter principal a qualidade de ser pessoal. Do início da criação até a consumação da história, a Escritura revela que Deus não é subordinado ao ser impessoal de um ambiente maior que ele. O ambiente de Deus é a própria Trindade. Ele é o seu próprio ambiente. Assim, a expressão ‘autocontido’ descreve um elemento essencial para entender a natureza de Deus. A realidade derradeira não é o ‘ser’ ou a ‘existência’ abstrata, mas sim a Trindade, o uno e múltiplo divino, dinâmico, vivo e pessoal” (FERREIRA, *Teologia sistemática*, p.179, 180).

<sup>25</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.307.

<sup>26</sup> Cf. CREDO DE ATANÁSIO. In: GRUDEM, Wayne. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999, p.997; cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2005, 5.9.

os Pais Gregos passaram a utilizar a palavra ὑπόστασις (“base, subestrutura, firmeza”) para indicar a diversidade de Deus, com o sentido daquilo que é real e que não consiste meramente em aparência. Os Pais Latinos continuaram usando a palavra *persona*, porque ὑπόστασις não tinha equivalente em latim, sendo o mais próximo a própria palavra *substantia*, já utilizada em referência à essência de Deus.<sup>27</sup> Outro termo que passou a ser utilizado pelos Pais Gregos foi ὑπαρξις (“o que existe”, “existência”) e que foi traduzido para o latim como *subsistentia* (“subsistência”). Atualmente, as palavras “pessoa” e “subsistência” são as mais utilizadas para apontar a diversidade de Deus.

Assim, “pessoa” diz respeito a quem Deus é, ou seja, as três pessoas divinas, Pai, Filho e Espírito Santo, e assim indica as distinções em Deus. Deus é três pessoas, e não uma pessoa. Bavinck afirma que “a palavra ‘pessoa’ significa simplesmente que as três pessoas no ser divino não são ‘modos’, mas têm uma existência distinta própria”.<sup>28</sup> E Calvino dá a seguinte definição de “pessoa”: “designo como pessoa uma subsistência na essência de Deus que, enquanto relacionada com as outras, se distingue por uma propriedade incomunicável”.<sup>29</sup> Isso significa que as três pessoas divinas são distintas umas das outras e que essas distinções implicam em pronomes pessoais como “eu”, “tu”, “ele”, “nós” e “vós”, que indicam relações pessoais no Ser de Deus.<sup>30</sup> Por exemplo, o Pai fala com o Filho sobre o Espírito como um “eu” que se dirige a um “tu” sobre um “ele”; o Pai e o Filho falam com o Espírito como um “nós” que se dirige a um “tu”; o Pai fala com o Filho e com o Espírito como um “eu” que se dirige a um “vós”.<sup>31</sup> E assim, o Pai não é o Filho, o Filho não é o Espírito e o Espírito não é o Pai.

Isso não significa, porém, que as três pessoas são três seres distintos, mas todas as três são a mesma essência divina. As três pessoas não existem à parte da única essência. Sobre isso, Bavinck afirma, seguindo o pensamento de Agostinho:

Pertence à própria essência de Deus ser trino. Nesse sentido, a personalidade é idêntica ao próprio ser de Deus [...] Pois, se o ser pertencesse a Deus em um sentido absoluto e a personalidade em um sentido relativo, as três pessoas não poderiam ser

---

<sup>27</sup> Cf. BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.308.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.309.

<sup>29</sup> CALVINO, João. *As Institutas*. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, 1.13.6.

<sup>30</sup> Cf. BERKHOF, *Teologia sistemática*, p.84.

<sup>31</sup> O único pronome pessoal que não existe dentro da Trindade é o “eles”, pois para isso são necessárias quatro pessoas no mínimo, e só há três pessoas divinas. Obviamente, esse é um exemplo criado com a Língua Portuguesa. Se esse exemplo fosse feito com a Língua Inglesa, “tu” (“you”) e “vós” (“you”) seriam o mesmo pronome.

um ser. Cada pessoa, portanto, é idêntica a todo o ser e igual às outras duas ou às três juntas [...] A Trindade em si é tão grande quanto cada pessoa nela.<sup>32</sup>

Se as três pessoas são a mesma essência divina, em que sentido elas se diferenciam umas das outras? Bavinck continua: “Conseqüentemente, a distinção entre ser e pessoa e entre as pessoas entre si não pode estar em uma substância, mas apenas nas relações mútuas”.<sup>33</sup> Portanto, diz Bavinck,

o ser divino não é substancialmente diferente do ser do Pai, do Filho e do Espírito Santo, mas apenas relacionalmente. O mesmo ser é, e é chamado, de “Pai” quando é entendido em sua relação com o mesmo ser na pessoa do Filho. As pessoas diferem individualmente apenas no fato de que uma é Pai, a outra é Filho e a terceira é Espírito [...] Nele, ser Deus e personalidade coincidem completamente [...] O Pai é Deus como Pai; o Filho é Deus como Filho; o Espírito Santo é Deus como Espírito Santo. E, como todos os três são Deus, eles participam da natureza divina única. Portanto, há apenas um Deus, Pai, Filho e Espírito Santo. Que ele seja adorado para sempre!<sup>34</sup>

Tendo analisado o significado tanto da unidade da essência quanto da diversidade das pessoas em Deus, é importante afirmar que essas duas realidades são igualmente fundamentais. Não se pode colocar a única essência como mais fundamental do que as três pessoas, nem colocar as três pessoas como mais fundamentais do que a única essência. A Bíblia apresenta as duas realidades lado a lado e o mesmo se deve fazer na elaboração da doutrina da Trindade imanente. Sobre isso, Smith afirma:

Deus é três tão verdadeiramente quanto ele é um. Isso não é dizer que ele é um e três no mesmo sentido, pois isso seria contraditório [...] Positivamente, nós afirmamos que Deus é um EM três e três EM um. Assim, a unidade de Deus não existe antes de sua triunidade. A unidade NÃO é mais básica ou mais importante que a trindade [...] Deus eternamente existiu como o Deus Triuno, e assim nem unidade, nem trindade é mais básica. No final das contas, então, é tão impensável perguntar por que Deus é triuno quanto é perguntar por que ele existe. Ele é triuno simplesmente porque ele é triuno. Ele é triuno eternamente e necessariamente. Deus é, e Deus é o Pai, o Filho, e o Espírito Santo.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.311. Torrance também escreve: “a união do ‘Eu sou’ de *Yahweh* e do ‘Eu sou’ de nosso Senhor originou, [...] durante a formulação da doutrina da Trindade, um conceito ontorelacional e completamente pessoal do Ser de Deus e, de fato, originou o entendimento do Ser de Deus como Comunhão, pois as três Pessoas divinas em Sua Comunhão umas com as outras *são* o Ser Triuno de Deus, e não há outro Deus senão Ele que é Pai, Filho e Espírito Santo” (TORRANCE, Thomas F. *The Christian doctrine of God: one being, three persons*. Edinburgh: T&T Clark, 1996, p.124).

<sup>33</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.311.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.312-313.

<sup>35</sup> SMITH, *Systematic theology*, p.151. Minha tradução.

Gregório de Nazianzo expressa essa mesma verdade em sua famosa frase: “Mal me dou conta do Um e sou iluminado pelo esplendor dos três; mal os distingo e sou levado de volta ao Um”.<sup>36</sup>

A implicação disso é que se pode abordar a Trindade de duas direções opostas, ambas legítimas:

Poderia ser dito tanto que Deus é um ser que existe como três pessoas (esta se provou ser a rota preferida no Ocidente) quanto, alternativamente, que ele é três pessoas que são simultaneamente um único ser indiviso (a qual tendeu a ser a abordagem favorecida no Oriente). No entanto, ambas as abordagens são igualmente válidas. De um lado, Deus é um ser, três pessoas, enquanto de outro ângulo, ele é três pessoas, um ser.<sup>37</sup>

Porém, enfatizar apenas um desses aspectos em detrimento do outro é perigoso e conduz a dois tipos de erros.<sup>38</sup> Por um lado, existem aqueles que parecem entender a unidade da essência como mais fundamental do que a diversidade das pessoas, aproximando-se do modalismo. Historicamente, esse erro está mais ligado ao Ocidente, onde um modelo de Trindade psicológica<sup>39</sup> é usado para explicar a relação da unidade e da diversidade. Um extremo dessa posição se encontra naqueles que enfatizam a unidade a ponto de negarem as distinções e relações entre as pessoas divinas, e a existência de uma ordem relacional entre elas, como os seguidores de Röell.<sup>40</sup> A consequência dessa abordagem é que, no Ocidente, há fortes tendências a uma visão impessoal de Deus, o que abriu as portas para o deísmo, o agnosticismo e o ateísmo.<sup>41</sup>

Por outro lado, há também aqueles que parecem considerar a diversidade das pessoas como mais fundamental do que a unidade da essência, aproximando-se do triteísmo. Historicamente, esse erro está mais ligado ao Oriente, onde um modelo de Trindade social<sup>42</sup> é usado para explicar a relação da unidade e da diversidade. Um extremo dessa posição se encontra naqueles que enfatizam a diversidade das pessoas a ponto de praticamente negarem a consubstancialidade das pessoas divinas e a habitação mútua delas umas nas outras, como fazem

---

<sup>36</sup> GREGÓRIO DE NAZIANZO. Select orations of Saint Gregory Nazianzen. In: NPNF, vol.7, 40.41. Minha tradução.

<sup>37</sup> LETHAM, *The Holy Trinity*, p.176. Minha tradução.

<sup>38</sup> Cf. neste trabalho seção 2.2.1.

<sup>39</sup> “Trindade psicológica” é um entendimento da Trindade que vê Deus como uma única mente e as três pessoas como atributos dessa mente (por exemplo, memória, entendimento e vontade), priorizando a unidade da essência em detrimento da diversidade das pessoas: cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.196-197.

<sup>40</sup> Cf. neste trabalho seção 2.3.3.

<sup>41</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.378.

