

1. Considerações prévias à análise dos documentos magisteriais

1.1. O método e sua justificativa

O método que utilizaremos para a análise do papel da Trindade nos documentos magisteriais selecionados será o da análise linguística¹². Num primeiro momento, faz-se necessário um mapeamento de todas as ocorrências das palavras utilizadas para nomear Deus (Pai, Filho, Espírito Santo, Senhor, Salvador, Redentor, Criador, Santificador, Paráclito, etc.). Num segundo momento, trata-se de analisar o contexto e a função teológica de cada ocorrência. Por fim, faz-se uma análise do papel da Trindade predominante no documento como um todo. Para esse propósito, após o mapeamento das ocorrências apresentaremos as teses¹³ às quais as ocorrências estão relacionadas. Assim, teremos uma visão mais detalhada sobre a relação entre nomeação de Deus e discurso moral.

Para uma análise mais rigorosa do significado ou função teológica de cada ocorrência de nomeação de Deus cabem algumas questões que poderão auxiliar em sua compreensão:

1. Localização (introdução, desenvolvimento, etc.) e relevância;
2. Tipologia da ocorrência (corpo do texto, citação direta ou indireta);
3. Função e tipologia da figura divina em questão (trinitário, monista, triteísta, hierárquica, ontoteologia, teísta, etc.);
4. Relação com a moralidade (fundamento, paradigma, heteronomia, casuística, naturismo, voluntarismo, de proibições, legalismo eclesiástico-civil, de imitação, de perfeição, da misericórdia, etc.);
5. Antropologia subjacente (dualismo, reducionismo, acento na condição original de pecador, etc.);

¹² Sendo a Ética Teológica em seu método afim à Teologia em geral e à Ética Filosófica, pode valer-se dos métodos utilizados por ambas. Dentre os vários métodos figura o da análise linguística que, no nosso caso, será auxiliado pela estatística. Sobre os métodos em Ética Teológica cf. VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 982-992.

¹³ Preferimos utilizar com frequência a palavra “tese”, mesmo naqueles casos em que se trata apenas de uma afirmação sem nenhuma tese propriamente dita. Portanto, em alguns momentos a palavra “tese” apenas significa “afirmação”, “ideia”, etc. Mantivemos o uso indistinto da palavra “tese” por uma questão de maior unidade textual, para que fique claro que cada nomeação de Deus ocorre no contexto de uma tese, ideia, afirmação ou algo semelhante.

6. Classificação do contexto da ocorrência: antropológico, eclesiológico, moral, dogmático, jurídico, interdisciplinar, etc;
7. Características peculiares: teologia ascendente (indutiva) ou descendente (dedutiva), interpela ou coage o leitor, visão positiva ou negativa do mundo, etc.
8. Tipo de linguagem: litúrgica, bíblica, metafísica, narrativa, etc.

E para ajudar na análise do papel da Trindade em cada documento cabe considerar, a partir do mapa geral das ocorrências, as seguintes questões:

1. Qual a relevância da Trindade na articulação deste texto?
2. Há o predomínio de alguma pessoa trinitária?
3. Qual a função de cada pessoa trinitária no texto?

Mas qual a importância de se analisar cada ocorrência terminológica referida a Deus? No contexto da mistagogia própria da liturgia essa questão é facilmente respondida¹⁴. A partir do antigo axioma da *lex orandi, lex credendi*, pode-se perceber que a liturgia é a língua materna do crer¹⁵. É através dela que o catecúmeno é mistagógicamente introduzido à fé. Não por acaso, no Batismo, é a profissão do símbolo da fé que permite reconhecer que o catecúmeno acolhe a mesma fé da Igreja. Mas o fato que nos interessa aqui é que a introdução mistagógica à fé se faz através da apropriação da nomeação de Deus feita pela comunidade cristã, mesmo antes de se compreender plenamente o alcance do significado de tal nomeação. Isso é plenamente aceitável porque a nomeação de Deus não é acessória, nem ingênua. O modo como Deus é nomeado liga-se estreitamente ao modo como Deus é compreendido e acolhido. Exemplifica-o paradigmaticamente a nomeação de Deus no Antigo Testamento¹⁶. De fato, por

¹⁴ Convém notar que a alusão à liturgia para justificar uma investigação em Ética Teológica não é accidental. Com efeito, há uma intrínseca relação entre a dimensão mistérico-litúrgica e a ética cristã. O *Catecismo da Igreja Católica* em seu n. 2031 o afirma explicitamente: “A vida moral é um culto espiritual”. Sobre a relação entre liturgia e ética cristã cf. VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 248-257.

¹⁵ Embora o *locus theologicus* privilegiado seja a tradição bíblica, a liturgia expressa desde os primórdios do cristianismo o testemunho de fé da Igreja. Por essa razão Pastor não teme colocar após as Sagradas Escrituras, a liturgia como um *locus theologicus* privilegiado, antepondo-a às definições teológicas. Cf. PASTOR, F. A. *Semântica do mistério*, p. 48-49.

¹⁶ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*, p.60-69; RICOEUR, Paul. *Nommer Dieu*, p. 489-508; SEGUNDO, J. L.; SANCHIS, J. P. *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus*, p. 3-120.

detrás de cada nomeação de Deus está uma peculiar revelação divina¹⁷. No tópico seguinte nos ateremos mais detalhadamente à questão da nomeação de Deus.

Enfim, a escolha do método da análise linguística das ocorrências de nomeação de Deus se justifica porque através dessa nomeação podemos efetivamente perceber como cada papa relaciona Trindade e Moral Sexual.

Resta, contudo, responder a três possíveis objeções: 1) Por que considerar apenas as nomeações formais a cada pessoa da Trindade? 2) Não seria possível uma nomeação implícita de Deus que perpassa intencionalmente o documento? 3) Ao se tentar identificar a referência de determinada ocorrência, leva-se em conta o contexto e a unidade do documento como um todo, mas não seria um pressuposto frágil supor a coerência entre determinada ocorrência e o contexto ou unidade global do documento? Em outras palavras, o papa não poderia em cada ocorrência intencional uma ou outra pessoa da Trindade, sem preocupar-se com a unidade textual ou coerência global da encíclica?

Quanto à primeira objeção, há que se reconhecer que muitas palavras podem ser utilizadas ao longo do documento para referirem-se a uma ou outra pessoa trinitária, sem que sejam palavras usuais. Assim, por exemplo, poderíamos encontrar uma expressão como “alegria que vem de Deus” para referir-se ao Espírito Santo. Neste caso, para que não houvesse dúvida, seria necessário que no contexto imediato dessa expressão houvesse alguma outra nomeação, já estabelecida pelo uso da Tradição, que não deixasse dúvida quanto à referência ao Espírito Santo. Desse modo, o uso estabelecido pela Tradição é o critério para uma correta compreensão da referência da nomeação trinitária. Caso a citada expressão ocorresse longe de uma nomeação usual que a esclarecesse, ficaríamos na dúvida sobre a referência de dita nomeação, significando que o próprio texto seria ambíguo e, logo, revelaria uma certa despreocupação com a nomeação trinitária de Deus. Por essa razão, partimos da nomeação estabelecida pela Tradição eclesial para somente então dar início à tarefa de localização e interpretação das ocorrências de nomeação das pessoas divinas.

Quanto à segunda objeção, há que se reconhecer a real possibilidade de uma nomeação implícita de determinada pessoa da Trindade ou da Trindade como um todo. Mas o problema da nomeação implícita é que ela corre o sério risco de não

¹⁷ Cf. LÖHRER, M., *Observações dogmáticas sobre a questão dos atributos e atividades livres de Deus*. In: FEINER, J.; LÖHRER, M., *Fundamentos de Dogmática Histórico-salvífica*, p. 276-278.

ser captada pelos leitores, o que sugeriria uma despreocupação por parte do redator com uma articulação trinitária do discurso moral que fosse evidente aos leitores. Como nosso trabalho visa analisar a relação entre Trindade e Moral Sexual, a possibilidade de que em algum dos documentos analisados a referência trinitária esteja implícita é de pouca importância, uma vez que esse discurso implícito corre sério risco de não ajudar o leitor a compreender a dimensão trinitária da Moral Sexual e de toda moralidade cristã. Logo, para os fins desse trabalho, não consideraremos a nomeação implícita da Trindade como nosso objeto de estudo.

Quanto à terceira objeção é necessário reconhecer que a unidade e coerência interna do documento papal não pode ser suposta sem mais. No entanto, caso se confirmasse a falta de coerência de uma ou mais ocorrências com o contexto ou o texto do documento em sua totalidade isso só demonstraria que o texto da encíclica efetivamente não está preocupado como uma clara articulação trinitária do discurso moral.

1.2. A nomeação trinitária de Deus

O tema da nomeação de Deus ocupa os debates teológicos desde o período patrístico¹⁸. Mas, bem antes, a própria Bíblia já dava especial valor à revelação do nome de Deus¹⁹. Se por um lado o nome pode designar apenas um rótulo para um dado objeto, por outro o significado do nome para a tradição bíblica é bem diferente²⁰. Com efeito, a revelação do nome de Deus significa sua autorrevelação ao ser humano. Deus se dá e se manifesta livremente ao homem. Logo, a revelação do nome de Deus não é fruto de uma iniciativa humana, mas unicamente do próprio Deus. Enfim, a revelação do nome divino é mais do que revelação de um título para referir-se a Deus. De fato, cada nome de Deus é expressão de uma determinada apreensão humana do mistério de Deus²¹. Cada

¹⁸ Um bom exemplo é a obra de Dionísio Areopagita intitulada “*Dos nomes divinos*”. Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita, *Obra Completa*, p. 9-128.

¹⁹ Cf. Ex 3,14; 6,3; 20,2; 34,5-6; Lv 19,12; Dt 5,11; Jo 17,7; Fl 2,10. Curioso ainda notar a diversidade de nomes próprios para referir-se a Deus, revelando distintas experiências de aproximação ao mistério de um Deus que se dá a conhecer. São exemplos: Elohim (Gn 1,1), Adonai (Jz 6,15; 13,8), Rocha (Dt 32,4); Kadosh (Is 40,25), etc.

²⁰ Cf. SCHMAUS, M., *Teologia Dogmática: la Trinidad de Dios*, vol. I, p. 318-328.

²¹ “The very incomprehensibility of God demands a proliferation of images and a variety of names, each of which acts as a corrective against the tendency of any one to become reified and

nome divino esconde, portanto, um modo concreto de como Deus se deu a experimentar ao ser humano²², sem que, contudo, o mistério divino seja esgotado²³.

Ao aproximar-mo-nos ao tema da nomeação cristã de Deus é necessário considerar uma série de pressupostos. Eles são importantes para garantir uma compreensão mais exata da especificidade da nomeação de Deus feita pelos cristãos ao longo de sua história.

Primeiramente convém notar que o uso da palavra “Deus” pelos cristãos não coincide com o uso que dela fazem os enunciados especulativos da Filosofia, como por exemplo, “Deus existe”, “Deus é infinito”, etc. O risco é identificar metafisicamente Deus com a idéia de Ser, incorrendo numa leitura ontoteológica de Deus. O Deus cristão não é, definitivamente, um *objeto absoluto* do conhecimento.

Em segundo lugar, o Deus cristão não se identifica nem mesmo com aquele Deus que a filosofia transcendental kantiana situa para além dos limites do conhecimento válido (ilusão transcendental), porque neste caso a impossibilidade do conhecimento válido de Deus se apóia nas condições transcendentais de possibilidade do próprio sujeito. Logo, o sujeito transcendental é o pressuposto básico do conhecimento. No caso cristão, a possibilidade do conhecimento de Deus não está primeiramente no sujeito, mas no próprio Deus que se dá a conhecer e que cria o ser humano capaz de acolher essa livre automanifestação²⁴.

Em terceiro lugar, a exegese moderna nos ajudou a perceber que a nomeação bíblica de Deus é narrativa, polifônica e múltipla. Os diversos gêneros

literal”. Cf. JOHNSON, E.A., *The incomprehensibility of God and the image of God male and female*, p. 444.

²² Cf. LÖHRER, M., *Observações dogmáticas sobre a questão dos atributos e atividades livres de Deus*. In: FEINER, J.; LÖHRER, M., *Fundamentos de Dogmática Histórico-salvífica*, p. 276-277. Um bom exemplo do que acabamos de mencionar é dado pelo próprio Löhrer à página 278: “[...]a afirmação da eternidade de Deus não é uma afirmação que diga respeito exclusivamente a Deus e da qual o homem tome conhecimento de maneira neutra. Pelo fato de se dar a conhecer ao homem como eterno, também e precisamente na história da salvação, Deus faz com que o homem experimente seu próprio começo e a limitação de seu tempo, coloca-o dentro do âmbito restrito que lhe compete e, sem embargo, lhe dá a conhecer simultaneamente que o tempo é o tempo de Deus, durante o qual se gera para o homem a eternidade que lhe é destinada”.

²³ Por isso a tradição bíblica insiste em dizer que Deus é incomparável (Is 40,18.25; 45,15); não é como o homem (Nm 23,19; Os 11,9); é maior do que podemos conhecer (Jó 36,26); que habita em luz inacessível (1Tm 6,16).