<sup>42</sup> “Trindade social” é um entendimento da Trindade que vê as três pessoas como uma comunidade, priorizando-as em detrimento da essência: cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.502.

alguns neo-ortodoxos, a exemplo de Jenson, o qual redefine “essência” a ponto de negá-la.<sup>43</sup> A consequência dessa abordagem é que, no Oriente, nega-se que a essência divina (e até mesmo as pessoas divinas) possa ser conhecida, pois Deus se revela por meio das Suas energias, as quais não correspondem ao que Ele é em Si mesmo,<sup>44</sup> o que de alguma forma também conduz ao agnosticismo.<sup>45</sup>

Portanto, afirmar que a unidade da essência e a diversidade das pessoas são igualmente fundamentais em Deus significa que “Estes parâmetros devem ser igualmente balanceados no modo como nós vemos a Santíssima Trindade: unidade e diversidade, identidade e diferença, igualdade e ordem, união e particularidade”.<sup>46</sup> Essa tese agora é desenvolvida no sentido de afirmar tanto a consubstancialidade das pessoas e a habitação mútua entre elas quanto as distinções e relações entre as pessoas e a ordem entre elas.

### 4.3 A CONSUBSTANCIALIDADE DAS TRÊS PESSOAS

O Catecismo Maior afirma que “essas três pessoas são um só Deus verdadeiro e eterno, *da mesma substância*”.<sup>47</sup> A expressão “da mesma substância” é uma tradução do termo grego ὁμοούσιος, que também é traduzido na Teologia como “consubstancial”. Isso significa que a única essência divina é compartilhada completamente e indivisivelmente pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo, ou, em outras palavras, que as três pessoas são de uma mesma essência.<sup>48</sup>

Assim, cada pessoa divina é completa e plenamente Deus, e não apenas um terço de Deus.<sup>49</sup> Letham afirma: “Cada pessoa da Trindade, quando considerada em si mesma, é absolutamente cem por cento Deus, e ao mesmo tempo cem por cento de Deus está em cada pessoa. A totalidade de Deus está em cada pessoa e cada pessoa é a totalidade de Deus”.<sup>50</sup> A essência divina não pode estar dividida entre as três pessoas, porque a essência é única e simples, não passível de divisão e, portanto, deve ser possuída por completo por cada uma das três pessoas.<sup>51</sup>

---

<sup>43</sup> Cf. neste trabalho seção 2.4.3.2.

<sup>44</sup> Cf. neste trabalho seção 2.2.2, sobre Gregório Palamas.

<sup>45</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.378.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.381. Minha tradução.

<sup>47</sup> Catecismo Maior de Westminster, pergunta 9. In: SF.

<sup>48</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.177.

<sup>49</sup> Cf. GRUDEM, *Teologia sistemática*, p.186.

<sup>50</sup> LETHAM, *The Holy Trinity*, p.176. Minha tradução.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, p.176-177.

A implicação disso é que uma pessoa divina individualmente considerada não é menos Deus do que as três pessoas divinas juntas: “não há mais de Deus na totalidade das três pessoas do que há em qualquer uma delas”.<sup>52</sup> Agostinho expressa isso da seguinte forma: “o Pai, o Filho e o Espírito Santo juntos não são uma essência maior que o Pai só ou o Filho só, mas as três substâncias (ou pessoas, se assim as denominamos) são iguais a cada uma dentre eles em particular”.<sup>53</sup> E também: “Tão perfeita é a igualdade no seio da Trindade que não somente o Pai não é maior que o Filho no tocante à divindade; nem o Pai e o Filho juntos são uma realidade maior que o Espírito Santo; tampouco qualquer das pessoas em particular é inferior à própria Trindade”.<sup>54</sup>

Outra implicação da consubstancialidade é que cada pessoa, e não apenas o Pai, é Deus de Si mesma (αὐτόθεος) ou autoexistente. Se o Filho e o Espírito Santo também são, cada um deles, a essência divina completa, e a essência divina completa está em cada um deles, e se a autoexistência é um atributo da essência divina,<sup>55</sup> segue-se que o Filho e o Espírito Santo também são autoexistentes. Além disso, quando o Filho se identifica como “EU SOU” (Jo 8.58) e quando o Espírito é chamado de “Senhor” (2Co 3.17), eles são chamados pelo próprio nome de Jeová,<sup>56</sup> a respeito do que Hodge afirma: “Se Cristo é Jeová, e se o nome Jeová implica autoexistência, então Cristo é autoexistente”.<sup>57</sup> A implicação da autoexistência do Filho e do Espírito é examinada a seguir, ao se analisar as distinções e relações entre as três pessoas.<sup>58</sup>

Uma última implicação da consubstancialidade das três pessoas é que elas habitam mutuamente umas nas outras, o que é analisado a seguir.

#### 4.4 A HABITAÇÃO MÚTUA DAS TRÊS PESSOAS

O Catecismo Maior não fala explicitamente da habitação mútua das três pessoas divinas, mas essa doutrina está implícita na afirmação de que as três pessoas são “da mesma substância”. A consubstancialidade das três pessoas implica na habitação mútua delas porque, se Deus está em cada pessoa divina de modo completo, e Deus é as três pessoas, segue-se que

<sup>52</sup> Ibid., p.177. Minha tradução.

<sup>53</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, 7.11.

<sup>54</sup> Ibid., 8.1.

<sup>55</sup> Cf. neste trabalho seção 3.1.2.

<sup>56</sup> Cf. neste trabalho seções 3.2.2 e 3.2.3.

<sup>57</sup> HODGE, Charles. *Teologia sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001, p.351.

<sup>58</sup> Cf. neste trabalho seção 4.5.1.



cada pessoa divina é habitada pelas outras duas em uma comunhão perfeita.<sup>59</sup> Sobre essa relação entre consubstancialidade e habitação mútua, Agostinho escreve: “Na excelsa Trindade, porém, um é tanto quanto os três juntos; e dois são tanto quanto um. E são em si infinitos. Desse modo, cada uma das Pessoas divinas está em cada uma das outras, e todas em cada uma, e cada uma em todas estão em todas, e todas são somente um”.<sup>60</sup>

Essa doutrina tem sido expressa com o termo *pericorese*, uma espécie de transliteração do termo grego περιχώρησις, e com os termos latinos *circumsessio* e *circumcessio*. Como visto anteriormente,<sup>61</sup> περιχώρησις deriva do substantivo grego χωρα (“espaço” ou “aposento”) ou do verbo grego χωρειν (“conter”, “fazer aposento” ou “ir adiante”),<sup>62</sup> significando “conter um ao outro”. *Circumsessio* (“estar sentado em torno de”) manifesta o aspecto estático da habitação mútua e *circumcessio* (“caminhar ou permear em torno de”) manifesta o seu aspecto dinâmico.<sup>63</sup> Essa doutrina é sistematizada no Concílio de Florença (1439-1442): “O Pai está todo no Filho e todo no Espírito Santo; o Filho está todo no Pai e todo no Espírito Santo; o Espírito Santo está todo no Pai e todo no Filho; ninguém precede ao outro em eternidade ou o excede em grandeza ou o sobrepuja em poder”.<sup>64</sup>

Bray explica essa doutrina da seguinte forma: “Em termos físicos, alguém pode dizer que todas as três pessoas ocupam o mesmo ‘espaço’ divino”.<sup>65</sup> E McGrath apresenta a imagem de “‘uma comunidade de existência’, na qual cada pessoa, apesar de manter sua identidade distinta, penetra outras e é penetrada por elas”.<sup>66</sup> Porém, a melhor explicação da *pericorese* está relacionada com o amor mútuo entre as três pessoas divinas. O amor tem a característica de aproximar as pessoas umas das outras. Quanto mais intenso o amor, mais ele aproxima as pessoas. O amor mais intenso deste mundo é o amor entre um homem e uma mulher, que pode, no máximo, aproximá-los a ponto de seus corpos estarem unidos como uma só carne. Porém, o amor entre as três pessoas divinas é um amor infinito, que aproxima as pessoas umas das outras a tal ponto de elas penetrarem umas nas outras e habitarem umas nas outras, tendo, assim, uma comunhão infinita. Desse modo, as pessoas divinas habitam umas nas ou-

<sup>59</sup> Além disso, várias passagens bíblicas afirmam explicitamente essa habitação mútua: cf. neste trabalho seção 3.2.2.

<sup>60</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, 6.12.

<sup>61</sup> Cf. neste trabalho seção 2.2.3.

<sup>62</sup> Cf. TORRANCE, *The Christian doctrine of God*, p.102.

<sup>63</sup> Cf. FERREIRA, *Teologia sistemática*, p.168-169; HORRELL, J. Scott. Toward a biblical model of the Social Trinity: avoiding equivocation of nature and order. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v.47, n.3, p.399-421, set./nov. 2004, p.407.

<sup>64</sup> Apud MIRANDA, Daniel Leite Guanaes. *Leonardo Boff e João Calvino: diferentes perspectivas concernentes à Santíssima Trindade*, p.5-6.

<sup>65</sup> BRAY, *A doutrina de Deus*, p.145.

<sup>66</sup> MCGRATH, *Teologia histórica*, p. 79.

tras porque elas se amam infinitamente (Jo 17.22-26). E porque elas habitam umas nas outras, elas se conhecem perfeitamente.<sup>67</sup> Staniloae explica a *pericorese* de forma semelhante, afirmando que ela significa que “cada pessoa está intencionalmente aberta às outras e direcionada para elas em um amor que é total e infinito, e que cada pessoa não se apega a nada para si mesma, mas é dada totalmente às outras. Essa é uma total e infinita *pericorese* espiritual de amor consciente”.<sup>68</sup> Assim, a *pericorese* indica que as três pessoas são “perfeitamente interiores umas às outras” e “totalmente transparentes” umas às outras.<sup>69</sup>

Por fim, é importante dizer que a *pericorese* não elimina as distinções entre as pessoas divinas, pois ela é uma habitação dinâmica de umas nas outras que inclui as relações distintivas entre elas.<sup>70</sup> Essas distinções e relações entre as três pessoas são examinadas a seguir.