²⁴ A esse evento da autocomunicação de Deus que já se encontra na estrutura ontológica do próprio ser humano, Karl Rahner chama de “existencial sobrenatural”. Cf. RAHNER, K., *Curso fundamental da fé*, p. 157-165. Contudo, a categoria do existencial sobrenatural não se opõe à tese de que não haja Revelação sem a mediação humana.

literários, os diversos contextos, as diversas tradições que formaram os livros bíblicos contribuíram para que a nomeação de Deus aí registrada não fosse única. Essa pluralidade, contudo, longe de atentar contra a exatidão da nomeação faz jus ao inesgotável mistério de Deus²⁵ e aos limites da própria linguagem humana para referir-se a Deus²⁶. Isso é importante reter porque nenhuma nomeação de Deus é suficiente²⁷, nem mesmo a dogmática²⁸, razão pela qual a própria narrativa bíblica da revelação do nome divino²⁹ aponta para o inominável: “Eu sou aquele que serei”³⁰. O nome de Deus continua aberto a novas nomeações em função de sua perene automanifestação na história humana³¹. Jesus é herdeiro dessa tradição de nomeação de Deus e se serve dela sem constrangimento.

Em quarto lugar a nomeação trinitária de Deus tem na Bíblia e na Liturgia os seus principais lugares teológicos³². Quanto à Bíblia, pode-se dizer que a

²⁵ Para mais detalhada explicitação desses três primeiros pressupostos cf. RICOEUR, P., *Nas fronteiras da Filosofia*, p. 189-191.

²⁶ S. Tomás de Aquino, consciente desse limite afirma que os diversos usos da linguagem (metafórico: “Deus é a rocha”; relacional: “Deus é nosso Salvador”; substancial: “Deus é bom”) ainda que aplicados à nomeação de Deus não se confundem com aquilo que Deus é *in se*. Cf. JOHNSON, E.A., *The incomprehensibility of God and the image of God male and female*, p. 452.

²⁷ Sobre os limites da linguagem humana para referir-se ao mistério inefável de Deus cf. BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 17-19. O tema da inesgotabilidade do mistério de Deus é também tratado através da reflexão sobre a incompreensibilidade de Deus. Para uma síntese histórica dessa temática no período patrístico e na Idade Média cf. JOHNSON, E.A., op. cit., p. 449-454.

²⁸ De fato, nem mesmo a linguagem da ortodoxia trinitária, compilada na síntese dogmática realizada pelos primeiros concílios da Igreja, esgota o mistério divino. Com efeito, as fórmulas como “três hipóstases consubstanciais”, “uma só natureza”, etc. são expressões de um esforço linguístico de fidelidade à automanifestação salvífica de Deus.

²⁹ Cf. Ex 3,13-15.

³⁰ Às expressões semelhantes a esta para referir-se a Deus Ricoeur dá o nome de “expressões-limite” e defende que a tradição bíblica recorreu, através especialmente das parábolas, a elas porque “Através de sua estrutura narrativa, ela lembra o primeiríssimo enraizamento da linguagem da fé na narrativa. Através de seu processo metafórico ela torna manifesto o caráter poético [...] da linguagem da fé em seu conjunto. Finalmente, ao unir metáfora e expressão-limite, ela fornece a própria matriz da linguagem teológica, na medida em que esta une a analogia e a negação na via de eminência (Deus é como..., Deus não é...)”. Cf. RICOEUR, P., op. cit., p. 197.

³¹ Logo, nem mesmo a revelação de Deus na tradição judaica e cristã esgotam o seu mistério. Toda presunção de esgotamento do mistério de Deus se con-funde com a idolatria. Cf. JOHNSON, E.A., op. cit., p. 441-442.

³² As fontes da compreensão trinitária de Deus não poderiam ser outras que a tradição bíblica e litúrgica. Com efeito, a teologia só pode falar de Deus triúno a partir da autocomunicação histórica de Deus. De fato, diante da experiência com o Mistério divino a primeira reação humana é o gozo, a louvação e a proclamação. É na proclamação da experiência que o encontro com o Mistério se torna palavra escrita, o que no nosso caso, deu origem aos livros bíblicos. Daí que se possa distinguir, nesse processo, entre fé e explicações da fé. A primeira se situa no plano das experiências com o Mistério que, no caso dos discípulos, foram as experiências cotidianas com Jesus; e as segundas, no plano da reflexão da experiência vivida. Trata-se, enfim, da passagem da doxologia à teologia. Para uma visão mais elaborada dessa relação entre fé e explicações da fé cf. BOFF, L., op. cit., p. 11-12. Sobre a relação entre Trindade, Bíblia e Liturgia cf. HAMMAN, A., *A Trindade na liturgia e na vida cristã*. In: FEINER, J.; LÖHRER, M., *Fundamentos de Dogmática Histórico-salvífica*, p. 119-129.

nomeação trinitária de Deus é fruto do querigma apostólico, das profissões de fé monoteístas de Israel, e das formulações duais e triádicas do Novo Testamento³³. Quanto à Liturgia, encontramos nas anáforas, doxologias, símbolos da fé e inúmeras orações várias fórmulas triádicas para referir-se à salvação divina. Assim, a Bíblia e a Liturgia ofereceram à teologia cristã a linguagem materna do crer. É a partir dessas fontes e diante da necessidade de diálogo com o mundo judaico-helênico que os padres da Igreja iniciarão uma especulação trinitária fortemente influenciada pela Filosofia³⁴, gerando, por conseguinte, novos termos para nomear o mistério divino. Em suma, a dogmática trinitária se apóia necessariamente em dois pilares, a Bíblia e a Liturgia.

Em quinto lugar, convém salientar que a história do cristianismo conheceu duas tradições paralelas no que tange à nomeação trinitária de Deus. De um lado a tradição greco-oriental e, de outro, a tradição latina. Trata-se de duas aproximações legítimas ao mistério trinitário, que possuem, cada uma a seu modo, limites e possibilidades. O ponto de partida da teologia trinitária grega é Deus Pai, origem sem origem da divindade e da nossa salvação. Na tradição oriental salienta-se mais o aspecto salvífico da Trindade, além da *diversidade* e propriedades de cada pessoa divina³⁵. Um limite dessa tradição é uma certa similitude com as teogonias. O Pai, que não é causado, se torna a causa do Filho e do Espírito. Um segundo limite é a de certo subordinacionismo ariano, fazendo parecer que haja uma hierarquia desigual no seio da Trindade: o Filho e o Espírito Santo estariam subordinados ao Pai³⁶. Já no ocidente, Agostinho utiliza de uma

³³ É inútil querer utilizar os textos bíblicos, em especial do AT, como “provas” da revelação trinitária. A Tradição reconhece o Antigo Testamento como preparação à revelação definitiva realizada por Cristo (Cf. DH 4122). E a partir do axioma rahneriano de que “a Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa” pode-se dizer que o Deus que se revelou a Israel é o mesmo Deus que se revelou em Jesus e, portanto, que – do ponto de vista cristão – o Deus de Israel não é outro que o Deus Uno e Trino. Por essa razão, os cristãos se sentem livres para reconhecer nos escritos do Antigo Testamento os vestígios ou prefigurações da Trindade Santa. Daí que se possa falar “em preparação da revelação da Trindade, não apenas quando aparecem tríades como alusões precursoras e desta forma como revelação (precedente de Deus) precursora do mistério trinitário, mas sempre que se apresenta uma revelação *divina verdadeira*, embora apenas incipiente”. Cf. SCHULTE, R., *A preparação da revelação da Trindade*. In: FEINER, J.; LÖHRER, M., *Fundamentos de Dogmática Histórico-salvífica*, p. 48. Sobre a relação entre AT e NT cf. RAHNER, K., *Theos en el Nuevo Testamento*. In: _____, *Escritos de Teologia*, v. I, p. 103-105.

³⁴ Cf. PASTOR, F. A., *Semântica do mistério*, p. 47-49.

³⁵ Os principais representantes da teologia trinitária oriental são: Ruperto de Deutz através da obra *De trinitate et operibus eius*; Ricardo de S. Victor com a obra *De trinitate*; e Boaventura com *Itinerarium mentis in Deum*. Ibid., p. 57-58.

³⁶ Cf. BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 14.

analogia psicológica para refletir sobre a Trindade³⁷. Ele parte da *unidade* trinitária divina em sua ação histórica e que se manifesta como um único princípio de atuação. A preocupação básica do bispo de Hipona é a de manter em equilíbrio a tensão entre a *diversidade* e a *unidade* em Deus. Mas o maior limite da abordagem de Agostinho é que, ao longo da história, seu método tão fortemente especulativo, acabou conduzindo a uma linguagem formal e abstrata para referir-se ao mistério trinitário. Outro agravante é que tal linguagem acabou por afastar-se da soteriologia bíblica na qual a Trindade é revelada, conduzindo a certa separação entre *Trindade econômica* e *Trindade imanente*, com maior prejuízo para a compreensão daquela do que desta. A teologia trinitária latina foi muito influenciada por Agostinho³⁸, daí resultando o acento na *unidade* da natureza divina³⁹.

Em sexto lugar, há que se distinguir entre a fé na Trindade e as formulações dogmáticas sobre a Trindade. Com efeito, o mistério trinitário antes de ser formalmente refletido é mistagógicamente acolhido pela comunidade dos cristãos. É importante essa ressalva por duas razões. Primeiramente porque a experiência de Deus vivida pelos fiéis ultrapassa os limites da linguagem, levando-a constantemente ao esgotamento, como já apontamos anteriormente. A segunda razão é que a absolutização das formulações dogmáticas pode conduzir a vários equívocos: 1º) considerar que tal formulação é a única possível, o que atenta frontalmente contra a própria pluralidade da nomeação de Deus ao longo da história da salvação; 2º) recusar os limites impostos pelos inúmeros condicionamentos humanos, tais como o da cultura e o da história, o que afeta necessariamente qualquer nomeação humana de Deus; 3º) dar azo à pretensão humana de apropriação do mistério divino (idolatria), ignorando que todo conhecimento de Deus só é possível pela própria iniciativa de Deus de automanifestar-se⁴⁰; 4º) ignorar a intenção primeira dos concílios dogmáticos, a

³⁷ S. Agostinho utiliza-se, por exemplo, da unidade e diversidade entre memória, entendimento e vontade para refletir sobre a Trindade. “Portanto, as três coisas, memória, inteligência e vontade, como não são três vidas, mas uma vida; e nem são três almas, mas uma alma, consequentemente, não são três substâncias, mas uma só”. Cf. AGOSTINHO, Santo, *A Trindade*, XI, 11, 18.

³⁸ Os principais expoentes da teologia trinitária ocidental são Hugo de S. Victor, Pedro Lombardo e Tomás de Aquino.

³⁹ Para uma visão mais detalhada da especificidade da nomeação latina de Deus Trino, cf. PASTOR, F. A., *Semântica do mistério*, p. 55-57. Para a apresentação de outros limites da tradição ocidental cf. BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 14-5.

⁴⁰ Mesmo após a revelação histórica a verdade sobre a Trindade permanece mistério inesgotável e sempre aberto a novas compreensões. Cf. DH 2856, 3016.

saber, a de defender a dimensão salvífica da automanifestação de Deus em Cristo; logo, a formulação dogmática é um meio, não um fim em si mesma⁴¹. Contudo, há que observar que a linguagem dogmática é genuína expressão da tentativa eclesial de interpretar a livre automanifestação de Deus. Elas são balizas necessárias para que o discurso da fé não se afaste do conteúdo normativo das Sagradas Escrituras⁴².

Em sétimo lugar, pode-se dizer que a Tradição forjou regras de sintaxe para uma correta referência à Trindade⁴³. S. Boaventura elaborou uma suficiente síntese dessas regras em seu *Breviloquium*: em Deus há *Uma* natureza (essência ou substância); *Duas* processões (ou emanações): Filho e Espírito Santo; *Três* pessoas (hipóstases ou subsistentes): Pai, Filho e Espírito Santo; *Quatro* relações: paternidade, filiação, espiração ativa (Filho), espiração passiva (Espírito Santo); *Cinco* noções: inascibilidade, paternidade, filiação, espiração ativa, espiração passiva⁴⁴.

Em oitavo lugar há que se notar a dificuldade oferecida pelo uso da palavra “Deus” pelos cristãos. No Antigo Testamento, em geral, pode-se tomar por princípio que a palavra “Deus” refere-se ao Pai⁴⁵. No caso específico do Novo Testamento a palavra “Deus” pode, em poucos casos, referir-se a Cristo⁴⁶, mas

⁴¹ Por essa razão pode-se falar de um caráter metafórico das formulações dogmáticas. Cf. WERBICK, J., *Doutrina da Trindade*. In: SCHNEIDER, T., *Manual de Dogmática*, vol. II, p. 456-463.

⁴² Tentamos dizer aqui aquilo que é comumente sintetizado pela distinção entre *norma normans* (Sagradas Escrituras) e *norma normata* (Sagrada Tradição). Os dogmas trinitários se inserem, enfim, na trama que une Sagradas Escrituras, Tradição da fé e infalibilidade da assistência do Espírito Santo à Igreja. Para uma maior explicitação dessa trama cf. WERBICK, J., *Prolegômenos*. In: SCHNEIDER, T., *Manual de Dogmática*, vol. I, p. 9-50. Pastor sintetiza bem a relação entre Tradição e Kerygma bíblico: “A Tradição é serva e não senhora do Kerygma: atualiza-o na proclamação, explicita-o na formulação; não pode, porém, substituí-lo na significação e na profundidade”. Cf. PASTOR, F., *Semântica do mistério*, p. 6.

⁴³ Para uma descrição mais completa dessa “gramática trinitária” Cf. BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 125-126; PASTOR, F., op. cit., p. 62-64.

⁴⁴ Cf. S. BUENAVENTURA, *Breviloquio*, cap. II – cap. IX. In: _____, *Obras*, vol. I, p. 187-213.

⁴⁵ No entanto, não se pode legitimamente concluir que o Antigo Testamento, em especial, seja apenas a revelação do Pai. Não há uma revelação sucessiva em que primeiramente se revelaria o Pai, depois o Filho e finalmente o Espírito Santo. O Deus revelado no AT é o mesmo Deus Trino revelado em Jesus. Conferir a esse propósito o que dissemos acima no quarto pressuposto, com as respectivas notas. Sobre o caráter eminentemente trinitário da revelação bíblica cf. LADARIA, L. F., *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 362.

⁴⁶ Os usos da palavra “Deus” para referir-se a Cristo se reduzem a sete ocorrências: Jo 1,1; 20,28; Rm 9,5; Tt 2,13; 1Jo 5,20; Hb 1,8; Jo 1,18. Apenas Jo 1,18 é exegeticamente discutível por não aparecer em todos os manuscritos. Cf. BINGEMER, M.C., *Um rosto para Deus?*, p. 111-112. Para uma análise mais extensa sobre essas ocorrências cf. RAHNER, K., *Theos en el Nuevo Testamento*. In: _____, *Escritos de Teologia*, tomo I, p. 152-161.

nos demais casos se refere ao Pai⁴⁷. Contudo, o que dissemos sobre o uso da palavra “Deus” nas Sagradas Escrituras não poderia ser aplicado, sem mais, ao uso dessa palavra nos documentos magisteriais. De fato, a palavra “Deus” nesses documentos pode efetivamente estar referida a qualquer pessoa da Trindade ou às três simultaneamente. Mas, a partir das especificidades de nomeação de cada pessoa divina e do contexto em que essa palavra é empregada, pode-se deduzir a qual pessoa trinitária uma dada ocorrência da palavra “Deus” se refere. Assim, por exemplo, o uso da palavra “Deus” ao lado de “criador” geralmente se referirá ao Pai, porque a criação é usualmente atribuída ao Pai, ainda que efetivamente seja uma obra da Trindade. Contudo, para os fins da presente dissertação será conveniente considerar à parte aqueles casos em que o contexto imediato do uso da palavra “Deus”⁴⁸ não permita determinar se ela está referida a alguma das pessoas divinas em particular.

Em nono lugar, a Tradição reuniu, ao longo da história de desenvolvimento do dogma trinitário, as especificidades da nomeação de cada hipóstase divina em função de sua respectiva missão⁴⁹. É o que apresentaremos nos seguintes subitens,

⁴⁷ Embora se possa legitimamente objetar que a nomeação cristã de Deus, em última análise, refere-se sempre à Trindade, uma vez suposta sua inseparável unidade na essência divina e no agir *ad extra*, Rahner insiste na importância da “exatidão querigmática” da linguagem teológica. Daí a distinção entre “supor” (*supponieren*) e “significar” (*bezeichnen*). Uma dada ocorrência da palavra Deus pode *supor* a Trindade, mas não *significá-la*. Cf. RAHNER, K., *Theos en el Nuevo Testamento*. In: _____, *Escritos de Teologia*, tomo I, p. 145-147.

⁴⁸ Ao analisarmos o contexto da ocorrência da palavra “Deus” levaremos em conta a tradição eclesial de nomeação de Deus apresentada em 1.2.1, 1.2.2 e 1.2.3. As especificidades de nomeação de cada pessoa da Trindade poderão ajudar a determinar a pessoa divina referida pela palavra “Deus”. Naturalmente essa estratégia supõe que o pontífice tenha utilizado a palavra “Deus” de modo convencional. Caso o pontífice tenha intencionado um uso não convencional implicaria em uma ambiguidade inerente ao texto, incapaz de ser contornada, salvo explícita indicação em contrário. De qualquer modo, na maioria dos casos a ambiguidade tende a reduzir-se à dúvida entre referir a palavra “Deus” ao Pai ou à Trindade como um todo.

⁴⁹ A Tradição da fé, ao mesmo tempo que afirma a especificidade de cada hipóstase divina, insiste em que “as distinções estão nas pessoas, a unidade na natureza”, excluindo qualquer possibilidade de uma “quaternidade” no seio da Trindade. Cf. DH 803-804. No seio da Trindade existe uma “comunhão amorosa” (*perichorese*) não apenas no plano intradivino, mas também no plano salvífico, em que atuam como um único princípio (causalidade eficiente). Cf. DH 4780. De qualquer modo, a Igreja reconhece como legítimo o atribuir a cada pessoa da Trindade uma certa especificidade: “Com grande propriedade a Igreja costuma atribuir ao Pai as obras em que brilha o poder, ao Filho, as em que brilha a sabedoria, ao Espírito Santo, as em que brilha o amor. Não que não sejam comuns às Pessoas divinas todas as perfeições e todas as obras realizadas *ad extra*; pois ‘são indivisas as obras da Trindade, como indivisa é a essência da Trindade’, porque, assim como as três Pessoas divinas ‘são inseparáveis, agem de modo inseparável’; mas porque existe certa relação e como que afinidade entre as obras e as propriedades das Pessoas, são atribuídas, ou, como se diz, apropriadas, antes a uma do que a outra [...]”. DH 3326.

ao lado das tradições bíblicas⁵⁰ e dogmáticas de nomeação de Deus.

1.2.1 Deus Pai

A tradição bíblica do AT⁵¹ abre a nomeação de Deus através da narrativa da revelação do nome de YHWH⁵². O mesmo Deus que se revela a Moisés se apresenta ao povo como Salvador e Libertador. Daí a recorrente formulação “Eu sou Javé, teu Deus, que te fez sair da terra do Egito”⁵³. A nomeação de Deus através da expressão “Deus de Abraão, Isaac e Jacó”⁵⁴ revela uma concepção pessoal de Deus, ligada à descendência e a uma comunidade humana⁵⁵. No contexto das diversas lutas para o estabelecimento ou para a defesa da terra forja-se aos poucos a nomeação de Deus como Guerreiro⁵⁶ e Senhor dos Exércitos⁵⁷. Após a conquista da terra, acentua-se a nomeação de Deus como Rei⁵⁸. Com o fim do reino do Norte em 722 a.C. e com o Exílio Babilônico a partir de 587 a.C, acentua-se a nomeação de Deus como Juiz e novamente como Salvador⁵⁹. É sobretudo a partir do Exílio Babilônico que se acentua a nomeação de Deus como Criador⁶⁰. O fato de, mesmo após o Exílio, Israel continuar a sofrer as investidas de nações estrangeiras, conduz a fé javista a uma nova crise e a uma compreensão apocalíptica de Deus como Senhor da História⁶¹, que detém o controle de todos os tempos segundo seu desígnio divino. Ao longo dos escritos do AT encontram-se

⁵⁰ Convém salientar que ao citarmos textos do Antigo Testamento como referidos a uma ou outra pessoa divina já supomos a releitura cristã das Escrituras Judaicas. Como já dissemos anteriormente, é inútil procurar especialmente no AT “provas” da revelação trinitária.

⁵¹ Para a nomeação de Deus (Pai) no Antigo Testamento baseamo-nos especialmente em SCHNEIDER, T., *Manual de Dogmática*, vol. I, p. 56-74.

⁵² Em Ex 3,14 Deus se revela a Moisés com um nome que poder-se-ia traduzir por “Eu estarei aí (para vocês), como aquele que estarei aí” ou “Eu me manifestarei (atuante, poderoso) como aquele que me manifesto”. Importa-nos reter o caráter eminentemente relacional do nome de Deus. A revelação do nome divino contém uma tensão dialética: ao mesmo tempo em que Deus ao revelar-se se dá ontologicamente ao ser humano, isso não impede que ele continue mistério insondável, de tal modo que a experiência de Deus nunca pode ser totalmete objetificada. Cf. SCHNEIDER, T., op. cit., p. 58-59.

⁵³ Cf. Ex 20,2; Dt 5,6; Sl 81(80),11; sobre a visão de Deus como Salvador e Libertador cf. Is 43,3; 49,25-27.

⁵⁴ Cf. Ex 3,6.15; Dt 1,8; 6,10.

⁵⁵ A concepção de um Deus que se liga a uma determinada comunidade humana implica numa superação da visão territorial das divindades. De fato, no contexto histórico-geográfico do povo de Israel encontravam-se muitas divindades ligadas a determinado lugar.

⁵⁶ Cf. Ex 15,3.

⁵⁷ Cf. 1Sm 1,11; 1Cr 11,9;

⁵⁸ Cf. Sl 29(28),10; 145(144),13; 146(145),10; Is 33,22.

⁵⁹ Cf. Como Juiz: Ez 7,3; Jr 15, 2-4; Is 33,22. Como Salvador: Jr 15,20.

⁶⁰ Cf. Is 40,28s; Sl 136(135).

⁶¹ Dn 2,21; 4,31-32.

também outras nomeações de Deus como Redentor, Único Deus, Noivo ou Marido, Santo, Pai⁶², Senhor, Deus vivo, etc.⁶³.

No Novo Testamento se repetem várias das nomeações de Deus do Antigo Testamento⁶⁴. Contudo, uma expressão se torna praticamente uma nova e central nomeação de Deus: “Deus que ressuscitou Jesus dentre os mortos”⁶⁵. Sobre o Pai, o NT também diz que Ele inaugura, pelo envio do Filho, seu Senhorio (Reino de Deus); que o Pai também revela seu amor na entrega de seu Filho na cruz⁶⁶; que Ele é Espírito, Luz e Amor⁶⁷; que é um com o Filho na comunhão do amor, a qual convida todos os seres humanos pelo Espírito a tomar parte⁶⁸; que é Providente⁶⁹; que cria todas as coisas através do Filho⁷⁰. Mas, cabe ressaltar, que a nomeação de Deus como Pai, no caso do NT, não decorre, como em outras tradições religiosas, da compreensão de Deus como Criador. Na concepção cristã a paternidade de Deus precede a criação, porque antes de ser Criador, o Deus cristão é o Pai de Jesus Cristo: o Pai cria através do Filho e na força do Espírito Santo⁷¹.

A Tradição da fé professa um único Deus Pai, do qual tudo procede⁷², criador onipotente do Universo e senhor da história, princípio sem princípio, fonte e origem da vida intradivina, Pai do Filho eterno. É o princípio ativo espirador do Espírito Santo. Ao Pai ainda se atribui a paternidade e a inascibilidade. No plano salvífico, o Pai é a origem da história da salvação e das missões das hipóstases

⁶² A nomeação veterotestamentária de Deus como Pai é de caráter mais protocolar e não segundo a natureza. Essa nomeação apoia-se, especialmente, na nomeação de Deus como Criador. Nisto consiste a grande diferença entre a nomeação de Deus como Pai no AT e no NT. Cf. BINGEMER, M.C., *Um rosto para Deus?*, p. 87-97; BINGEMER, M.C., *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*, p. 127.

⁶³ Redentor: Cf. Jó 19,25; Sl 19(18),15; Único Deus: Dt 6,4; Noivo ou Marido: Os 2, 18; Ez 16,8; Pai: Dt 32,6; Jr 31,9; Sl 68(67), 6; Is 63,16; 64,8; Ml 2,10; Santo: Is 6,3; Sl 78(77),41; Senhor: Gn 2,4; Ex 3,7; Deus vivo: 1Sm 17,26.36; Sl 42-43(41-42), 3. Além dessas nomeações pessoais, encontram-se também no AT várias nomeações impessoais como “rochedo”, “fortaleza”, “cidadela”, “escudo”, etc. Cf. Sl 144(143),1-2; 18(17), 31-32.

⁶⁴ São exemplos: Único: 1Cor 8,4; Criador: Rm 1,25; Santo: Ap 4,8.

⁶⁵ Cf. Rm 4,24; 2Cor 14; Gl 1,1; Ef 1,20; Cl 2,12; 1Pd 1,21.

⁶⁶ Cf. Rm 5,8; Jo 3,16.

⁶⁷ Cf. Jo 4,24; 1Jo 1,5; 4,8.16.

⁶⁸ Cf. Jo 17,21; 14,14-21.

⁶⁹ Cf. Mt 6,8.

⁷⁰ Cf. 1Cor 8,6; Rm 11,36. Para uma visão mais detalhada da nomeação de Deus como Pai na Bíblia cf. SASTRE GARCÍA, J., *Fe en Dios Padre y Ética*, p. 189-198.

⁷¹ Para um desenvolvimento mais detalhado desse argumento cf. MOLTSMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios*, p. 180.

⁷² Segundo a Tradição a seguinte fórmula pode ser utilizada para referir-se à criação: o Pai, *do qual* tudo procede; o Filho *por meio do qual* tudo é; o Espírito Santo, *no qual* tudo é. Cf. DH 421; 680; 3326.

divinas⁷³.

1.2.2 Deus Filho

O NT nos apresenta Jesus de Nazaré como o enviado do Pai, o Cristo (o Messias, o Ungido), Senhor (Kyrios), Filho de Deus, Filho de Davi, Rei, Mestre, Santo de Deus, Filho do Altíssimo, Servo, Emanuel, Logos, Pão da Vida, Água Viva, Luz do mundo, “o caminho, a verdade e a vida”, Cordeiro de Deus, Novo Adão, Sabedoria de Deus, Salvador, etc.⁷⁴. A única expressão que parece ter sido atribuída a si pelo próprio Jesus foi “Filho do Homem”⁷⁵. No entanto, merece atenção especial a frequência com que Jesus utiliza a palavra Pai (Abba) para dirigir-se a Deus⁷⁶. Sobre Jesus o NT ainda diz que é o revelador do Pai, porque só o Filho o conhece e foi por Ele enviado⁷⁷; que é a “imagem do Deus invisível”⁷⁸; que nele e para ele tudo foi criado⁷⁹; que a ele pertence o domínio do Universo⁸⁰; que ele é o primogênito de toda a criação e o primogênito dentre os mortos”⁸¹

Sobre o Filho, a Tradição diz que é incriado, unigênito do Pai e gerado eternamente; recebendo do Pai essência, substância e natureza divina por comunicação, não por coação extrínseca, nem por decisão arbitrária da divina vontade. O Filho é consubstancial ao Pai, do qual é verbo, imagem e sacramento, não só na sua missão salvífica, mas também na sua realidade imanente intradivina. No plano salvífico, ao Filho se atribui a missão da encarnação – pela qual ele se tornou consubstancial aos homens, a reconciliação dos seres humanos com Deus

⁷³ Cf. DH 1, 10, 19, 21s, 75, 501, 1300, 60, 4203, 4140, 4341.