#### 4.5 AS DISTINÇÕES E RELAÇÕES ENTRE AS TRÊS PESSOAS

Segundo o Catecismo Maior, as três pessoas divinas são distintas umas das outras pelas suas propriedades pessoais, que são as seguintes: “O Pai gerou o Filho, o Filho foi gerado do Pai, e o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, desde toda a eternidade”.<sup>71</sup> Percebe-se que as propriedades pessoais (também chamadas de *opera ad intra*, “obras internas”) são definidas pelas relações que as pessoas divinas mantêm umas com as outras: a propriedade pessoal do Pai é que Ele gera eternamente o Filho (paternidade), a propriedade pessoal do Filho é que Ele é gerado eternamente do Pai (filiação), e a propriedade pessoal do Espírito Santo é que Ele procede eternamente do Pai e do Filho (procedência).<sup>72</sup> Em outras palavras, o que distingue as três pessoas umas das outras é justamente as relações que elas mantêm entre si, de modo que “As relações particulares que as três pessoas mantêm umas com as outras são inseparáveis de suas identidades”.<sup>73</sup> Essas distinções ou propriedades pessoais não são diferenças de essência, mas distinções de personalidade na essência de Deus. Elas são reais, eter-

---

<sup>67</sup> Trecho baseado em um sermão não publicado de minha autoria, pregado em 13 de abril de 2014, na Congregação Presbiteriana de José de Freitas-PI, na passagem de Ef 3.14-21, intitulado “O fim supremo da Igreja é glorificar ao Deus Triuno ao desfrutar do Seu amor para sempre”. Cf. neste trabalho seção 3.2.2.

<sup>68</sup> Apud LETHAM, *The Holy Trinity*, p.351. Minha tradução.

<sup>69</sup> STANILOAE apud *ibid.*, p.353. Minha tradução.

<sup>70</sup> Cf. *ibid.*, p.382.

<sup>71</sup> Catecismo Maior de Westminster, pergunta 10. In: SF.

<sup>72</sup> Cf. TURRETINI, François. *Compêndio de teologia apologética*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. Vol. 1, 3.23.14,15.

<sup>73</sup> LETHAM, *The Holy Trinity*, p.179. Minha tradução.

nas e necessárias. Além disso, elas são propriedades exclusivas de cada pessoa que nunca são comunicadas às outras pessoas divinas.<sup>74</sup>

Porém, enquanto as propriedades pessoais são três (paternidade, filiação e procedência), pois há apenas três pessoas, as relações pessoais entre elas são quatro: o Pai gera o Filho (paternidade) e espira o Espírito (espiração); o Filho é gerado do Pai (filiação) e espira o Espírito (espiração); o Espírito Santo procede do Pai e do Filho (procedência).<sup>75</sup> A relação de espiração é comum ao Pai e ao Filho, de modo que eles não se distinguem um do outro por essa relação, mas pela relação que mantêm entre si, de paternidade e de filiação.<sup>76</sup> Ainda assim, a propriedade pessoal de paternidade inclui a relação de espiração,<sup>77</sup> pois ser Pai do Filho significa gerar o Filho, espirando o Espírito para que Ele repouse no Filho. Do mesmo modo, a propriedade pessoal de filiação inclui a relação de espiração,<sup>78</sup> pois ser Filho do Pai significa ser gerado do Pai de tal modo a espirar o Espírito assim como o Pai.<sup>79</sup> Isso implica em dizer que, apesar de a relação que o Pai mantêm com o Espírito ser a mesma que o Filho mantêm com o Espírito (espiração), e apesar de a relação que o Espírito mantêm com o Pai ser a mesma que o Espírito mantêm com o Filho (procedência), há algumas peculiaridades envolvidas devido às distinções pessoais do Pai e do Filho, pois Pai e Filho não se relacionam com o Espírito como se os dois fossem uma só pessoa e vice-versa. Isso é analisado mais detalhadamente a seguir, ao se tratar da procedência do Espírito Santo a partir do Pai e do Filho.<sup>80</sup>

Enquanto o Catecismo Maior apresenta a propriedade pessoal do Pai positivamente, afirmando que o Pai gera o Filho, a Confissão de Fé de Westminster o faz negativamente: “O Pai não é de ninguém – não é gerado, nem procedente”.<sup>81</sup> Essa propriedade é chamada na Teologia de “não-geração” (em grego, ἀγεννησια). Ainda que essa terminologia seja correta, pois, de fato, o Pai não é gerado e nem procedente, ela não é a melhor. Bavinck explica: “a palavra ἀγεννησια é negativa e simplesmente afirma que o Pai transcende a geração, mas nada nos diz de positivo sobre a natureza de Deus. Realmente, portanto, ela não é uma descrição da pessoa do Pai, pois ser ἀγεννητον [não-gerado] e ser Pai não são a mesma coisa”.<sup>82</sup> Por

<sup>74</sup> Cf. SMITH, *Systematic theology*, p.152.

<sup>75</sup> Cf. TURRETINI, *Compêndio de teologia apologética*, 3.23.14,15.

<sup>76</sup> Cf. BERKHOF, *Teologia sistemática*, p.86.

<sup>77</sup> Cf. *ibid.*, p.86.

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, p.88.

<sup>79</sup> Cf. neste trabalho seção 3.2.3.

<sup>80</sup> Cf. neste trabalho seção 4.5.2.

<sup>81</sup> Cf. Confissão de Fé de Westminster 2.3. In: SF.

<sup>82</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.314. Meus colchetes.

isso, o nome bíblico “Pai” é uma descrição melhor da primeira pessoa do que “não-gerado”, e “paternidade” expressa melhor Sua propriedade pessoal do que “não-geração”.<sup>83</sup>

A seguinte tabela resume as propriedades e relações das três pessoas divinas:<sup>84</sup>

<b>Pessoa</b>	<b>Propriedade</b>	<b>Relação com as outras pessoas</b>
Pai	Paternidade	Gera eternamente o Filho Espira eternamente o Espírito
Filho	Filiação	É gerado eternamente do Pai Espira eternamente o Espírito
Espírito Santo	Procedência	Procede eternamente do Pai e do Filho

Todas essas relações, que definem as propriedades pessoais das três pessoas, existem em torno de duas “procedências” ou “saídas”:<sup>85</sup> a geração do Filho pelo Pai e a procedência do Espírito Santo a partir do Pai e do Filho. O Pai gerar o Filho e o Filho ser gerado do Pai são duas relações, uma ativa e outra passiva, que envolvem uma mesma procedência, chamada “geração”. Assim também, o Pai e o Filho espirarem o Espírito e o Espírito proceder do Pai e do Filho são duas relações, uma ativa e outra passiva, que envolvem uma mesma procedência, chamada por esse mesmo nome: “procedência”. É ao exame dessas duas procedências que se passa agora.

#### **4.5.1 A geração do Filho pelo Pai**

Antes de qualquer coisa, é importante dizer, com Smith, que “A natureza exata tanto da geração eterna do Filho quanto da procedência eterna do Espírito é um mistério para nós”.<sup>86</sup> A natureza exata da geração do Filho é um mistério, mas algo da natureza dessa geração é revelado nas Escrituras.<sup>87</sup> Pode-se descrever a geração com alguns adjetivos:<sup>88</sup>

<sup>83</sup> Por essa razão, a “não-geração” é entendida por muitos teólogos como uma “noção” e não como uma “propriedade pessoal”: cf. TURRETINI, *Compêndio de teologia apologética*, 3.23.14,15; cf. neste trabalho seção 2.2.3.

<sup>84</sup> Tabela baseada em SMITH, *Systematic theology*, p.152. Ver também a tabela de KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.234.

<sup>85</sup> “Procedência” aqui é usada no sentido mais amplo de “saída”, como no grego ἐκπορευσις, englobando, assim, não apenas a relação de origem do Espírito Santo, mas também a relação de origem do Filho: cf. neste trabalho seção 2.2.3.

<sup>86</sup> SMITH, *Systematic theology*, p.152. Minha tradução.

<sup>87</sup> Cf. neste trabalho seção 3.2.2.

Primeiro, a geração é necessária. Isso significa que a geração não é um ato dependente da vontade livre do Pai, como o é a criação do mundo. O Filho não foi criado do nada, mas gerado na essência de Deus. A geração do Filho pelo Pai é tão necessária quanto é a justiça de Deus, pela qual Ele necessariamente deve punir o pecado e de acordo com o qual não pode agir de outra maneira, do contrário não seria Deus. Se a geração não fosse necessária, o Filho seria apenas uma criatura contingente e, assim, não seria Deus. Portanto, “A geração do Filho deve ser considerada como um ato necessário e perfeitamente natural de Deus”.<sup>89</sup>

Segundo, a geração é eterna. Isso decorre naturalmente do fato de que o Pai é eterno e o Filho é eterno, de modo que a relação de ambos, em termos de geração, também é eterna. O Pai sempre foi Pai do Filho e o Filho sempre foi Filho do Pai e essa relação não teve um início e nem terá um fim. Isso também decorre da imutabilidade de Deus, pois se Deus é imutável, a geração deve ser eterna, do contrário, haveria uma mudança em Deus no momento em que a geração se iniciasse. Assim, o fato de que a geração é eterna significa que ela não teve um início, nem houve um tempo em que o Filho não existia; pelo contrário, ela é um ato atemporal, de um eterno presente, que se realiza continuamente, mas de maneira sempre completa.<sup>90</sup> Dessa forma, deve-se responder afirmativamente à questão sobre se a geração é contínua. Bavinck escreve:

Ela não é algo que foi completado e terminado em algum ponto da eternidade; mas um ato imutável de Deus, sempre completa e eternamente contínua. Assim como é natural para o sol brilhar e para uma fonte jorrar sua água, assim também é natural para o Pai gerar o Filho. O Pai não é e nunca foi não-gerativo: ele gera eternamente.<sup>91</sup>

Turretini se expressa da mesma forma: “se os atos pessoais cessassem, também teriam início, e nem se poderia negar toda e qualquer mutação em Deus. Como, pois, quanto à operação são perfeitos, também quanto à operação são perpétuos”.<sup>92</sup> Isso não significa, porém, que a geração, por ser contínua, se inicia repetidamente e eternamente, mas que a relação entre o Pai e o Filho nunca termina.