⁷⁴ Enviado do Pai: Jo 3,16; 5,23.36.38; Gl 4,4s; Cristo: At 2,39; 3,20; 10,38; Mt 1,1.16-18; Senhor: 1Cor 9,1; 12,3; Rm 10,9; Fl 2,11; 1Ts 2,19; Filho de Deus: Rm 1,3; Filho de Davi: Mt 1,1; Rei: Jo 12,13; Ap 17,14; ; Mestre: Mt 8,19; 19,16; Jo 13,13; Santo de Deus: Mc 1,24; Jo 6,69; Filho do Altíssimo: Lc 1,32; Servo: Mt 8,16; 12,15-21; Emanuel: Mt 1,23; Logos: Jo 1,1; Pão da Vida: Jo 6,35.42.48.51; Água viva: Jo 7,38; 4,13s; Luz do mundo: Jo 8,12; “Caminho, verdade e vida”: Jo 14,6; Cordeiro de Deus: Jo 1,29.36; 19,33.36; Novo Adão: 1Cor 15,45; Sabedoria de Deus: 1Cor 1,24; Salvador: At 4,12; Fl 3,20.

⁷⁵ Cf. SCHNEIDER, T., *Manual de Dogmática*, vol.I, p. 249.

⁷⁶ Embora, como já apresentamos acima, essa nomeação de Deus já estivesse presente no AT, Jesus a pronuncia 174 vezes, segundo os evangelistas. Em todo o AT Deus é designado como Pai apenas 15 vezes. Cf. SCHNEIDER, T., op. cit., p. 251.

⁷⁷ Cf. Jo 7,29; 10,38.

⁷⁸ Cf. Cl 1,15.

⁷⁹ Cf. Cl 1,16-17; Hb 1,10; Jo 1,1-4.

⁸⁰ Cf. Ef 4,10; Hb 1,1-3.

⁸¹ Cf. Cl 1,15.18.

e a revelação do mistério trinitário. Do Filho também se diz “Filho de Deus”, “Palavra de Deus” (*Logos*), “Palavra eterna”, “Sabedoria”, “Verbo”, “criador de tudo” (mediador da criação), “Salvador”, “homem perfeito”, “imagem do Deus invisível”, “Redentor”, “Mestre”, “Rei”, “Sacerdote”, “Pastor”, “Profeta”, etc⁸².

1.2.3 Deus Espírito Santo

No AT encontramos a palavra *ruah* que possui grande variedade de significados. Interessa-nos a expressão “Espírito de Deus” (*ruah Yhwh*). Com efeito, o Espírito de Deus apresenta-se como uma “força”⁸³, que “impele” as pessoas⁸⁴, levando-as até mesmo ao êxtase⁸⁵. A figura do salvador carismático ou do rei frequentemente é apresentada como possuída pelo Espírito de Javé⁸⁶. Aos poucos o Espírito de Javé começa a ser associado ao messias como rei salvífico⁸⁷. O Espírito de Javé também move alguns profetas⁸⁸, arrebatando-os e fazendo-lhes revelações⁸⁹. Durante o período do Exílio, anuncia-se o derramamento do Espírito sobre todo o povo de Israel⁹⁰ e também sobre toda a humanidade⁹¹. É ainda a partir da experiência do Exílio que se amplia a compreensão do papel do Espírito de Javé. Ele aparece associado à criação⁹²; compreendido como uma força vital sem a qual os seres vivos não se mantêm⁹³; ou ainda como uma força que renova a vida⁹⁴; e finalmente como dom de Deus que reconduz o ser humano à intimidade divina⁹⁵. Vê-se, assim, que o termo *ruah* abriga uma diversidade de sentidos, e, conseqüentemente, que a apropriação desse termo pelos cristãos, para referir-se a terceira pessoa da Trindade, implica necessariamente uma pluralidade de significados. No NT as referências ao Espírito seguem, ainda que – a partir do

⁸² Cf. DH 2, 11, 25, 40, 60, 1330, 125, 150, 55, 301, 4204, 148, 4522, 485, 1, 4338, 4114, 4132, 4157.

⁸³ Cf. Jz 14,6;

⁸⁴ Cf. 1Sm 11,7; Jz 13,25.

⁸⁵ Cf. 1Sm 10,5-13; 19,20-24.

⁸⁶ Cf. Jz 3,10; 6,33s; 11,29; Ez 2,1; 3,12; 37,9s; 1Sm 16,13; 2Sm 23,1; Is 11,2; 42,1.

⁸⁷ Cf. Is 11,2; 42,1; 61,1.

⁸⁸ Em boa parte dos livros proféticos não encontramos a concepção de uma vocação pelo Espírito de Javé ou manifestações extáticas de sua ação. Ezequiel, entretanto, se configura como uma grande exceção. Cf. SCHNEIDER, T., *Manual de Dogmática*, vol. I, p. 413.

⁸⁹ Cf. Ez 8,3; 11,5.

⁹⁰ Cf. Ez 39,29; Is 59,21.

⁹¹ Cf. Jl 3,1.

⁹² Cf. Sl 104(103),29; 33(32),6; Gn 1,2; Eclo 24; Sb 7,22; 9,1.

⁹³ Cf. Gn 2,7; Sl 104(103), 29; Jô, 34,14s.

⁹⁴ Cf. Ez 37.

⁹⁵ Cf. Ez 36,24-28.

evento Cristo – resignificadas, a tradição do AT⁹⁶. Em muitos casos vê-se, a partir da ressurreição de Cristo e do evento de Pentecostes, o cumprimento das várias promessas veterotestamentárias de derramamento do Espírito de Deus⁹⁷. Importante salientar que a compreensão neotestamentária do Espírito de Deus une a tradição veterotestamentária com o evento pascal de Cristo de tal forma que é impossível para a compreensão cristã separar Cristo e o Espírito Santo. Ratificam essa união entre ambos o fato de o Espírito Santo também ser chamado de “Espírito de Cristo”⁹⁸ ou “Espírito de seu Filho”⁹⁹; a referência às três pessoas divinas através da expressão “o Espírito daquele que ressuscitou Jesus”¹⁰⁰; as expressões “vida em Cristo” e “vida no Espírito” que são usadas de modo equivalente por Paulo¹⁰¹; o fato de Lucas acentuar que Jesus se encontrava “repleto do Espírito Santo”¹⁰²; o próprio fato de Jesus enviar o Espírito Santo, segundo a narrativa joanina¹⁰³; e o fato de entre as missões do Espírito estar a de tornar-nos, “em Cristo”, filhos de Deus¹⁰⁴. Sobre o Espírito Santo diz-se ainda que ressuscitará os discípulos de Cristo¹⁰⁵; distribui os diversos carismas¹⁰⁶; conduz todos à verdade da comunhão de Cristo com o Pai¹⁰⁷;

Outras nomeações do Espírito Santo são “Espírito de Santidade”¹⁰⁸, “Espírito do Deus vivo”¹⁰⁹, “Espírito de vosso Pai”¹¹⁰, “Paráclito”¹¹¹, “Espírito da

⁹⁶ Retornam temas como o da oração extática (1Cor 12), do discurso profético ou das visões (At 10), do arrebatamento pelo Espírito (At 8,39s), etc.

⁹⁷ A título de exemplo basta comparar At 2,14-17 com Jl 3,1-5.

⁹⁸ Fl 1,9; Rm 8,9.

⁹⁹ Gl 4,6.

¹⁰⁰ Cf. Rm 8,11. Essa citação fundamenta a concepção dogmática do envio do Espírito Santo pelo Pai e pelo (ou através do) Filho. Sugestivo a esse propósito é o fato de Mateus substituir a referência ao “Espírito Santo” de Mc 13,11 por “Espírito de vosso Pai” (Mt 10,20). Cf. também Lc 11,13; At 2,33; Jo 14,16.26; 15,26; 16,7; Gl 4,6.

¹⁰¹ Cf. Rm 8,1-11. Tal proximidade entre Cristo exaltado e o Espírito não conduz Paulo a identificá-los totalmente. De fato, o próprio apóstolo apresenta o Espírito como sujeito, ao lado do Pai e do Filho, realizando missões que lhe são próprias: libertação (Gl 4,5-7), revivificação (2Cor 3,6), santificação (1Cor 6,11), doação dos carismas (1Cor 12), etc.

¹⁰² Cf. Lc 4,1. O adjetivo *pleres* aqui empregado significa “repleção contínua”, acentuando a ligação permanente entre Jesus e o Espírito.

¹⁰³ Cf. Jo 20,21-23; 15,26.

¹⁰⁴ Cf. Rm 8, 9-11.14-17; Gl 4,4-7.

¹⁰⁵ Cf. Rm 8,11.

¹⁰⁶ Cf. 1Cor 12, 4-6.

¹⁰⁷ Jo 16,13-15.

¹⁰⁸ Cf. Rm 1,4.

¹⁰⁹ Cf. 2Cor 3,3.

¹¹⁰ Cf. Mt 10,20.

¹¹¹ Cf. Jo 14,16.

verdade”¹¹², “Espírito da Promessa”¹¹³, “Espírito de Adoção”¹¹⁴, “Espírito de Glória”¹¹⁵.

Sobre o Espírito Santo a tradição magisterial diz que é o Espírito do Pai e do Filho; no qual o Pai se nos comunica, através do Filho, na economia salvífica; que procede, como de um só princípio, do Pai e do Filho, não só economicamente, mas também imanentemente¹¹⁶. É consubstancial ao Pai e ao Filho, sendo igualmente adorado e glorificado como eles. No plano salvífico, ao Espírito Santo se atribui a encarnação do Verbo no seio da Virgem Maria; a inspiração e comunicação por meio da Lei, dos Profetas e dos Apóstolos; a missão de santificação na graça divina. Do Espírito Santo ainda se diz que é “amor entre o Pai e o Filho”, “auxílio” (*paraclitus*), “dom”, “Senhor e doador de vida”, “fonte de todos os dons”, “Espírito de Cristo”, “Advogado”, etc¹¹⁷.

1.3 A nomeação de Deus como mistagogia

Falar de mistagogia, no contexto cristão, equivale a falar sobre o caminho de iniciação ao mistério de Deus – que é o próprio Cristo (Cl 2,2) –, ou ainda, sobre o processo de introdução à fé¹¹⁸. No período patrístico essa iniciação ao mistério se dava através da catequese e da celebração dos sacramentos¹¹⁹. A partir dos textos da tradição apostólica¹²⁰ podemos sintetizar a compreensão que os santos padres tinham da mistagogia como: 1) iniciação ao Mistério; 2) instrução nos Mistérios divinos; 3) exposição dos significados da Sagrada Escritura; 4) orientação, guia no caminho misterioso de Deus; 5) o próprio Mistério que se

¹¹² Cf. Jo 14,17.

¹¹³ Cf. Gl 3, 14; Ef 1, 13.

¹¹⁴ Cf. Rm 8, 15; Gl 4, 6.

¹¹⁵ Cf. 1 Pe 4, 14.

¹¹⁶ Esta comunicação imanente da natureza divina ao divino Espírito, não se pode chamar de geração, mas de processão por espiração, originada no amor mútuo do Pai e do Filho. Cf. DH 1300.

¹¹⁷ Cf. DH 570; 1300; ; 1552; 1561; 1690; 4780; 188; 1529; 4132; 4781; 41; “Advogado”: CIC, n. 692. Para uma síntese das missões específicas de cada hipóstase trinitária e suas respectivas referências bibliográficas cf. PASTOR, F. A., *Semântica do mistério*, p. 63-64; BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 126-128.

¹¹⁸ Um elenco detalhado dos diversos significados de *mystagôgia* e termos afins pode-se encontrar em FEDERICI, T. *La mistagogia della Chiesa*, p. 163-245.

¹¹⁹ Cf. COSTA, R. F., *A mistagogia e a iniciação cristã de adultos*, p. 78.

¹²⁰ Os textos da tradição apostólica aqui considerados são: Didaqué; Doutrina dos Doze Apóstolos, de autor desconhecido; a Epístola de Barnabé, atribuída ao apóstolo Barnabé, colaborador de Paulo; a Carta de Clemente de Roma; os escritos de Inácio de Antioquia; a carta de Policarpo de Esmirna e os escritos do bispo Papias. Cf. BOLLIN, A. e GASPARINI, F. *A catequese na vida da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 28, citado por COSTA, R. F., op. cit., p. 121.

revela; 6) a própria Sagrada Escritura; 7) ação sacramental – Batismo e Eucaristia; 8) celebrações dos ritos; 9) o tempo da Páscoa, incluindo o período quaresmal; 10) princípio fundante e dinâmico do sacerdócio; 11) Povo de Deus a caminho; Igreja, sacramento de Cristo no mundo¹²¹.

Um elemento que perpassa de maneira mais ou menos explícita cada uma dessas compreensões de mistagogia é a convicção de que a introdução ao mistério de Deus não se faz tanto pela apropriação de verdades, mas, sobretudo, por uma experiência pessoal e comunitária de Deus. Mas cabe ressaltar que a mistagogia não acontece sem uma determinada apropriação da nomeação de Deus. Podemos exemplificá-lo assim: se por um lado é a experiência da paternidade de Deus que abre o neófito à compreensão de um dos elementos constitutivos do mistério divino, é a nomeação de Deus como “Pai” que possibilita ao iniciado “dar nome” àquela experiência vivida. O caminho inverso também é possível: a partir da apropriação da nomeação de Deus como Pai, o neófito pode reconhecer em sua própria vida e na vida da comunidade dos cristãos a manifestação misteriosa da paternidade de Deus.

É justamente a consciência da importância da nomeação de Deus que levou as primeiras comunidades cristãs a sintetizarem sua experiência de fé em Símbolos (credos)¹²² e associá-los aos ritos de iniciação cristã. De fato, na iniciação dos neófitos havia duas tradições. Uma era a entrega do Símbolo (*traditio Symboli*) e a outra a profissão do Símbolo ante toda a comunidade (*redditio Symboli*)¹²³. Assim, compreende-se a importância da profissão do símbolo da fé no rito do Batismo e o próprio fato de batizar-se “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”, conforme mandato do próprio Cristo (cf. Mt 28,19).

É significativo, a propósito, o fato de Cirilo de Jerusalém, em sua obra *Catequeses Pré-batismais*, preocupar-se em introduzir o neófito à compreensão da nomeação das pessoas trinitárias:

¹²¹ Cf. COSTA, R. F., op. cit., p. 122.

¹²² Cf. CURA ELENA, S. Símbolos da Fé. In: PIKAZA, X.; SILANES, N., *Dicionário Teológico: O Deus Cristão*, p. 827-836.

¹²³ FLECHA, J.R., *Trinidad y vida moral: para un proyecto de vida cristiana*, In: PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Trinidad y vida moral*, p. 180; KELLY, J.N.D., *Primitivos credos cristianos*, p. 47-81. Lopez Martin acrescenta que as pregações que acompanhavam a *redditio* acentuavam a íntima relação entre a fé professada e a fé vivida (testemunho). Cf. LOPES MARTIN, J., *La experiencia de la Trinidad en la liturgia romana restaurada*. In: SIMPOSIO DE TEOLOGÍA TRINITARIA, *Trinidad y vida cristiana*, p. 145.

O nome Pai lembra ao mesmo tempo o Filho. De modo semelhante, se alguém nomeia o Filho, logo pensa também no Pai. Se há Pai, então, certamente Pai do Filho. E se Filho, certamente Filho do Pai. Pelo fato de dizermos: Em um só Deus, Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis, acrescentamos a seguir: e em um só Senhor Jesus Cristo. Com isso não queira alguém menos piamente suspeitar que o Unigênito está em segundo lugar, depois do céu e da terra. Por este motivo, antes de mencionar estas coisas, caracterizemos a Deus como Pai, a fim de que, ao pensarmos no Pai, pensemos ao mesmo tempo no Filho. Entre o Pai e o Filho nada de criado se interpõe¹²⁴.

[...] O Espírito Santo é chamado Paráclito, porque consola, anima e ampara nossa fraqueza [...]¹²⁵.

Ao preocupar-se em conduzir o neófito a uma correta nomeação das pessoas divinas, Cirilo revela estar consciente de que tal nomeação não era de forma alguma accidental ou acessória¹²⁶.

Como dissemos, a catequese e os sacramentos eram, no período patrístico, os momentos privilegiados para introdução ao mistério divino. Mas tanto a tradição litúrgica¹²⁷ quanto a tradição catequética buscam nas Sagradas Escrituras o modo de nomear-se o mistério de Deus¹²⁸. Por essa razão, encontramos na tradição litúrgica, com maior frequência, as nomeações que apresentamos a seguir¹²⁹.

Na liturgia, os textos do Antigo Testamento em que aparecem personificadas a Sabedoria e a Palavra de Deus são atribuídos a Cristo. O mesmo ocorre com aqueles salmos que o próprio Cristo atribuiu a si, como por exemplo, o Salmo 22/23.

¹²⁴ Cf. CIRILO DE JERUSALÉM, *Catequese Pré-batismas*, c.VII, § 4, p. 91.

¹²⁵ Ibid., c.XVI, § 20, p. 229.

¹²⁶ Confirma-o ainda o fato de Cirilo estender-se em uma minuciosa introdução a cada artigo do Símbolo da fé. Cf. CIRILO DE JERUSALÉM, op. cit., p. 45-257.

¹²⁷ Identificamos propositadamente “sacramentos” e “tradição litúrgica” porque os sacramentos são realizados sempre em um contexto litúrgico.

¹²⁸ Quanto à nomeação de Deus feita pela liturgia, há que se notar que ela, até mesmo antes da dogmática, relê os textos do Antigo Testamento à luz do Novo Testamento. Na liturgia acentua-se de modo eloquente o plano divino da salvação, que é essencialmente trinitário. Assim, é frequente nas anáforas, doxologias e orações o esquema: do Pai provém todos os dons, por meio do Filho na unidade do Espírito Santo. Cf. HAMMAN, A., *A Trindade na liturgia e na vida cristã*, p. 119. Quanto à nomeação de Deus na catequese é relevante notar que os textos catequéticos do período patrístico utilizam-se abundantemente das Escrituras, recorrendo com frequência, no caso do Antigo Testamento, ao método tipológico de interpretação, no qual vários eventos do Antigo Testamento são interpretados como tipo (*typos*) de Cristo. Um exemplo pode ser encontrado em CIRILO DE JERUSALÉM, *Catequese Mistagógicas*, c.I, 2-3, p. 20-21.

¹²⁹ Não pretendemos aqui fazer uma relação exaustiva das nomeações de Deus na tradição litúrgica. Interessa-nos apenas salientar que essa nomeação, em geral, não difere das nomeações de Deus apresentadas pela tradição da fé e pela tradição bíblica, conforme vimos anteriormente.

Na tradição litúrgica a oração dos salmos é frequentemente acompanhada da doxologia “Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo”, demonstrando a compreensão trinitária da leitura cristã das Sagradas Escrituras. Também é interpretado em chave trinitária o triságio de Isaías: “Santo, Santo, Santo é o Senhor” (cf. Is 6, 3).

A profissão ou aclamação de fé aparece em vários textos litúrgicos sob a forma doxológica, repetindo a estrutura já apresentada por Paulo: a história da salvação chega ao ápice em Cristo, que nos apresenta o Pai e nos comunica o Espírito Santo¹³⁰. Além das formas trinitárias de doxologia a liturgia também reteve as doxologias referentes a uma ou duas pessoas divinas¹³¹.

Na liturgia batismal a nomeação de Deus é um resgate das nomeações bíblicas e, a partir da leitura tipológica das Escrituras, novas nomeações são também utilizadas¹³². Mas, interessa-nos acentuar, sobretudo, que se batiza “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”.

Na liturgia eucarística as anáforas em geral se dirigem ao Pai, que realiza a ação eucarística “por Cristo”, como bem o exemplifica a Tradição Apostólica:

Damo-vos graças, ó Deus, por vosso muito amado Filho Jesus Cristo, a quem nos últimos tempos nos enviastes como Salvador, Redentor e mensageiro de vossa vontade. Pedimos que envieis o vosso Espírito Santo sobre esta oblação da santa Igreja, que reunais num só a todos os que comunham e lhes infundais o Espírito Santo, a fim de confirmar sua fé na verdade. Por isso vos louvamos e glorificamos por vosso Filho Jesus Cristo. Por ele seja dada glória e honra, (a Vós) Pai e (a Vós) Filho com o Espírito Santo, na santa Igreja, agora e pelos séculos dos séculos. Amém”¹³³.

Nas anáforas ainda se apresenta o Filho como Mediador das graças concedidas pelo Pai; e o Espírito Santo, recebido pelos comungantes, como aquele que une a Igreja. Enfim, tanto as anáforas ocidentais quanto as orientais apresentam um esquema trinitário.

¹³⁰ Um exemplo paradigmático está em 2Cor 13,13: “A graça de nosso Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós”.

¹³¹ São exemplos: Gl 1,5; 1Tim 1,17; Fl 1,2; Gl 1,3.

¹³² É nessa leitura tipológica, por exemplo, que as águas primordiais ou águas fecundas (a produzir todo tipo de vida) apresentadas pelo relato creacional do livro do Gênesis se convertem em símbolo do Espírito Santo. De modo semelhante, também são interpretadas como símbolos do Espírito Santo a coluna de nuvem e a coluna de luz apresentadas pelo relato do Êxodo. Com relação ao Filho as referências neotestamentárias à videira são retomadas quando da unção pré-batismal: ser ungido significa ser inserido na oliveira verdadeira que é Cristo. Para uma análise mais ampla sobre a nomeação trinitária de Deus e o Batismo cf. OÑATIBIA, I., *Batismo e Confirmação*, p.154-202.

¹³³ Cf. HAMMAN, A., *A Trindade na liturgia e na vida cristã*, p. 123.

A liturgia dos demais sacramentos também conserva o esquema trinitário. Esse mesmo esquema se estende aos sacramentais, como se pode observar nas bênçãos da água, do óleo, do altar, etc. Até mesmo o tempo litúrgico apresenta a história da salvação em chave trinitária. Com efeito, no período preparatório à Páscoa se acentua a figura do Pai; Cristo, em seguida, é apresentado como o Mediador e cumpridor das promessas do Pai (Páscoa); e o Espírito Santo que fora prometido une, santifica e dirige a Igreja (Pentecostes) até a consumação final. Por fim, a nomeação trinitária de Deus foi conservada nas orações e hinos como o Gloria, o Te Deum, o Deo gratias, o triságio e o Kyrie Eleison; como também nos epitáfios, pedras, etc.¹³⁴.

1.4 As implicações morais da nomeação trinitária de Deus

Dizer que há implicações morais que decorrem da nomeação trinitária de Deus não é um pressuposto de todo evidente. Com efeito, Kant já havia notado que:

Da doutrina da Trindade, tomada à letra, nada absolutamente se pode tirar para o prático, mesmo se se acreditasse compreendê-la e, menos ainda, se se cair na conta de que ela ultrapassa todos os nossos conceitos. — Se na divindade temos de honrar três ou dez pessoas, o noviço aceitá-lo-á implicitamente com igual facilidade, porque não tem conceito algum de um Deus em várias pessoas (hipóstases), mais ainda, porque não pode tirar desta diferença quaisquer regras diversas para a sua conduta de vida.¹³⁵

Esta análise de Kant revela, como bem observa Boff¹³⁶, que na compreensão comum a Trindade havia se tornado apenas um mistério lógico e deixado de se ser um mistério de nossa salvação. E o fato de a Trindade não ser acolhida em sua economia salvífica tem sérias implicações para a Teologia Moral. Um dessas implicações é o risco de se cair num monoteísmo a-trinitário que justifique os totalitarismos políticos e religiosos¹³⁷.

Mas antes de darmos prosseguimento à análise das implicações morais da compreensão trinitária de Deus resta considerar uma questão prévia: que tipo de relação pode ser estabelecida entre a Trindade e a vida moral? Trata-se de uma

¹³⁴ A análise que apresentamos aqui sobre a nomeação de Deus na liturgia baseia-se principalmente na obra de HAMMAN, A., *A Trindade na liturgia e na vida cristã*, p. 119-129.

¹³⁵ Cf. KANT, I., *O conflito das faculdades*, p.46.

¹³⁶ Cf. BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 33

¹³⁷ Uma visão mais detalhada sobre os riscos políticos de um monoteísmo a-trinitário pode ser encontrada em BOFF, L., op. cit., p. 33-37.

pergunta mais complexa do que parece num primeiro momento. Podemos formular a mesma questão de outra forma: Uma visão trinitária de Deus acrescentaria algo à visão da moralidade como observância de mandamentos, própria de outras tradições monoteístas?

Para responder a essas questões pode-se partir de três modelos de fundamentação da moral: heterônomo, autônomo e “autônomo-teônomo”¹³⁸. Cada um desses modelos implica, do ponto de vista da Teologia Moral, num tipo específico de relação entre vida moral e Trindade.

a. O modelo heterônomo

No modelo heterônomo a divindade tende a apresentar-se como uma realidade totalmente extrínseca ao ser humano, da qual emana o dever-ser do ser humano, compilado em leis e normas de comportamento. Dentro do modelo heterônomo a vida moral tende a reduzir-se ao cumprimento dos mandamentos divinos.

Podemos dizer que o modelo heterônomo é formado a partir de uma tríplice herança¹³⁹: 1) das culturas historicamente primitivas, marcadas por uma concepção mágica da realidade, em que os tabus¹⁴⁰ exercem o papel de delimitação entre o sagrado e o profano. Duas características marcantes desse modelo heteronômico são a sanção ou castigo decorrente da transgressão do tabu¹⁴¹ e o infantilismo moral, já que o tabu, ao exigir a renúncia à razão de sua existência, obriga à obediência cega¹⁴²; 2) dos mitos com conotação ética e os consequentes ritos que o sacralizam. Trata-se daqueles mitos que situam o indivíduo diante da realidade cósmica que o envolve e lhe dão uma direção para

¹³⁸ Os conceitos de autonomia e heteronomia no contexto da reflexão ética é obra sobretudo de Kant. Ele entende essas categorias em função da relação entre moralidade e vontade. Vidal utiliza as mesmas categorias, mas em chave personalista. Assim, autonomia e heteronomia são entendidas dentro da relação entre moralidade e a totalidade da pessoa humana. É nessa mesma perspectiva de Vidal que utilizaremos as categorias em questão. Para a análise de Vidal cf. VIDAL, M., *Moral de actitudes*, vol. I, p. 96.

¹³⁹ O que apresentamos a seguir segue parcialmente a reflexão de Vidal. Cf. VIDAL, M., op. cit., p. 96-105.

¹⁴⁰ Vidal chama esse modelo primitivo de mágico-tabuísta. Cf. VIDAL, M., op. cit., p. 98-99.

¹⁴¹ Para uma visão mais sistemática sobre tabu cf. JONES, L., *Encyclopedia of Religion*, vol. 13, p. 8947-8949.