Terceiro, a geração é pessoal. Isso significa duas coisas: primeiro, que quem gerou não foi a essência do Pai, que é a mesma do Filho, mas sim a pessoa do Pai; e segundo, que o que é gerado não é a essência do Filho, que é a mesma do Pai, mas sim a pessoa do Filho. Assim,

<sup>88</sup> Os quatro pontos seguintes são baseados em HODGE, Archibald Alexander. *Esboços de teologia*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 2001, p.245-247; BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.315-318; BERKHOF, *Teologia sistemática*, p.88-89; SMITH, *Systematic theology*, p.152.

<sup>89</sup> BERKHOF, *Teologia sistemática*, p.88.

<sup>90</sup> Cf. *ibid.*, p.88.

<sup>91</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.317-318.

<sup>92</sup> TURRETINI, *Compêndio de teologia apologetica*, 3.29.7.

a geração não diz respeito à essência divina, mas às pessoas do Pai e do Filho. Turretini explica: “Diz-se com propriedade que uma pessoa gera uma pessoa, porque as ações dizem respeito à autoexistência (*suppositorum*), porém não que uma essência gera uma essência, porque o que gera e é gerado necessariamente se multiplica (e assim a via seria pavimentada para o triteísmo)”.<sup>93</sup>

Quarto, a geração é espiritual. Isso significa que a geração não pode ser compreendida de maneira física ou que lembre a geração das criaturas. Ela é de natureza espiritual e divina e, portanto, sem separação, divisão, paixão, emanção ou mudança. Na geração, a essência divina não é dividida entre o Pai e o Filho. Bavinck afirma sobre a geração que “Embora dê origem a distinção e distribuição no ser divino, ela não cria divergência e divisão”.<sup>94</sup>

Tendo-se dito isso a respeito da geração, cabe agora perguntar se a geração envolve comunicação de essência do Pai ao Filho. Embora muitos teólogos tenham defendido isso, tanto no período do Escolasticismo da Idade Média<sup>95</sup> quanto no período do Escolasticismo Protestante,<sup>96</sup> a verdade de que o Filho é Deus de Si mesmo (*αὐτόθεος*) ou autoexistente contraria a ideia de uma comunicação de essência na geração. Como visto acima,<sup>97</sup> o Filho é autoexistente por ser a essência divina completa, que é autoexistente, e por ser chamado de Jeová, cujo nome implica em autoexistência. A autoexistência, por sua vez, implica em que a essência divina do Filho carece de princípio, assim como a do Pai e, portanto, o Filho não pode derivar a Sua essência divina do Pai. Na geração, o Pai é o princípio (lógico, não cronológico) da pessoa do Filho e não da essência do Filho. Calvino escreve:

Portanto, afirmamos que a Deidade, em acepção absoluta, existe em si mesma, do que confessamos que também o Filho, até onde é Deus, existe por si mesmo, distinguida a acepção de pessoa; mas, até onde ele é o Filho, afirmamos que procede do Pai. Consequentemente, sua essência carece de princípio; da pessoa, porém, Deus mesmo é o princípio.<sup>98</sup>

Assim, afirmar a comunicação da essência significa negar a autoexistência do Filho: “Ora, todo aquele que afirma que o Filho recebeu do Pai a essência nega que ele tenha autoexistência”.<sup>99</sup> Além disso, a defesa da comunicação da essência do Pai ao Filho na geração faz com que a diversidade de Deus seja mais fundamental do que Sua unidade, pois, segundo esse pensamento, o Filho é Deus com o Pai (unidade) por ter sido gerado por Ele (diversidade).

<sup>93</sup> Ibid., 3.29.6.

<sup>94</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.316.

<sup>95</sup> Cf. neste trabalho seção 2.2.3.

<sup>96</sup> Cf. neste trabalho seção 2.3.3.

<sup>97</sup> Cf. neste trabalho seção 4.3.

<sup>98</sup> CALVINO, *As Institutas*, 1.13.25.

<sup>99</sup> Ibid., 1.13.22.

Diante disso, a geração do Filho pelo Pai pode ser definida como *o ato eterno e necessário do Pai, pelo qual Ele, dentro da essência divina, sem nenhuma divisão, alienação, mudança ou comunicação essencial, é o princípio do Filho, semelhante a Si próprio, e dá ao Filho o Espírito Santo para que Ele proceda do Filho assim como procede do Pai.*<sup>100</sup> A última parte dessa definição é melhor compreendida ao se examinar a procedência do Espírito Santo a partir do Pai e do Filho.

#### 4.5.2 A procedência do Espírito Santo a partir do Pai e do Filho

Assim como a geração, a procedência do Espírito Santo a partir do Pai e do Filho também pode ser descrita como necessária, eterna, pessoal e espiritual, de um modo tal que o Espírito Santo também é Deus de Si mesmo (*αὐτόθεος*) ou autoexistente.<sup>101</sup> Porém, a geração e a procedência diferem uma da outra, porque são pessoas diferentes que se relacionam quanto à origem. Apesar de os teólogos não conseguirem explicar plenamente em que consiste essa diferença,<sup>102</sup> dois pontos de diferença entre a geração e a procedência podem ser observados:<sup>103</sup>

Primeiro, elas diferem no princípio. Enquanto na geração apenas o Pai é o princípio do Filho, na procedência tanto o Pai quanto o Filho são o princípio do Espírito Santo.

Segundo, elas diferem no modo. Na geração, o Pai não é apenas o princípio de outra pessoa, mas o princípio de uma pessoa semelhante a Si mesmo, o Filho, que, como tal, recebe a capacidade de ser o princípio do Espírito Santo também: “O Filho também recebeu do Pai o papel de fazer que o Espírito proceda dele juntamente com o Pai, pois o Filho não pode diferir de nenhuma outra forma além do fato de ser o Filho”.<sup>104</sup> Porém, na procedência, Pai e Filho são o princípio de outra pessoa, o Espírito Santo, que não recebe a capacidade de ser princípio de outro.

---

<sup>100</sup> Definição de minha autoria, baseada em BERKHOF, *Teologia sistemática*, p.89, com alterações baseadas em CALVINO, *As Institutas*, 1.13.25. Outra definição pode ser encontrada em Trelcatius, que afirma que a geração é o ato pelo qual “a primeira pessoa dá à segunda, não essência absoluta – pois isso, com respeito a esta pessoa, é *a seipsa* e ele é *αὐτόθεος* – mas modo de ser, de uma maneira incompreensível que as Escrituras chamam de geração” (Apud ELLIS, *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*, p.177. Minha tradução).

<sup>101</sup> Cf. neste trabalho seção anterior.

<sup>102</sup> João de Damasco diz que “temos aprendido que há certa diferença entre geração e processão, mas qual a natureza da distinção de modo algum entendemos” e Agostinho, semelhantemente, afirma que “Há certa diferença entre geração e processão, porém não sabemos como distingui-las, porque ambas são inexplicáveis” (Apud TURRETINI, *Compêndio de teologia apologética*, 3.31.3).

<sup>103</sup> Os dois pontos seguintes são baseados em TURRETINI, *Compêndio de teologia apologética*, 3.31.3; BERKHOF, *Teologia sistemática*, p.91.

<sup>104</sup> BAVINCK, *Dogmática reformada*, p.323.

Essa diferença entre a geração e a procedência também é explicada com algumas imagens, como a diferença entre pronunciar uma palavra e soprar para que a palavra seja ouvida, duas coisas que acontecem ao mesmo tempo e estão intimamente relacionadas, mas, ainda assim, são distintas.<sup>105</sup> Outra diferença é apontada por Agostinho, pela qual ele procura eliminar a ideia de que o Espírito Santo é um segundo filho, por também proceder ou sair do Pai: “Saiu do Pai, sim, mas não como nascido, mas como Dom, e por isso, não se pode dizer filho, já que não nasceu como o Unigênito e nem foi criado como nós, que nascemos para a adoção filial pela graça de Deus”.<sup>106</sup>

Outra questão importante em relação à procedência do Espírito diz respeito à controvérsia do *Filioque*, na qual se debate se o Espírito procede somente do Pai ou também do Filho.<sup>107</sup> A Igreja do Oriente defende a primeira alternativa, enquanto a Igreja do Ocidente, a segunda. Como já visto na própria Escritura, deve-se afirmar com a Igreja do Ocidente que o Espírito procede tanto do Pai quanto do Filho.<sup>108</sup> Dito isso, porém, é importante responder às duas mais importantes objeções apresentadas à dupla procedência pela Igreja Oriental:<sup>109</sup>

A primeira objeção é que a dupla procedência implica em dois princípios separados para o Espírito Santo. Porém, na dupla procedência, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, não como de dois princípios separados, mas como de um único princípio. Não são duas procedências distintas, uma a partir do Pai, e outra a partir do Filho, mas uma e a mesma procedência a partir do Pai e do Filho. A imagem da dupla procedência em Ap 22.1 é a de um rio que sai de um único trono, que é tanto de Deus quanto do Cordeiro (cf. Ap 3.21; 7.17),<sup>110</sup> e não de dois tronos. Em harmonia com isso, o Concílio de Lião declarou: “o Espírito Santo procede eternamente do Pai e do Filho, não como de dois princípios, mas de um, não por duas expirações, mas por apenas uma”.<sup>111</sup>

A segunda objeção, de maior peso, é que se o Espírito procede do Pai e do Filho como de um único princípio e por meio de uma única expiração, a dupla procedência confunde o Pai e o Filho, de modo que o Espírito os vê de maneira indistinta, não havendo nenhuma diferença entre a forma como Ele se relaciona com o Pai e a forma como Ele se relaciona com o Fi-

<sup>105</sup> Essa ilustração foi usada pelos Pais Capadóciocis: cf. MCGRATH, *Teologia histórica*, p.85; cf. neste trabalho seção 2.1.5.