¹⁴² Williams ao tratar do desenvolvimento moral do indivíduo defende a necessária passagem da moral heterônoma, apoiada no castigo, no dever e na obrigação social, a uma moral autônoma. Cf. WILLIAMS, N. y S., *Desarrollo moral del niño*. México: Publicaciones culturales, 1976, citado por SASTRE GARCÍA, J., *Fe en Dios Padre y Ética*, p. 11.

agir. Esses mitos morais comportam uma dupla dimensão normativa: em primeiro lugar, por orientar o agir humano a entrar em sintonia com a ordem apresentada pelo mito (adequação); e, em segundo lugar, por induzir o agir humano à mimesis da realidade primordial apresentada pelo mito. O grande problema dos mitos morais, como os denomina Vidal, é que eles apenas fornecem arquétipos. Daí que a vida humana em sua concretude histórica não é plenamente considerada pelo mito, o que pode levar a uma moral apoiada numa visão reducionista do ser humano (só seriam consideradas aquelas realidades humanas açambarcadas pelo mito); 3) dos modelos morais voluntaristas. Trata-se de modelos morais em que a vontade humana busca adequar-se a uma vontade que lhe é exterior. Assim, no caso do nominalismo, a moral pode ser sintetizada no seguinte princípio: “é bom o que Deus quer e é mal o que Ele proíbe”¹⁴³. Também se encontra dentro da corrente voluntarista a moral casuísta¹⁴⁴.

Num modelo heterônomo haverá especial dificuldade em construir-se uma moral trinitária pelas seguintes razões: 1) A encarnação de Cristo oferece especial dificuldade, justamente porque rompe o dualismo sagrado-profano. No entanto, uma possível estratégia de uma moral marcadamente heterônoma seria acentuar a figura de Cristo apenas como paradigma moral, sem levar em conta as consequências teológicas de sua Encarnação; 2) O Espírito Santo em sua incontornável e imprevisível ação (cf. Jo 3,8) também oferece dificuldade a uma moral heterônoma, porque sua ação histórica nos profetas e no próprio Cristo, conduz a certa relativização da lei em sua interpretação histórica¹⁴⁵. No entanto, uma possível estratégia de uma moral marcadamente heterônoma seria acentuar o papel do Espírito Santo apenas como aquela força que conduz ao cumprimento da lei. E que tal cumprimento testifica a verdadeira submissão ao Espírito de Deus.

Se, como vimos, o acento nas pessoas do Filho e do Espírito Santo oferece especial dificuldade a uma moral heterônoma, o mesmo não acontece com o acento na pessoa do Pai. Com efeito, a figura paterna é, segundo a psicanálise,

¹⁴³ Os nominalistas, em contraposição a S. Tomás, fundamentam a moralidade na liberdade e não na razão. Para uma visão mais detalhada da concepção moral do nominalismo cf. ERNST, W., *Fundamentação “clássica” e “moderna” da moralidade na Idade Média*, p. 24[1284]-27[1287].

¹⁴⁴ Vidal aponta quatro limites da moral casuísta: 1) extrinsecismo; 2) voluntarismo; 3) legalismo; 4) positivismo eclesiástico. Cf. VIDAL, M., *Moral de actitudes*, vol. I, p. 102.

¹⁴⁵ Cf. SASTRE GARCÍA, J., *Fe en Dios Padre y Ética*, p.197.

afim à figura da lei¹⁴⁶. Talvez por essa razão a nomeação de Deus como Pai tenha servido historicamente para justificar o poder do chefe de família, do padre, do patrão, etc¹⁴⁷.

b. O modelo autônomo

No modelo autônomo de moralidade não há espaço para Deus. De fato, sendo o próprio sujeito o fundamento da moralidade, Deus se torna desnecessário para guiar o agir humano, como bem expressou Kant a respeito da Trindade¹⁴⁸.

A moral autônoma, segundo Kant, apóia-se na *boa vontade*, que se deixa conduzir pelo *dever*, configurando-se como um *imperativo categórico*.

Logo, em um modelo autônomo de moralidade o Pai, o Filho e o Espírito Santo são rejeitados *a priori* porque constituem uma realidade extrínseca ao sujeito, o que constituiria uma moral heterônoma.

Entretanto, é importante observar que a visão autônoma da moral ignora o alcance do fato de o ser humano ser “imagem e semelhança” de Deus Trino. É a partir das consequências de tal criação que a Trindade deixa de ser considerada apenas como uma realidade extrínseca ao ser humano, tornando-se, inclusive, a única condição de possibilidade do pleno conhecimento da própria identidade humana¹⁴⁹.

c. O modelo autônomo-teônomo

O modelo autônomo-teônomo¹⁵⁰ tenta ser uma superação dos limites dos modelos heterônomo e autônomo. Trata-se, na verdade, de uma conciliação entre

¹⁴⁶ “En el estudio del psicoanálisis, la imagen paterna aparece como ley que pone freno al deseo ilimitado, como modelo-protector que se ofrece como ideal y ayuda, y promesa de plenitud que está más allá de los logros y satisfacciones inmediatas”. Cf. SASTRE GARCÍA, J., *Fe en Dios Padre y Ética*, p. 186. Cf. também BINGEMER, M.C., *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*, p. 123-124.

¹⁴⁷ Cf. BINGEMER, M.C., op. cit., p. 120-121.

¹⁴⁸ Cf. a introdução ao item 1.4.

¹⁴⁹ É na pessoa do Filho que o ser humano reconhece o que significa plenamente ser humano. Cf. KESSLER, H., *Cristologia*. In: SCHNEIDER, T. (org), *Manual de Dogmática*, vol. I, p. 395; CDF, *À margem da Notificação da Congregação para a Doutrina da Fé sobre alguns escritos do R.P. Marciano Vidal*, C.Ss.R., § 6.

¹⁵⁰ Vidal chama esse modelo simplesmente de “teônomo”. Mas o risco que tal nomeação comporta de se cair novamente numa heteronomia, faz-nos optar pela denominação “modelo autônomo-teônomo”, proposta por Sastre García. Cf. SASTRE GARCÍA, J., op. cit., p. 30.

os modelos anteriores. Assim, o modelo autônomo-teônomo supera o heterônomo ao afirmar que a moral deve estar centrada na *pessoa* como valor ético fundamental. Significa dizer que a pessoa é o centro de todos os valores morais e não uma realidade metafísica alheia ao ser humano. Ao mesmo tempo, o modelo autônomo-teônomo supera o autônomo por afirmar que a pessoa humana é constitutivamente *aberta à transcendência*. Trata-se de uma dupla transcendência: abertura aos outros seres humanos (alteridade) e abertura a Deus¹⁵¹.

No modelo autônomo-teônomo há efetivamente a possibilidade de melhor relacionar Trindade e vida moral. Com efeito, por rejeitar a heteronomia, o modelo autônomo-teônomo permite conciliar melhor a encarnação de Cristo com o agir moral¹⁵². Pela negação de uma autonomia absoluta, o modelo autônomo-teônomo permite conciliar a liberdade humana e a ação do Espírito Santo, reconhecendo-o como aquele que nos possibilita transcender a imediatez histórica, na qual nos encontramos situados, mergulhando-nos no mistério do outro e de Deus Trino. E, sobretudo, o modelo autônomo-teônomo acolhe uma verdade fundamental a respeito da revelação de Deus na tradição cristã: a autorrevelação de Deus não consiste tanto em revelação de verdades sobre Deus, mas na manifestação da própria vida de Deus¹⁵³. É essa manifestação da vida de Deus, plenamente acessível à humanidade no evento Cristo¹⁵⁴, que rompe definitivamente a separação entre o ser humano e Deus. Assim, desfaz-se a justificativa para uma moral baseada num sujeito absoluto e também para uma moral heterônoma, na qual Deus permanece alheio à vida humana.

Por fim, o modelo autônomo-teônomo permite conciliar a vida moral e seu caráter teleológico de comunhão com o Pai, por Cristo, no Espírito Santo.

d. Conclusão

A tarefa de relacionar vida moral e Trindade não se faz sem riscos de reducionismos desta ou daquela realidade. Por um lado, a vida moral entendida

¹⁵¹ Para uma análise mais completa acerca do modelo autônomo-teônomo (que Vidal chama apenas de “teônomo”) cf. VIDAL, M., *Moral de actitudes*, vol. I, p. 109-116.

¹⁵² Foge ao nosso propósito estender-nos sobre o alcance de uma moral autônoma-teônoma. A título de ilustração basta considerar que nesse modelo a Encarnação de Cristo pode contribuir ao reconhecimento do lugar e do papel do corpo e da psiquê no agir moral, ultrapassando aquela antropologia própria do modelo autônomo, que tende a reduzir o ser humano à razão e à liberdade.

¹⁵³ Cf. DV, n.1.

¹⁵⁴ Cf. DV, n.4.

como mera adequação a uma norma ou mesmo ao próprio Deus acaba por negar a liberdade e a dignidade humanas. Por outro lado, o mistério trinitário não se reduz à moral, ainda que seja a origem e a meta de toda moralidade¹⁵⁵.

Em suma, o modelo autônomo-teônimo oferece a possibilidade de se evitar uma “moral de escravos”¹⁵⁶ e um reducionismo moral do mistério trinitário, sendo, por essa razão, mais capaz de relacionar devidamente a vida moral e a Trindade.

Terminado esse preâmbulo sobre a relação entre Trindade e vida moral, podemos, agora, dedicar-nos às implicações morais da nomeação trinitária de Deus.

1.4.1. Deus Pai

Para a tradição cristã, a compreensão de Deus como Pai só é plenamente alcançada em Cristo¹⁵⁷. Equivale a dizer, que a experiência da paternidade de Deus só nos é plenamente acessível em Cristo. É ele quem nos revela o Pai (Mt 11,27).

O Pai é a fonte da História da Salvação e da vida intratrinitária¹⁵⁸. Desse mistério fontal decorre uma diretriz fundamental para a vida moral do cristão, como bem sintetiza Vidal:

La vida moral del creyente no es otra cosa que la realización, en el tiempo, de ese único proyecto de Dios Padre de conducir la realidad creada y la historia de los humanos, creados y regenerados en Cristo por la fuerza del Espíritu Santo, a la meta de la salvación definitiva, que es la participación de la misma vida trinitaria¹⁵⁹.

Logo, a vida moral consiste fundamentalmente em um agir salvífico, um agir que conduz ou atrai, a partir da ação pessoal, todas as pessoas à experiência

¹⁵⁵ Cf. VIDAL, M., *Nueva moral fundamental*, p. 28-82.

¹⁵⁶ Termo utilizado por Nietzsche para referir-se à moral cristã. Cf. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, p. 42-46.

¹⁵⁷ Cf. CIC, n. 239; SESBOÜÉ, B., *Dios Padre en la reflexión teológica actual*. In: SIMPOSIO DE TEOLOGÍA TRINITARIA, *Dios es Padre*, vol. 25, p. 222 passim. Embora Cristo realize a plena revelação da paternidade de Deus, isto não se opõe à paulatina revelação da paternidade divina no AT. Sobre a revelação da paternidade de Deus no AT cf. GARCÍA LÓPEZ, F., *Dios Padre en el Antiguo Testamento*. In: SIMPOSIO DE TEOLOGÍA TRINITARIA, *Dios es padre*, vol. 25, p. 43-57.

¹⁵⁸ Cf. AG, n. 2-4.

¹⁵⁹ Cf. VIDAL, M., op. cit., p. 97.

de comunhão com Deus Trino. Podemos ainda dizer que da nomeação de Deus como Pai decorrem implicações morais contraditórias. De um lado, as implicações positivas são bem sintetizadas por Bruno Forte:

Não será reflexo do Pai uma comunidade na qual não é respeitada a originária dignidade de cada um, a sua autônoma criatividade na iniciativa do amor, o seu ser original e irrepetível; mas também não refletirá o Pai uma comunidade na qual essas diferentes qualidades não saibam convergir na comunhão, para se tornarem uma nascividade maior para todos¹⁶⁰.

Por outro lado, não se pode negar as implicações morais negativas da nomeação de Deus como Pai, que a própria história ocidental testemunhou, a saber, para justificar os totalitarismos e a concentração de poder em mãos de uma única pessoa, para dar azo a uma compreensão acentuadamente hierárquica da unidade da Igreja, para justificar várias formas de patriarcalismo e paternalismo, etc¹⁶¹.

A nomeação de Deus como Pai levou à constituição de vários modelos morais¹⁶². Como intencionamos analisar nesta dissertação a relação entre o mistério trinitário e as encíclicas papais sobre Moral Sexual, nos ateremos aqui apenas aos principais modelos morais que se encontram refletidos em tais encíclicas, ou que sejam mais adequados à análise de tais textos ou, enfim, que sejam mais afins ao tema da Moral Sexual.

a. Moral da perfeição como imitação do Pai

No AT não encontramos exatamente o termo “imitação” aplicado a Deus. Talvez pelo fato de o conceito abstrato de imitação ser grego (*mimesis*) e não semita¹⁶³. No entanto, por detrás de expressões como “seguir Yahweh”¹⁶⁴ e “conhecer Yahweh”¹⁶⁵, bem como os apelos de Yahweh para que o povo aja com

¹⁶⁰ FORTE, B., *Trindade para ateus*, p. 102.

¹⁶¹ Cf. BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 34-35; MOLTSMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios*, p. 208-220. Bouchard, citando obra de Hanigan, associa o paternalismo moral ao “esquecimento” do Espírito Santo na Teologia Moral. Cf. BOUCHARD, C.E., *Recovering the gifts of the Holy Spirit in Moral Theology*, p. 557.

¹⁶² Sobre a legitimidade de falarmos de uma diversidade de modelos morais na tradição cristã conferir os artigos da Revista Concilium, n. 170 (1981/10), dedicado quase inteiramente a essa questão. Dentre os modelos morais decorrentes da nomeação de Deus como Pai podemos citar o da *moral ecológica*. Cf. BINGEMER, M.C., *Um rosto para Deus?*, p. 90-97; Id., *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*, p. 128-133.

¹⁶³ Cf. KOCH, R., *L'imitation de Dieu dans la morale de l'Ancient Testament*, p. 73-75.

¹⁶⁴ Cf. 1Sm 12,20; 1Rs 14,8; 18,21.

¹⁶⁵ Cf. Jr 9,24; 31,34; 22,16.

misericórdia (ḥesed)¹⁶⁶, retidão (mišpāt)¹⁶⁷ e justiça (šēdāqāh)¹⁶⁸ expressam a compreensão bíblica da imitação de Deus, sintetizada de modo eloquente em Lv 19,2: “Sede santos, pois eu sou santo, eu, o Senhor, vosso Deus”¹⁶⁹.

No NT, o texto de Mt 5, 43-48 ilustra bem a permanência da moral de imitação do Pai:

Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; desse modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos. [...] Portanto, deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito.

O texto paralelo de Lc 6,36 diz “Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso”, mostrando que a perfeição se dá no amor. Nessa compreensão da vida moral, portanto, o ser humano deve agir como o Pai age. E a principal característica do agir de Deus Pai é o amor.

Tal compreensão da vida moral como imitação de Deus Pai também está presente na tradição patrística¹⁷⁰ e nos textos magisteriais mais recentes¹⁷¹. Com efeito, na encíclica *Veritatis Splendor*, o papa João Paulo II precisa que essa imitação do agir de Deus Pai nos é possibilitada por Cristo: “[...] imitar o Filho, «a imagem do Deus invisível» (Col 1,15), significa imitar o Pai¹⁷².”

A moral de imitação do Pai encontrou outras formulações ao longo da história do cristianismo. Um exemplo é a moral proposta por São Tomás de Aquino, que também é chamada de modelo intelectualístico de moral¹⁷³. Partindo da ordem da criação, Tomás, compreende o caminho do homem para Deus dentro do esquema *exitus-reditus*, auxiliado ainda pela compreensão da lei como a expressão da razão divina inscrita na própria razão humana. É por obediência a esse lei interna que o homem alcança o fim ou perfeição, que consiste na beatitude. Mas a obediência à lei ética inscrita no ser humano se manifestará necessariamente em uma vida virtuosa, daí a importância dada por Tomás às

¹⁶⁶ Cf. Os 6,6.

¹⁶⁷ Cf. Os 12,6.

¹⁶⁸ Cf. Mq 6,8.

¹⁶⁹ Para uma visão mais detalhada da imitação de Deus no AT cf. KOCH, R., *L'imitation de Dieu dans la morale de l'Ancien Testament*, p. 73-88.

¹⁷⁰ Cf. VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 98-101.

¹⁷¹ Cf. VS, n. 19; LG, n. 11.

¹⁷² VS, n. 19.

¹⁷³ Cf. ERNST, W., *Fundamentação “clássica” e “moderna” da moralidade na Idade Média*, p. 22[1282]-23[1283].

virtudes. Para os objetivos dessa dissertação, importa-nos salientar o caráter de adequação ao modelo pré-estabelecido por Deus (Pai). Ainda que a moral tomásica não possa ser classificada como heterônoma¹⁷⁴, ela acaba por se encaixar no modelo de imitação, uma vez que se trata de reproduzir pela práxis humana a ordem (modelo) estabelecida(o) por Deus (Pai) no ato da criação.

b. Moral da filiação na casa do Pai

Para os cristãos, a experiência de sentir-se e reconhecer-se como filho de Deus é, antes de tudo, um dom que nos foi dado em Cristo¹⁷⁵, o Filho Unigênito do Pai. Somos filhos no Filho¹⁷⁶. NEle, de fato, experimentamos um “novo nascimento”¹⁷⁷. Na liturgia batismal, a propósito, encontram-se associadas a “filiação divina” e a “divinização”¹⁷⁸.

Essa participação na filiação de Cristo implica que o discípulo de Jesus encontra-se em casa na comunidade dos crentes; que ele não é escravo, mas filho, e, portanto, livre; e, finalmente, que ele pode dirigir-se a Deus chamando-o de Pai.

Na parábola do Pai misericordioso (Lc 15,11-31) Jesus apresenta uma nova imagem da paternidade de Deus. Por essa razão, pode-se melhor compreender sua advertência de que na terra ninguém deveria ser chamado de pai¹⁷⁹. Com efeito, umas das imagens de Deus mais acentuadas pelos gestos e palavras de Jesus e pelos seus discípulos, foi a de um Deus misericordioso¹⁸⁰.

Podemos, pois, sintetizar a moral decorrente da experiência da filiação como um agir moral marcado pela misericórdia¹⁸¹; pelo respeito à liberdade

¹⁷⁴ Ernst insiste que na concepção tomásica a lei divina inscrita na razão humana implica em que a razão humana acaba por se tornar a instância legisladora do homem, já que nenhuma obrigação moral pode ser imposta ao homem sem que lhe seja autorizada pela própria razão. Daí a aproximação que Ernst faz entre Tomás e Kant. Cf. ERNST, W., *Fundamentação “clássica” e “moderna” da moralidade na Idade Média*, p. 22[1282].

¹⁷⁵ Cf. Rm 8,14-21; Gl 4,4-7; SILANES, N., *Dios, Padre nuestro*. In: SIMPOSIO DE TEOLOGÍA TRINITARIA, *Dios es Padre*, p. 326.

¹⁷⁶ Cf. GS, n. 22. Nesta seção seguiremos parcialmente a Vidal. Cf. VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 101-108.

¹⁷⁷ 1Pd 3,3-23; Tg 1,18. Cf. OÑATIBIA, I., *Batismo e confirmação*, p. 225-227.

¹⁷⁸ “tornar alguém filho (de Deus: *huiopoiein*) equivale a divinizá-lo (*theopoiein*)” Cf. ATANASIO, *Ad Serapionem*, I, 25; PG 26, 589B, citado por OÑATIBIA, I., *Batismo e confirmação*, p. 229.

¹⁷⁹ Cf. Mt 23,9. Essa advertência de Jesus parece apenas querer indicar que nenhuma paternidade na terra pode ser comparada à paternidade de Deus.

¹⁸⁰ Cf. Lc 6,36; Mt 5,7; 9;13; 12,7; Ef 2,4; 2Cor 1,3; Tg 5,11; Tt 3,5; Hb 4,16; Jd 2.21.22; Pd 1,3.

¹⁸¹ Tremblay defende que na experiência espiritual de Teresinha de Lisieux a paternidade divina e a misericórdia se encontram indissociavelmente unidas: “La paternidad de Dios que se traduce en

(pense-se especialmente na figura do Pai misericordioso em relação ao filho que lhe pede para partir¹⁸²); pela acolhida dos que estão longe da comunidade dos fiéis (pense-se no Pai misericordioso da parábola a acolher o filho que volta); pela compreensão de que além das virtudes, mais importante é o amor (pense-se no irmão mais velho da parábola); pela igualdade, fruto da consciência de que somos todos filhos do mesmo Pai; pela confiança no amor do Pai, que afasta o temor de todo julgamento; e pela acolhida da lei como expressão de um dom do Pai e não como uma limitação arbitrária à liberdade¹⁸³.

c. Moral da fraternidade/sororidade

A compreensão cristã de Deus como Pai implica que se todos somos filhos dEle¹⁸⁴, logo, somos todos irmãos e irmãs¹⁸⁵. Mas o próprio Jesus ampliou o conceito de irmão e de irmã: além dos laços sanguíneos e de afinidade, são irmãos e irmãs os mais pequenos (Mt 25,40), os excluídos (Mt 25, 31-46), os discriminados (Lc 10,30-37). Por essa razão, conclui acertadamente Sastre García:

Únicamente se puede invocar a Dios como Padre allí donde su paternidad es exigencia de liberación para los más necesitados. Esta exigencia reconoce a Dios Padre como el principio de la fraternidad humana. Esto hace que el Evangelio de Jesucristo sea Buena Noticia para los cansados y agobiados (Mt 11,28)¹⁸⁶.

Logo, a moral da fraternidade decorrente da compreensão da paternidade de Deus revelada em Cristo implica necessariamente um comprometimento com a

misericordia hacia la miseria humana es el único fundamento último de la moral cristiana [...]. Si es legítimo afirmar que Dios es justo, no es indiferente que San Juan afirme que ‘Dios es amor’ (1Jn 4,8.16) en lugar de afirmar que ‘Dios es justicia’”. Cf. TREMBLAY, R., *Brèves réflexions sur la signification du doctorat de Thérèse de Lisieux pour le message moral de l’Église d’aujourd’hui*. In: *Studia Moralia*, n. 36, p. 583-584, 1988, citado por VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 108.

¹⁸² Cf. Lc 15,12.

¹⁸³ Sobre a relação entre paternidade divina e lei cf. VERGOTE, A., *Deus nosso Pai*, p. 8[1164]-17[1173].

¹⁸⁴ Acertadamente Boff acentua que a filiação divina dos seres humanos não decorre primeiramente do fato de todos termos sido criados por Deus Pai, mas de termos sido criados no Filho (Jo 1,3; Cl 1,15-17). A nossa filiação divina decorre, portanto, da filiação de Cristo e nisto se distingue da filiação apresentada por outras tradições monoteístas (e não trinitárias). Somos filhos no Filho (Rm 8,29), porque fomos criados à imagem de Deus, que é trino. É da filiação comum de toda a humanidade em e por Cristo que decorre a compreensão da fraternidade universal. Cf. BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 207-210.

¹⁸⁵ Cf. SASTRE GARCÍA, J., *Fe en Dios Padre y Ética*, p. 59.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 204.

luta pela justiça e pela paz no mundo¹⁸⁷, para além das fronteiras da comunidade cristã. A comum filiação humana realizada em e por Cristo faz-nos membros de uma mesma família¹⁸⁸. Contudo, há que se notar que historicamente uma determinada compreensão da comum fraternidade em Cristo deu azo, especialmente nas comunidades paulinas, à moral do “patriarcalismo afetivo”, no qual se justificava a ordem social estabelecida, sem questionar suas estruturas injustas¹⁸⁹. Assim, as diferenças sociais, como a existente entre cidadãos livres e escravos, encontrava sua justificativa ideológica.

d. Moral da solicitude: Deus como mãe

Foi sobretudo a partir do advento da teologia feminista que se acentuou a crítica da imagem masculina de Deus predominante na tradição cristã¹⁹⁰. De fato, numa relação dialética, o androcentrismo ocidental reforçou a imagem masculina de Deus, que, por sua vez, justificava o androcentrismo ocidental¹⁹¹. No entanto, a nomeação de Deus como Pai não exclui e não se opõe à sua nomeação como mãe, porque:

¹⁸⁷ “Como Deus Pai é o princípio e o fim de todas as coisas, todos somos chamados a ser irmãos. Por isso, chamados pela mesma vocação humana e divina, podemos e devemos cooperar pacificamente, sem violência nem engano, na edificação do mundo na verdadeira paz”. Cf. GS 92.

¹⁸⁸ “Deus, que por todos cuida com solicitude paternal, quis que os homens formassem uma só família, e se tratassem uns aos outros como irmãos. Com efeito, todos, criados à imagem e semelhança daquele Deus [...] são chamados a um só e mesmo fim, que é o próprio Deus. E por isso, o amor de Deus e do próximo é o primeiro e maior de todos os mandamentos. [...] Mais ainda: quando o Senhor Jesus pede ao Pai “que todos sejam um..., como nós somos um” (Jo 17,21-22), sugere, abrindo perspectivas inacessíveis à razão humana, que há uma certa analogia entre a união das pessoas divinas entre si e a união dos filhos de Deus na verdade e na caridade”. Cf. GS 24.

¹⁸⁹ Cf. BLANK, J., *Unidade e pluralidade na ética do Novo Testamento*, p. 88[1348].

¹⁹⁰ Visser’t Hooft apresenta as influências da tradição patriarcal, da relação mestre-servo, do paternalismo cultural, do contexto familiar de autoritarismo do pai, e do paternalismo eclesial em sua relação com a paternidade de Deus. Mas, sem se perder num criticismo vazio, o autor defende que em Cristo se apresenta o caminho para uma aproximação à paternidade de Deus que não passa pelo paternalismo. Cf. VISSER’T HOOFT, W.A., *The Fatherhood of God in an Age of Emancipation*, p. 119-127; Cf. também BINGEMER, M.C., *Um rosto para Deus?*, p. 98-106.

¹⁹¹ Boff vai além ao afirmar que o acento na figura paterna de Deus serviu ideologicamente como justificativa para as práticas sociais estabelecidas, reforçando uma visão paternalista e patriarcalista de Deus. Assim, as nomeações de Deus como todo-poderoso, onisciente, Juiz Supremo e Senhor absoluto colaboram para uma visão paternalista de Deus, na qual o fiel se reconhece mais como servo do que como filho e, por isso, o acento na obediência e na submissão à vontade soberana de Deus, numa relação vertical com Ele. De modo semelhante, as nomeações de Deus como grande Patriarca e Pai supremo, próprias de uma imagem patriarcal de Deus, são projeções dos poderes absolutistas dos príncipes, do César, e do pai de família (*pater potestas*), e serviram para justificar tais poderes. Em suma, para Boff, o grande risco do acento na figura paterna de Deus, para além do esquecimento da revelação trinitária de Deus, é contribuir para um imagem opressora de Deus, que iria contra a própria revelação de Deus como libertador. Cf. BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 26-36.