<sup>106</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, 5.15; cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, 15.50.

<sup>107</sup> Cf. neste trabalho seção 2.2.2.

<sup>108</sup> Cf. neste trabalho seção 3.2.3.

<sup>109</sup> Aqui são selecionadas apenas as principais objeções, baseadas em LETHAM, *The Holy Trinity*, p.206-207. Para outras objeções da Igreja Oriental e para as respostas da Igreja Ocidental, ver neste trabalho seção 2.2.2.

<sup>110</sup> Cf. neste trabalho seção 3.2.3.

<sup>111</sup> Apud MULLER, Richard A. *Post-Reformation reformed dogmatics: the rise and development of reformed orthodoxy*, ca. 1520 to ca. 1725. 2.ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2006. Vol. 4, p.50. Minha tradução.



lho. A resposta a isso é que o fato de o Espírito Santo proceder do Pai e do Filho como de um único princípio e por meio de uma única espiração não significa que Ele procede de uma única pessoa. Ainda que a espiração seja uma relação comum que o Pai e o Filho mantêm com o Espírito, há peculiaridades envolvidas na forma como o Pai se relaciona com o Espírito e vice-versa, e na forma como o Filho se relaciona com o Espírito e vice-versa. Pai e Filho são pessoas distintas e eles se relacionam com o Espírito como pessoas distintas, não como uma única pessoa indistinta. Para entender que peculiaridades são essas, é preciso fazer um exame mais detalhado da natureza da procedência do Espírito a partir do Pai e do Filho.

O batismo de Jesus é um reflexo da Sua geração eterna pelo Pai. No batismo de Jesus, o Pai declara Jesus como Seu Filho amado, ao mesmo tempo em que envia o Espírito Santo como pomba dos céus sobre Jesus, para que Jesus também possa enviar o Espírito. Semelhantemente, na geração, o Pai é o princípio do Filho, ao mesmo tempo em que espira o Espírito Santo no Filho, para que o Filho também possa espirar o Espírito.<sup>112</sup> Assim, o Espírito procede do Pai como aquele que é o Pai do Filho, e procede do Filho como aquele que é o Filho do Pai. Há uma prioridade lógica na procedência do Espírito a partir do Pai, como é expresso por Agostinho:

Não obstante, com razão, nesta Trindade, chama-se Verbo de Deus apenas o Filho; e Dom de Deus somente o Espírito Santo; e Deus Pai somente Aquele que gerou o Verbo e do qual procede, principalmente, o Espírito Santo. Acrescentei ‘principalmente’, porque é reconhecido que o Espírito Santo procede também do Filho. Mas essa procedência foi outorgada ao Filho pelo Pai, não como se o Filho pudesse existir sem ter tido tal privilégio, mas no sentido de que tudo o que o Pai deu ao Verbo unigênito, deu-o por geração. Portanto, de tal modo o gerou, que dele procedesse também o Dom comum; e o Espírito Santo fosse Espírito de ambos.<sup>113</sup>

E também, em outro lugar:

Se o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, por que teria o Filho afirmado: ‘O Espírito que procede do Pai?’ (Jo 15,26). Senão porque costuma referir o que lhe é próprio àquele do qual é ele mesmo nascido? [...] Daquele [...] o Filho recebe o fato de ser [...] princípio de quem procede o Espírito Santo. Consequentemente, o Filho recebe do mesmo Pai que o Espírito Santo dele procede [sic], como ele mesmo procede do Pai [...] O Espírito Santo, porém, não procede do Pai através do Filho, procedendo do Filho para a santificação da criatura. Mas é ao mesmo tempo que ele procede de ambos, embora o Pai tenha comunicado ao Filho que dele possa proceder, tal como procede dele mesmo, isto é, do Pai. Não podemos dizer, com efeito, que o Espírito Santo não seja vida, pois o Pai é vida e o Filho é vida. Consequentemente-

<sup>112</sup> Cf. neste trabalho seção 3.2.3.

<sup>113</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, 15.29. Colchetes meus, baseados em LETHAM, *The Holy Trinity*, p.189.

mente, assim como o Pai tem a vida em si mesmo, assim concedeu-lhe que a vida dele proceda, como do Pai procede.<sup>114</sup>

Isso não é contrário a uma procedência de um único princípio, porque a procedência é eterna:

Pelo que, quem puder compreender a geração do Filho pelo Pai prescindindo do tempo, entenda do mesmo modo a processão do Espírito Santo de ambos. Aquele que puder entender o que o Filho disse: ‘Assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo’ (Jo 5.26), não entenda que o Pai deu a vida ao Filho como a alguém já existente. Entenda, porém, que o gerou fora do tempo, de tal modo que a vida que o Pai deu ao Filho ao gerá-lo, é coeterna à vida do Pai que a deu. Entenda também que, assim como o Pai tem a vida em si mesmo, para que dele proceda o Espírito Santo, assim deu ao Filho para que dele também proceda o mesmo Espírito Santo; o qual procedeu de ambos, fora do tempo. E pelo fato de dizer-se que o Espírito Santo procede do Pai, deve-se entender que o Filho recebe-o do Pai, e então, o Espírito Santo procede também do Filho. Pois o que o Filho tem, recebe-o do Pai, e assim recebe do Pai para que dele proceda, o mesmo Espírito Santo. Não se imagine neste caso, qualquer coisa referente ao tempo, o qual tem um antes e um depois, visto que em Deus, o tempo não existe.<sup>115</sup>

Essas peculiaridades na relação entre Pai e Espírito e na relação entre Filho e Espírito também podem ser percebidas no fato de que a concessão do Espírito Santo ao Filho pelo Pai é uma demonstração do Seu amor pelo Filho, o que é percebido no batismo de Jesus, assim como a espiração do Espírito Santo a partir do Filho é uma resposta do Filho ao amor do Pai.<sup>116</sup> Por isso, Agostinho chama o Espírito de “uma comunhão inefável do Pai e do Filho”.<sup>117</sup> Ferguson escreve:

A ‘processão’ pessoal ou ontológica do Espírito, do Pai, pode muito aceitavelmente ser vista como ‘ao Filho’ e semelhantemente ‘do Filho’ ao Pai. Neste sentido geral podemos concordar com Agostinho de que o Espírito é o vínculo de amor entre eles. Sua relação mútua é distinta; no entanto ambas experimentam o Espírito em comum, em mútua união e comunhão. Essa é precisamente a implicação da analogia de Jesus entre a união do Pai e o Filho, e a união do Filho e os crentes (cf. Jo 14.20; 17.20-23) – o mesmo Espírito é comum a ambas”.<sup>118</sup>

Assim, uma vez que o Espírito é o vínculo de amor entre o Pai e o Filho, há peculiaridades na forma como Ele se relaciona com o Pai, como o Pai que ama ao Filho, e na forma como Ele se relaciona com o Filho, como o Filho que ama o Pai, mas há, também, um único princípio e uma única espiração do Espírito Santo: o próprio amor mútuo entre o Pai e o Filho.

Diante disso, a procedência do Espírito Santo a partir do Pai e do Filho pode ser definida como *o ato eterno e necessário do Pai e do Filho, pelo qual eles, dentro da essência*

<sup>114</sup> Ibid., 15.48; cf. TURRETINI, *Compêndio de teologia apologética*, 3.31.8.

<sup>115</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, 15.47.

<sup>116</sup> Cf. neste trabalho seção 3.2.3.

<sup>117</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, 5.12.

<sup>118</sup> FERGUSON, Sinclair B. *O Espírito Santo*. São Paulo: Os Puritanos, 2000, p.103.

*divina, sem nenhuma divisão, alienação, mudança ou comunicação essencial, são o único princípio do Espírito Santo, cada qual de acordo com Sua propriedade pessoal.*<sup>119</sup>

Se o Pai é o princípio do Filho na geração e se o Pai e o Filho são o princípio do Espírito Santo na procedência, segue-se que há uma ordem entre as três pessoas na Trindade imante, o que é examinado na próxima seção.

#### **4.6 A ORDEM ENTRE AS TRÊS PESSOAS**

A ordem (no grego, τάξις) entre as três pessoas é indicada no Catecismo Maior, não apenas pelas suas propriedades pessoais, mas também pela ordem em que as três pessoas são mencionadas: “Há três pessoas na Divindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo”.<sup>120</sup> Há uma ordem entre as três pessoas divinas, na qual o Pai é a primeira pessoa, o Filho é a segunda pessoa e o Espírito Santo é a terceira pessoa. Essa ordem não pode ser revertida, porque é o Pai quem gera o Filho e o Filho quem é gerado do Pai, e não o Filho quem gera o Pai ou o Pai quem é gerado do Filho. Assim também, são o Pai e o Filho os que espiram o Espírito e o Espírito quem procede do Pai e do Filho, e não o Espírito quem espira o Pai e o Filho ou o Pai e o Filho os que procedem do Espírito.<sup>121</sup>

Essa ordem não é um tipo de subordinacionismo, porque essa não é uma ordem de essência, mas de relacionamento.<sup>122</sup> Quanto à essência, Pai, Filho e Espírito Santo são “da mesma substância, iguais em poder e glória”,<sup>123</sup> mas, quanto ao relacionamento, o Pai é o primeiro, o Filho é o segundo e o Espírito Santo é o terceiro. Essa ordem também não deve ser entendida em termos de organizações humanas, como se ela fosse uma hierarquia, mas em termos de uma disposição adequada e apropriada.<sup>124</sup>

Essa ordem envolve também a obediência e submissão do Filho ao Pai,<sup>125</sup> as quais não podem se limitar apenas à encarnação. Como o Filho, ao se encarnar, não assumiu uma pessoa humana, mas uma natureza humana, a pessoa do Senhor Jesus Cristo é uma pessoa divina, a própria segunda pessoa da Trindade, que agora tem duas naturezas: a divina e a humana.<sup>126</sup> Logo, quando Jesus se submeteu ao Pai, quem estava se submetendo era a própria pessoa do

<sup>119</sup> Definição de minha autoria, baseada em BERKHOF, *Teologia sistemática*, p.91, com algumas alterações.

<sup>120</sup> Catecismo Maior de Westminster, pergunta 9. In: SF.

<sup>121</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.179-180.

<sup>122</sup> Cf. SMITH, *Systematic theology*, p.152.

<sup>123</sup> Catecismo Maior de Westminster, pergunta 9. In: SF.

<sup>124</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.400.

<sup>125</sup> Cf. neste trabalho seção 3.2.2.

<sup>126</sup> Cf. BAVINCK, Herman. *Dogmática reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. Vol.3, p.309-313.

Filho. Letham expressa isso da seguinte forma: “o Verbo *encarnado* obedece ao Pai. Ao mesmo tempo, é o *Verbo* encarnado quem obedece ao Pai”.<sup>127</sup> Segue-se disso que o Filho tem uma relação de obediência e submissão para com o Pai eternamente, pois na encarnação não houve mudança na pessoa do Filho, mas apenas o acréscimo da natureza humana, que em nada alterou a divina. Não se pode argumentar que é contrário à divindade do Filho que Ele obedeça ao Pai na Trindade imanente, porque não foi contrário à divindade do Filho que Ele obedecesse ao Pai na Trindade econômica.<sup>128</sup> Apesar disso, a obediência do Filho ao Pai não é a obediência de um inferior a um superior, nem uma obediência servil, onde a vontade de um é imposta sobre o outro. Pelo contrário, como os envolvidos são Pai e Filho, a relação é entre dois iguais, e a obediência do Filho ao Pai é espontânea.<sup>129</sup>

Portanto, em uma formulação teológico-sistemática da doutrina da Trindade imanente que seja fiel às Escrituras, a exemplo do Catecismo Maior de Westminster, deve-se afirmar que a unidade da essência e a diversidade das pessoas são igualmente fundamentais em Deus, o que envolve a confissão tanto da consubstancialidade das três pessoas e da habitação mútua delas umas nas outras, quanto das distinções e relações entre as três pessoas e da ordem entre elas.

---

<sup>127</sup> LETHAM, *The Holy Trinity*, p.395. Minha tradução.

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, p.392-404.

<sup>129</sup> Cf. *ibid.*, p.398; KÖSTENBERGER, *Pai, Filho e Espírito*, p.158.

## 5 CONCLUSÃO

A verdade de que a unidade da essência e a diversidade das pessoas são igualmente fundamentais em Deus, e tudo o que essa verdade envolve, como a consubstancialidade e habitação mútua das três pessoas, e também as distinções e a ordem entre elas, traz grandes implicações para a Teologia e para a vida. Como disse Gunton, “Tudo tem uma aparência diferente à luz da Trindade”.<sup>1</sup>

Apesar disso, dois erros têm sido cometidos em termos de aplicação da doutrina da Trindade. O primeiro deles, mais comum antes do renascimento da teologia trinitária com Karl Barth,<sup>2</sup> é relegar a Trindade a um capítulo de uma Teologia Sistemática e enxergá-la como uma doutrina irrelevante, de modo a não fazer nenhuma diferença para o restante da Teologia, nem para a forma como se vive o Cristianismo. Ciente desse erro, Rahner faz uma constatação assustadora: “Se a doutrina da Trindade tivesse que ser derrubada como falsa, a maior parte da literatura religiosa poderia muito bem permanecer praticamente inalterada”.<sup>3</sup>

O segundo erro é usar a Trindade como um meio para um fim, ou como um pretexto para defender determinado ponto de vista em outra área. Com o renascimento da teologia trinitária e com a constatação da sua enorme relevância para os cristãos, é possível que muitos façam da Trindade um modismo e a investiguem de maneira curiosa apenas para forçá-la a se aplicar àquilo que desejam. Contra esse erro, Sanders alerta: “Até que um teólogo ache a Trindade digna de investigação por seus próprios méritos, ele deveria ter o bom gosto de não trazer o assunto à baila com o fim de preencher um argumento sobre antropologia teológica”.<sup>4</sup> O conhecimento do Deus Triuno por si só é a coisa mais prática que existe e só esse fato deveria ser suficiente para motivar os cristãos a estudar a doutrina da Trindade com diligência e prazer, mesmo que ela não trouxesse nenhuma outra aplicação.

Com a devida prevenção contra esses erros, pode-se apresentar algumas aplicações da doutrina da Trindade para diversos aspectos da Teologia e da vida, sem a pretensão de fazê-lo exaustivamente.

Em primeiro lugar, a Trindade imanente é de enorme relevância para todo o escopo da Teologia. Ela provê, por exemplo, uma explicação e uma metodologia para lidar com um dos

<sup>1</sup> GUNTON, Colin E. *The promise of Trinitarian Theology*. 2.ed. New York: T&T Clark Ltd, 1997, p.28. Minha tradução.

<sup>2</sup> Cf. neste trabalho seção 2.4.1.

<sup>3</sup> Apud LETHAM, Robert. *The Holy Trinity: in Scripture, history, theology and worship*. Phillipsburg: P&R Publishing, 2004, p.1. Minha tradução.

<sup>4</sup> SANDERS, Fred. The state of the doctrine of the Trinity in evangelical theology. *Southwestern Journal of Theology*, v. 47, n. 2, p.153-175, mar./jun. 2005, p.167. Minha tradução.

maiores dilemas da Teologia Bíblica: a questão da unidade e da diversidade das Escrituras. Teólogos fundamentalistas enfatizam tanto a unidade da Bíblia que tendem a negar ou desconsiderar a variedade literária, a progressão histórica e a revelação progressiva, presentes nas Escrituras. Por outro lado, teólogos liberais e neo-ortodoxos enfatizam tanto a diversidade da Bíblia que tendem a negar a sua unidade teológica e a sua coerência interna. Ambas as atitudes estão erradas e falham em reconhecer que tanto a unidade quanto a diversidade são igualmente fundamentais na Bíblia: ela é, ao mesmo tempo, um único livro escrito por um único autor divino e sessenta e seis livros e dois testamentos escritos por cerca de quarenta autores humanos. A metodologia correta ao se lidar com a Bíblia é dar igual ênfase à unidade e à diversidade presentes nela, reconhecendo que unidade e diversidade são igualmente fundamentais na Bíblia porque unidade e diversidade são igualmente fundamentais no autor da Bíblia: o Deus Triuno.<sup>5</sup>

Outro ponto da Teologia que é iluminado pela Trindade imanente é a doutrina dos atributos de Deus, particularmente o amor. O amor de Deus só pode ser compreendido à luz da realidade de que Deus é uma diversidade de pessoas, porque o amor implica necessariamente em mais de uma pessoa:

Encontram-se pessoas de todos os tipos repetindo a declaração cristã de que “Deus é amor”. Mas elas não parecem notar que as palavras “Deus é amor” não tem significado real a menos que Deus contenha pelo menos duas pessoas. O amor é algo que uma pessoa tem por outra pessoa. Se Deus fosse uma pessoa solitária, antes que o mundo fosse feito, ele não seria amor.<sup>6</sup>

A diversidade de pessoas em Deus também explica por que o amor de Deus por Si mesmo (Ez 36.21,22,32) não é egoísta e não contraria a caracterização do amor em 1Co 13.5, onde Paulo diz que o amor “não procura os seus interesses”. Deus não é egoísta ao amar a Si próprio porque, ao fazê-lo, o que acontece é que cada uma das três pessoas divinas ama as outras duas: o Pai ama o Filho, o Filho ama o Pai, o Pai e o Filho amam o Espírito e o Espírito ama o Pai e o Filho. Isso não é egoísmo, mas um amor totalmente desinteressado.<sup>7</sup>

Além de sua relevância para a Teologia, a doutrina da Trindade imanente tem grandes implicações para a vida, nos mais diversos aspectos: a adoração, a pregação, a evangelização e as missões, e os relacionamentos pessoais na família, na Igreja e na sociedade.

---

<sup>5</sup> GOLDSWORTHY, Graeme. *Pregando toda a Bíblia como Escritura cristã*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2013, p.117-134.

<sup>6</sup> LEWIS apud LETHAM, *The Holy Trinity*, p.458. Minha tradução.

<sup>7</sup> Para outras implicações da doutrina da Trindade para a doutrina dos atributos de Deus, ver FERREIRA, Franklin; MYATT, Alan. *Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual*. São Paulo: Vida Nova, 2007, p.192,193; REEVES, Michael. *Deleitando-se na Trindade: uma introdução à fé cristã*. Brasília: Monergismo, 2014, p.123-143.

A adoração é afetada pela doutrina da Trindade imanente. Se Deus é Triuno, Pai, Filho e Espírito Santo, aqueles que O adoram devem estar conscientes desse fato e expressá-lo em sua adoração. Os cristãos não adoram um Deus genérico, mas um Deus tripessoal, o que deve transparecer nas orações e cânticos utilizados na liturgia.<sup>8</sup> Além disso, os cristãos devem ter comunhão distinta com cada pessoa divina e, ao fazê-lo, precisam estar cientes de que, adorando uma das pessoas divinas, adoram toda a Trindade:

A natureza divina, que é individualmente a mesma em cada pessoa da Trindade, é o próprio objeto formal de toda adoração divina, na adoração e na invocação; pelo que nenhuma pessoa é ou pode ser adorada separadamente, mas, no mesmo ato individual de adoração, cada pessoa é igualmente adorada e cultuada.<sup>9</sup>

Intimamente associada com a adoração está a pregação, que também deve ser trinitária. Isso pode ser percebido no fato de que toda pregação deve ser cristocêntrica (1Co 1.22-24; cf. Lc 24.27,44). Se toda pregação deve apresentar Jesus Cristo, o Filho de Deus, ela também deve apresentar a Trindade, porque como Filho, Jesus é Filho do Pai, e como Cristo (Ungido), Ele é ungido com o Espírito Santo, para que possa dá-IO a todos os que creem nEle (At 2.14-40). Assim, toda pregação deve ser trinitária no conteúdo e cristocêntrica na ênfase. Letham afirma: “Não apenas deve-se pregar a Trindade, mas toda pregação deve ser moldada pelo reconhecimento ativo de que o Deus cuja palavra é proclamada é triuno”.<sup>10</sup> E Peter Toon escreve: “Pregadores e mestres precisam comunicar a fê e dirigir o culto público de tal modo que eles realmente e verdadeiramente deem a impressão de que a Santíssima Trindade é Deus e Deus é a Santíssima Trindade”.<sup>11</sup>

A doutrina da Trindade imanente também traz implicações para a evangelização e as missões. Se o batismo deve ser feito em nome da Trindade (Mt 28.18-20), aqueles que são batizados como adultos devem conhecer o Deus Triuno no nome do qual são batizados. Ciente desse fato, a Igreja Cristã, desde os seus primórdios, tem usado fórmulas catequéticas, como o Credo Apostólico, para ensinar a doutrina cristã dentro de uma estrutura trinitária àqueles que desejam receber o batismo. Assim, a evangelização e o discipulado verdadeiramente bíblicos devem apresentar não apenas Jesus, mas toda a Trindade: o Pai que enviou o Filho para viver, morrer, ressuscitar, subir ao céu e enviar o Espírito Santo, o qual aplica a obra do Filho na vida dos eleitos pelo Pai.

---

<sup>8</sup> Cf. LETHAM, *The Holy Trinity*, p.421,422.

<sup>9</sup> OWEN, John. *Comunhão com o Deus Triuno*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p.339 [nota 40].

<sup>10</sup> LETHAM, *The Holy Trinity*, p.423. Minha tradução.

<sup>11</sup> Apud *ibid.*, p.423. Minha tradução.

Além disso, as missões começam na própria Trindade. O Pai enviou o Filho ao mundo para realizar a obra de redenção, o Filho envia o Espírito ao mundo para aplicar essa obra de redenção, e ambas as missões estão alicerçadas na geração do Filho pelo Pai e na procedência do Espírito a partir do Pai e do Filho.<sup>12</sup> O que é extraordinário, porém, é que a Igreja também é incluída nessa missão, ao ser enviada pelo Filho e capacitada para essa missão com o Espírito: “Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio. E, havendo dito isto, soprou sobre eles e disse-lhes: Recebei o Espírito Santo” (Jo 20.21,22). Assim, a Igreja deve compreender sua missão em termos trinitários. Nas palavras de Köstenberger, essa missão é “oriunda do Pai (‘aquele que enviou’ Jesus) e iniciada por ele; alicerçada na redenção e divinamente mediada por Jesus, o Filho (o ‘Enviado’ se torna aquele que envia, [Jo] 20.21); continuada e capacitada pelo Espírito, a ‘outra presença auxiliadora’, o Espírito da verdade”.<sup>13</sup> O propósito dessa missão também deriva da própria unidade e diversidade de Deus: constituir um povo único (unidade) de todas as tribos, línguas, povos e nações (diversidade) para adorar o Deus Triuno (Ap 5.9; 7.9,10).

Finalmente, a Trindade imanente também traz implicações para os relacionamentos pessoais na família, na Igreja e na sociedade. Assim como Deus não vive em isolamento social, mas em profundo relacionamento como Pai, Filho e Espírito Santo, assim os seres humanos, criados à imagem de Deus, devem viver em relacionamento uns com os outros. A comunhão é fundamental na vida cristã porque a comunhão é fundamental na vida trinitária de Deus.<sup>14</sup> A forma com a qual os seres humanos se relacionam entre si também é determinada pela forma de relacionamento existente em Deus. Assim como Pai e Filho são iguais em essência, mas se relacionam um com o outro de acordo com diferentes funções, assim acontece entre homens e mulheres: “Quero, entretanto, que saibais ser Cristo o cabeça de todo homem, e o homem, o cabeça da mulher, e Deus, o cabeça de Cristo” (1Co 11.3).<sup>15</sup> Homem e mulher são iguais em essência, ambos criados à imagem de Deus (Gn 1.26,27), mas tem funções diferentes: o homem é o líder (1Co 11.3) e a mulher é a auxiliadora (Gn 2.18). Isso vale para o relacionamento entre o homem e a mulher tanto na família (Ef 5.22-33; Cl 3.18,19; 1Pe 3.1-7) quanto na Igreja (1Co 11.2-16; 14.34,25; 1Tm 2.8-15). Além disso, o amor do Pai pelo Filho

---

<sup>12</sup> Cf. neste trabalho seção 4.1.

<sup>13</sup> KÖSTENBERGER, Andreas J.; SWAIN, Scott R. *Pai, Filho e Espírito*: a Trindade e o Evangelho de João. São Paulo: Vida Nova, 2014, p.202. Itálicos do autor e meus colchetes.

<sup>14</sup> Cf. LANE, Timothy; TRIPP, Paul. *Relacionamentos*: uma confusão que vale a pena. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p.28-35.

<sup>15</sup> Cf. REEVES, *Deleitando-se na Trindade*, p.35,36.



e a obediência do Filho ao Pai é um modelo da relação que deve existir entre pais e filhos neste mundo (Ef 6.1-4; Cl 3.20,21).

Diante de tudo isso, a melhor conclusão para este trabalho não poderia ser outra senão a famosa passagem de Gregório de Nazianzo, na qual ele apela aos cristãos para que guardem, compartilhem e defendam a doutrina da Trindade imanente, a verdade de que a unidade da essência e a diversidade das pessoas são igualmente fundamentais em Deus:

Além de tudo isso e antes de tudo, guarde, eu te suplico, o bom depósito, pelo qual eu vivo e trabalho, e ao qual eu desejo ter como o companheiro de minha partida; com o qual eu suportou tudo o que é tão aflitivo e desprezo todos os prazeres: a confissão do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Isto eu te confio hoje; com isto eu te batizarei e te farei crescer. Isto eu te dou para compartilhar e defender por toda a tua vida: aquela única Divindade e poder, encontrada nos três em unidade, e compreendendo os três separadamente; não desiguais em substâncias ou naturezas, nem aumentados ou diminuídos por superioridades ou inferioridades; em cada aspecto iguais, em cada aspecto idênticos, assim como a beleza e a grandeza dos céus são uma; a infinita conjunção de três infinitos, cada um Deus quando considerado em si mesmo; como o Pai, assim o Filho; como o Filho, assim o Espírito Santo; os três um só Deus quando contemplados juntos; cada um Deus porque consubstanciais; um só Deus por causa da monarquia. Mal me dou conta do Um e sou iluminado pelo esplendor dos três; mal os distingo e sou levado de volta ao Um. Quando eu penso em um dos três eu penso nele como o todo, e meus olhos são cheios, e a maior parte do que eu estou pensando me escapa. Eu não posso compreender a grandeza de um, de modo a atribuir uma grandeza maior aos demais. Quando eu contemplo os três juntos, eu vejo apenas uma tocha, e não posso dividir ou medir a luz indivisível.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> GREGÓRIO DE NAZIANZO. Select orations of Saint Gregory Nazianzen. In: NPNF, vol.7, 40.41. Minha tradução.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

A BÍBLIA SAGRADA ALMEIDA REVISTA E ATUALIZADA. 2.ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2005.

ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1988.

ANGLICAN CHURCH OF AUSTRALIA. The 1999 Sydney Anglican Diocesan Doctrine Commission Report: The doctrine of the Trinity and its bearing on the relationship of men and women. Disponível em: <<http://www.sds.asn.au/assets/documents/synod/TrinityDoctrineComm.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2013.

ATANÁSIO. A encarnação do Verbo. In: ATANÁSIO. *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002.

BASÍLIO DE CESARÉIA. Tratado sobre o Espírito Santo. In: BASÍLIO DE CESARÉIA. *Basílio de Cesaréia*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2005.

BAVINCK, Herman. *Dogmática reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. Vol.2.

\_\_\_\_\_. *Dogmática reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. Vol.3.

\_\_\_\_\_. *Teologia sistemática*. Santa Bárbara d'Oeste, SP: SOCEP, 2001.

BEALE, G.K; CARSON, D.A. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BEEKE, Joel R; JONES, Mark. *A puritan theology: doctrine for life*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012.

BEEKE, Joel R; FERGUSON, Sinclair B. *Harmonia das confissões de fé reformadas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

BEISNER, E. Calvin. *God in three persons*. Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 1984.

BERKHOF, Louis. *A história das doutrinas cristãs*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1992.

\_\_\_\_\_. *Teologia sistemática*. 3.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

BILEZIKIAN, Gilbert. Hermeneutical Bungee-Jumping: subordination in the Godhead. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 40, n. 1, p.57-68, mar. 1997. Disponível em: <[http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/40/40-1/40-1-pp057-068\\_JETS.pdf](http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/40/40-1/40-1-pp057-068_JETS.pdf)>. Acesso em: 14 out. 2013.

BOETTNER, Loraine. *The Trinity*. Disponível em: <[http://www.monergism.com/thethreshold/sdg/boettner/boettner\\_trinity.html](http://www.monergism.com/thethreshold/sdg/boettner/boettner_trinity.html)>. Acesso em: 14 out. 2013.

BRAY, Gerald. *A doutrina de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

\_\_\_\_\_. The Filioque clause in history and theology. *Tyndale Bulletin*, v. 34, p.91-144, 1983. Disponível em: <[http://www.tyndalehouse.com/tynbul/library/TynBull\\_1983\\_34\\_04\\_Bray\\_FilioqueInHistory.pdf](http://www.tyndalehouse.com/tynbul/library/TynBull_1983_34_04_Bray_FilioqueInHistory.pdf)>. Acesso em: 28 out. 2013.

BRUCE, F.F. *João: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1987.

CALVINO, João. *As Institutas*. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

CAMPOS, Heber Carlos de. A doutrina da filiação eterna. *Fides Reformata*, v. 8, n. 1, p.63-78, jan./jun. 2003. Disponível em: <[http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME\\_VIII\\_\\_2003\\_\\_1/v8\\_n1\\_heber\\_campos.pdf](http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_VIII__2003__1/v8_n1_heber_campos.pdf)>. Acesso em: 31 jan. 2014.

\_\_\_\_\_. *O ser de Deus e os seus atributos*. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

CARSON, D.A. *O comentário de João*. São Paulo: Vida Nova, 2007.

CRAIGIE, Peter C. *Deuteronômio*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

DAHMS, John. The generation of the Son. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 32, n. 4, p.493-501, dez. 1989. Disponível em: <[http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/32/32-4/32-4-pp493-501\\_JETS.pdf](http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/32/32-4/32-4-pp493-501_JETS.pdf)>. Acesso em: 14 out. 2013.

\_\_\_\_\_. The subordination of the Son. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 37, n. 3, p. 351-364, set. 1994. Disponível em: <[http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/37/37-3/JETS\\_37-3\\_351-364\\_Dahms.pdf](http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/37/37-3/JETS_37-3_351-364_Dahms.pdf)>. Acesso em: 14 out. 2013.

ELLIS, Brannon. *Calvin, classical Trinitarianism, and the aseity of the Son*. United Kingdom: Oxford University Press, 2012.

ERICKSON, Millard J. *God in three persons: a contemporary interpretation of the Trinity*. Grand Rapids: Baker, 1995.

\_\_\_\_\_. *Who's tampering with the Trinity?: an assessment of the subordination debate*. Grand Rapids: Kregel Publications, 2009.

FERGUSON, Sinclair B. *O Espírito Santo*. São Paulo: Os Puritanos, 2000.

FERREIRA, Franklin; MYATT, Alan. *Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual*. São Paulo: Vida Nova, 2007.

FUTATO, Mark D. *Interpretação dos Salmos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

GILES, Kevin. The Evangelical Theological Society and the doctrine of the Trinity. *Evangelical Quarterly*, v. 80, n. 4, out. 2008. Disponível em: <[http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/eq/2008-4\\_323.pdf](http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/eq/2008-4_323.pdf)>. Acesso em: 30 out. 2013.

GOLDSWORTHY, Graeme. *Pregando toda a Bíblia como Escritura cristã*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2013.

GRUDEM, Wayne. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

GUNDRY, Stanley. *Teologia contemporânea*. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.

GUNTON, Colin E. *The promise of Trinitarian Theology*. 2.ed. New York: T&T Clark Ltd, 1997.

GUTHRIE, Donald. *Hebreus: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

HARMAN, Allan. *Salmos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

HENDRIKSEN, William. *João*. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

HILÁRIO DE POITIERS. *Tratado sobre a Santíssima Trindade*. São Paulo: Paulus, 2005.

HODGE, Archibald Alexander. *Esboços de teologia*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 2001.

HODGE, Charles. *Teologia sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001.

HORRELL, J. Scott. Toward a biblical model of the Social Trinity: avoiding equivocation of nature and order. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v.47, n.3, p.399-421, set./nov. 2004. Disponível em: <[http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/47/47-3/47-3-pp399-421\\_JETS.pdf](http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/47/47-3/47-3-pp399-421_JETS.pdf)>. Acesso em: 14 out. 2013.

IRENEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995.

JENSON, Robert W. *The triune identity: God according to the gospel*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2002.

JUSTINO DE ROMA. *Justino de Roma: I e II apologias e diálogo com Trifão*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995.

KELLEY, Page H. *Hebraico bíblico: uma gramática introdutória*. 7ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2009.

KISTEMAKER, Simon. *Hebreus*. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

\_\_\_\_\_. *Tiago e Epístolas de João*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

KITTEL, R. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

KÖSTENBERGER, Andreas J.; SWAIN, Scott R. *Pai, Filho e Espírito: a Trindade e o Evangelho de João*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

LANDERS, John. *Teologia contemporânea*. Rio de Janeiro: JUERP, 1986.

LANE, Timothy; TRIPP, Paul. *Relacionamentos: uma confusão que vale a pena*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

LETHAM, Robert. *The Holy Trinity: in Scripture, history, theology and worship*. Phillipsburg: P&R Publishing, 2004.

LUCAS, Sean Michael. *O cristão presbiteriano*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

MCGRATH, Alister E. *Teologia histórica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MIRANDA, Daniel Leite Guanaes. *Leonardo Boff e João Calvino: diferentes perspectivas concernentes à Santíssima Trindade*. Disponível em: <[http://www.monergismo.com/textos/jcalvino/Boff-Calvino-Trindade\\_Daniel-Leite.pdf](http://www.monergismo.com/textos/jcalvino/Boff-Calvino-Trindade_Daniel-Leite.pdf)>. Acesso em: 31 jan. 2014.

MOLTMANN, Jürgen. *The Trinity and the kingdom: the doctrine of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

MORRIS, Leon. *1 Coríntios: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1981.

MULLER, Richard A. *Post-Reformation reformed dogmatics: the rise and development of reformed orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*. 2.ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2006. Vol. 4.

MURRAY, John. *Romanos*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2003.

NEEDHAM, Nick. The Filioque clause: East or West? *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, v.15, p.142-162, 1997. Disponível em: <[http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/sbet/15-2\\_142.pdf](http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/sbet/15-2_142.pdf)>. Acesso em 24 out. 2013.

NESTLE, Erwin; ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *Novum Testamentum Graece*. 27.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

OLSON, Roger E. *História da teologia cristã: 2.000 anos de tradição e reformas*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012.

ORTHODOX CHURCH; WORLD ALLIANCE OF REFORMED CHURCHES. Agreed statement on the Holy Trinity between the Orthodox Church and the World Alliance of Reformed Churches. *Touchstone*, v. 5, p.22-23, dez. 1992. Disponível em: <[http://ecumenism.net/archive/docu/1992\\_orth\\_warc\\_trinity.pdf](http://ecumenism.net/archive/docu/1992_orth_warc_trinity.pdf)>. Acesso em 24 out. 2013.

OWEN, John. *Comunhão com o Deus Trino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

PADRES APOLOGISTAS. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2005.

PADRES APOSTÓLICOS. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2002.

RAHNER, Karl. *The Trinity*. New York: Crossroad, 1997.

REEVES, Michael. *Deleitando-se na Trindade: uma introdução à fé cristã*. Brasília: Monergismo, 2014.

RIDDERBOS, J. *Isaiás: introdução e comentário*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

SANDERS, Fred. The state of the doctrine of the Trinity in evangelical theology. *Southwestern Journal of Theology*, v. 47, n. 2, p.153-175, mar./jun. 2005. Disponível em: <<http://korycapps.files.wordpress.com/2012/12/f-sanders-current-state-of-theology-of-trinity.pdf>>. Acesso em: 03 fev. 2014.

SCHAFF, Philip (Ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers Series II*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, s.d.

SCHEMM, Peter. Kevin Giles's The Trinity and subordinationism: a review article. *Journal of Biblical Manhood and Womanhood*, v. 7, n. 2, set./nov. 2002. Disponível em: <<http://cbmw.org/uncategorized/review-of-the-trinity-and-subordinationism>>. Acesso em: 14 out. 2013.

\_\_\_\_\_. Trinitarian perspectives on gender roles. *Journal of Biblical Manhood and Womanhood*, v. 6, n. 1, mar./jun. 2001. Disponível em: <<http://cbmw.org/uncategorized/trinitarian-perspectives-on-gender-roles>>. Acesso em: 14 out. 2013.

SCHEMM, Peter; KOVACH, Steven. A defense of the doctrine of the eternal subordination of the Son. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 42, n. 3, p.461-476, set.1999. Disponível em: <[http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/42/42-3/42-3-pp461-476\\_JETS.pdf](http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/42/42-3/42-3-pp461-476_JETS.pdf)>. Acesso em: 14 out. 2013.

SÍMBOLOS DE FÉ. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

SMITH, Morton H. *Systematic theology*. Greenville: Greenville Seminary Press, 1994. Vol.1.

STOTT, John R. W. *1, 2 e 3 João: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1982.

TORRANCE, Thomas F. *The Christian doctrine of God: one being, three persons*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.

TURRETINI, François. *Compêndio de teologia apologética*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. Vol. 1.



VAN TIL, Cornelius. *An introduction to systematic theology: prolegomena and the doctrines of revelation, Scripture, and God*. 2.ed. Phillipsburg: P&R Publishing, 2007.

VOS, Geerhardus. *Teologia bíblica: Antigo e Novo Testamentos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WALTKE, Bruce K. *Gênesis*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

\_\_\_\_\_; O'CONNOR, Michael P. *Introdução à sintaxe do hebraico bíblico*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WARE, Bruce. Equal in essence, distinct in roles: eternal functional authority and submission among the essentially equal persons of the Godhead. *Journal of Biblical Manhood and Womanhood*, v. 13, n.2, p. 43-58, set./nov. 2008. Disponível em: <[http://rdtwot.files.wordpress.com/2010/07/ware\\_equal-in-essence-distinct-in-roles.pdf](http://rdtwot.files.wordpress.com/2010/07/ware_equal-in-essence-distinct-in-roles.pdf)>. Acesso em: 24 out. 2013.

\_\_\_\_\_. *Father, Son, and Holy Spirit: relationships, roles, and relevance*. Wheaton, IL: Crossway, 2005.

\_\_\_\_\_. Tampering with the Trinity: does the Son submit to his Father?. *Journal for Biblical Manhood and Womanhood*, v. 6, n. 1, mar./mai. 2001. Disponível em: <[http://theresurgence.com/files/pdf/bruce\\_ware\\_2001\\_tampering\\_with\\_the\\_trinity.pdf](http://theresurgence.com/files/pdf/bruce_ware_2001_tampering_with_the_trinity.pdf)>. Acesso em: 14 out. 2013.

WARFIELD, Benjamin Breckinridge. *A doutrina bíblica da Trindade*. Disponível em: <<http://www.monergismo.com>>. Acesso em: 30 nov. 2013.

WHITE, James. *The forgotten Trinity*. Bloomington, Minnesota: Bethany House Publishers, 1998.

WOLF, Herbert. **תַּוְּ**. In: HARRIS, R. Laird (Ed.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.