Al decir “padre” cuando hablamos de Dios, no decimos necesariamente nada distinto de cuando decimos “madre”. El concepto de padre – referido a Dios – implica dos propiedades: ser principio de una nueva vida; proteger la nueva vida a la que se ha dado origen. Nosotros decimos que Dios es padre: a) en cuanto venimos de El, como um niño procede de su padre (y de su madre); b) en cuanto nuestra vida encuentra refugio y protección en El, como la vida de un niño la encuentra en su padre (y su madre). [...] por lo tanto, con el mismo rigor que decimos “Dios es Padre” podemos decir también “Dios es madre”¹⁹².

Com essas palavras Sastre García deixa claro que não há objeção contra uma visão feminina e materna do Deus cristão. Confirma-o o fato de a Sagrada Escritura¹⁹³ e os Santos Padres¹⁹⁴ também apresentarem Deus em traços femininos. Confirma-o também João Paulo I, quando afirmou “Deus é Pai, mais ainda, é Mãe”¹⁹⁵. Contudo, essa questão não se resume a mera correção de uma linguagem androcêntrica para referir-se a Deus. A grande questão de fundo é que uma nomeação marcadamente androcêntrica de Deus corre sério risco de conduzir à idolatria, por projetar em Deus algo que Ele não é¹⁹⁶. Além disso, há que se considerar que cada pessoa da Trindade transcende as categorias masculino e feminino¹⁹⁷, e justamente por essa razão, cada nomeação de Deus toca algo de seu mistério.

É a partir dessa compreensão feminina de Deus que a *ética do cuidado* ganhou novo impulso. Esta ética não se opõe e nem substitui a *ética da justiça*, baseada sobretudo na imagem masculina de Deus, mas a completa. A ética do cuidado se caracteriza especialmente por sua sensibilidade comunitária, pela defesa da conciliação entre razão e emotividade¹⁹⁸, pelo acento maior nas relações

¹⁹² Cf. SASTRE GARCÍA, J., *Fe en Dios Padre y Etica*, p. 208-209. Um argumento semelhante também é usado por Silanes. Cf. SILANES, N., *Dios, Padre Nuestro*. In: SIMPOSIO DE TEOLOGÍA TRINITARIA, *Dios es Padre*, p. 330-332.

¹⁹³ Cf. Os 11,3-4; Is 49; 14,16; 66, 12-13; 42,14. Reforçam os traços femininos de Deus o uso de determinadas expressões como *rachamin* (misericórdia, clemência), e *ruach* (vento, espírito, respiração de vida). Cf. BINGEMER, M.C., *Um rosto para Deus?*, p. 102-105.

¹⁹⁴ Para Clemente de Alexandria o motivo da Encarnação é o “materno amor de Deus”; o mesmo Clemente e Irineu falam que Deus nos nutre com o “leite dos peitos de sua bondade”, citado por JOHNSON, E.A., *The incomprehensibility of God and the image of God male and female*, p. 450.

¹⁹⁵ Trata-se de uma afirmação feita pelo papa durante o comentário dominical, na hora do Ângelus, em 10/09/1978. Citado por CURA ELENA, S., *Dios Padre/Madre*. In: SIMPOSIO DE TEOLOGÍA TRINITARIA, op. cit., p. 277.

¹⁹⁶ Para uma maior desenvolvimento desse argumento cf. JOHNSON, E.A., op. cit., p. 442-443.

¹⁹⁷ Aqui retomamos o argumento já apresentado anteriormente: Deus ultrapassa todas as categorias da linguagem humana, de tal sorte que qualquer referência linguística dirigida a Ele se faz pela mediação da analogia, da metáfora, do símbolo, etc.

¹⁹⁸ Por causa da relação com a afetividade e outras dimensões do humano, para além do acento na razão e na liberdade, é que a ética do cuidado depende em grande parte do resgate do papel do Espírito Santo na vida moral, especialmente seu papel no conhecimento afetivo e intuitivo de

pessoais do que na letra da lei, e, enfim por trazer para dentro do discurso moral os valores como a ternura, a reconciliação, a cooperação, a gratuidade, etc¹⁹⁹.

e. Moral da aliança

O termo “aliança” possui vários significados ao longo do AT, mas o significado predominante é o teológico: trata-se da “aliança entre Iahweh e seu povo no curso da história da salvação”²⁰⁰. A moral da aliança no AT se inspira nos tratados de vassalagem²⁰¹. De um lado se encontra Yahweh e de outro o povo de Israel²⁰². Mais: cada uma das partes se define em função da outra²⁰³, e nisto consiste a originalidade da fé e da moral de Israel. De fato, a fé monoteísta de Israel conduz a uma moral da aliança cujo eixo central é seu caráter eminentemente teocêntrico. Isso significa que o centro da moralidade não está na lei ou no dever, mas no próprio Deus²⁰⁴. É a partir desse teocentrismo que se pode

Deus. Sobre o papel do Espírito Santo na vida moral cf. BOUCHARD, C.E., *Recovering the gifts of the Holy Spirit in Moral Theology*, p. 539-558.

¹⁹⁹ Cf. VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 118-119. Caberia considerar que muitos dos adjetivos aqui empregados para indicar uma visão mais feminina de Deus correm o sério risco de não ser mais do que estereótipos masculinos acerca do feminino, o que afinal conduziria a uma atribuição de qualidades estereotipadas do feminino a um Deus masculino, sem que o feminino tivesse repercussões ontológicas em Deus. Um visão mais detalhada dessa crítica feminista pode ser encontrada na bibliografia sugerida por Elizabeth Johnson em JOHNSON, E.A., *The incomprehensibility of God and the image of God male and female*, p. 456, nota 36.

²⁰⁰ Para os outros significados do uso do termo “aliança” (*berît*) cf. THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, p. 324.

²⁰¹ Citando Jean L'Hour, Koch apresenta a estrutura básica da moral da Aliança. Um exemplo dado por ele é Ex 19-24. Nesse exemplo a estrutura da moral da Aliança se apresenta assim: 1) Prólogo histórico, no qual se apresenta o nome e o título do suzerano, no exemplo em questão, o nome de Iahweh (Ex 19,4-25; 2); Cláusulas gerais e particulares a serem obedecidas pela parte inferior ou vassalo (Ex 20,1-17; 20,22-23,19); 3) Bênçãos (Ex 23,20-32) e maldições; 4) Invocação de testemunhas (Ex 24,4); 5) Conclusão (Ex 24,1-19). Cf. KOCH, R., *Vers une morale de l'Alliance?* p. 18, 38.

²⁰² À semelhança dos tratados de vassalagem em que as partes envolvidas são de dignidades desiguais (por exemplo entre o rei e o vassalo), se realiza, por iniciativa de Iahweh a aliança com o povo de Israel. Cf. Gn 9,9; Ex 24,5-8; Os 2,16; Am 3,2; Jr 31,31-33; Is 55,3.

²⁰³ Essa bilateralidade da aliança nunca é paritária. Para uma ampliação do alcance do tema cf. CAVEDO, R., *Moral do Antigo Testamento e do Judaísmo*. In: COMPAGNONI, F., *Dicionário de Teologia Moral*, p. 820-822.

²⁰⁴ Koch defende que os relatos das teofanias de Deus, o Santo, o Separado, o Totalmente-Outro, o Inefável, o Transcendente conduzem de um lado ao reconhecimento da fragilidade e da miséria humanas e, de outro, provocam no homem bíblico o “temor do Senhor”. Esse temor une simultaneamente a angústia ou espanto (Ex 3,1-5; 19,16-20) e o abandono confiante (Ex 34,6). E ele conclui: “La crainte de Yahweh constitue le fondement de la Morale d'Alliance, proclamée dans le désert du Sinaï: la peur salutaire de briser les liens d'union et d'amitié avec Yahweh et la volonté d'observer les commandements de la Loi [...] Les anciens récits insistent donc surtout sur le mode *préceptif* de la Morale biblique”. Cf. KOCH, R., *L'imitation de Dieu dans la morale de l'Ancien Testament*, p. 77.

corretamente valorar os inúmeros códigos morais espalhados pelo Pentateuco²⁰⁵. Eles são as cláusulas da aliança entre Iahweh e o povo de Israel. Essas cláusulas não têm valor próprio, antes remetem à experiência de fé de Israel, que se encontra compilada em uma narrativa ou “credo”: “Eu sou o SENHOR teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão”²⁰⁶. Ou de forma mais elaborada como em Dt 26,5-9:

Meu pai era um arameu errante. Ele desceu ao Egito, onde viveu como migrante, com um pequeno número de pessoas que o acompanhavam. Lá ele se tornou uma grande nação, forte e numerosa. Mas os egípcios os maltrataram, nos reduziram à pobreza, nos impuseram dura servidão. Então, clamamos ao Senhor, o Deus de nossos pais, e o Senhor escutou nossa voz; viu quão pobres éramos, infelizes e oprimidos. O Senhor nos fez sair do Egito com sua mão forte e seu braço estendido, por meio de grande terror, sinais e prodígios; e nos fez chegar a este lugar, deu-nos esta terra, que mana leite e mel.

É a partir dessa experiência fundante com Iahweh que os diversos códigos morais recebem sua intencionalidade. Eles visam, segundo a concepção deuteronomista, traduzir de modo operativo para o povo aquilo que o próprio Deus realizou em seu favor. Desse modo, o agir de Deus em prol do povo se torna paradigma para o agir do próprio povo, através da mediação dos códigos. Além disso, sendo a iniciativa da aliança exclusivamente de Iahweh e sendo tal aliança realizada entre partes tão desiguais, compreende-se a dificuldade para a correta compreensão do significado de aliança no contexto da fé de Israel. Não se trata de um pacto, contrato ou simples acordo. Trata-se de um engajamento, um modo de vida em comum, uma comunhão, uma amizade ofertada por Iahweh. Esta oferta espera e “*pro-voca*” uma resposta. Daí a dimensão intrínsecamente dialogal da aliança²⁰⁷. É nesse horizonte que se compreende serem os códigos morais a materialização de um sim à oferta da aliança por Iahweh²⁰⁸.

Uma das mais importantes implicações morais dessa aliança ofertada a Israel é a do reconhecimento da dignidade do ser humano como interlocutor de Iahweh.

²⁰⁵ Os principais códigos são: o Decálogo (Ex 20,1-17; Dt 5,6-21); o Código da Aliança (Ex 20,20-23,19); a Lei de Santidade (Lv 17-26), o Código Sacerdotal (Ex 25-31; 35-40; Lv 1-16; Num 1-10; 26-30; 33-36); o Código Deuterônomico (Dt 5-1; 12-26).

²⁰⁶ Ex 20,2; Dt 6,6.

²⁰⁷ Essa dimensão ou estrutura dialogal da aliança é explícita na frequente fórmula “Eu serei vosso Deus e vós sereis o meu povo” (Jr 7,23; 20,4; 30,22; 32,35; Ez 11,20; 14,11; 36,28; 37,27).

²⁰⁸ Cf. KOCH, R., *Vers une morale de l'Alliance?*, p. 26-29.

Por fim, com o profeta Oséias, a compreensão da aliança ganha novos contornos a partir da comparação com a união matrimonial²⁰⁹. De um lado se encontra Yahweh, o esposo, e de outro, o povo de Israel, a noiva. É no contexto matrimonial semita que se pode compreender melhor o real alcance da expressão “conhecimento de Yahweh”, porque para um semita “conhecer” ultrapassa o saber abstrato e exprime uma relação existencial, uma solidariedade de vida e de ação. Dessa união matrimonial com Yahweh decorrem implicações éticas bem sintetizadas por Koch:

“Connaître Yahweh”, ce terme d’origine conjugale signifie donc que l’épouse aimera avec toutes les puissances de son être l’époux divin dont elle scrutera le caractère tel qu’il éclate dans les merveilles de l’Histoire du salut, pour en copier les traits essentiels: “justice”, “miséricorde” et “fidélité”²¹⁰.

Com efeito, palavras como justiça²¹¹, lealdade²¹², humildade²¹³, “mãos inocentes” e “coração puro”²¹⁴, etc., acompanham frequentemente aqueles textos que tratam da aliança com Yahweh. Essas implicações éticas da união com Yahweh impedem a compreensão da aliança apenas numa dimensão pessoal. Sobretudo a exigência frequente da justiça, que implica necessariamente o rosto de um outro a quem tratar justamente²¹⁵, revela que, sem a dimensão comunitária, não se poderia compreender a aliança que Yahweh estabeleceu com seu povo. É a partir do desenvolvimento dessa visão matrimonial da aliança que Oséias, Amós e Miquéias contribuirão para o ulterior desenvolvimento da “moral do amor”²¹⁶, bem exemplificada pelo Deuteronômio: “Amarás o Senhor teu Deus, com todo o teu coração, com todo o teu ser, com todas as tuas forças”²¹⁷. É amando a Yahweh que a aliança por Ele oferecida efetivamente se realiza. Logo, na moral da aliança se encontram plenamente entrelaçadas a Lei e o amor.

²⁰⁹ Um belo exemplo se encontra em Os 2,21-22: “Desposar-te-ei para sempre, desposar-te-ei conforme a justiça e o direito, com benevolência e ternura. Desposar-te-ei com fidelidade, e conhecerás o Senhor”.

²¹⁰ Cf. KOCH, R., *L’imitation de Dieu dans la morale de l’Ancien Testament*, p. 81.

²¹¹ Cf. Am 5,2.

²¹² Cf. Os 6,6.

²¹³ Cf. Is 2,9-19. Cf. especialmente Mq 6,6-8 que une justiça, lealdade e humildade.

²¹⁴ Cf. Sl 24(23), 4.

²¹⁵ Para Oséias não há dúvida, a justiça dever-se-á dirigir primeiramente aos pobres e oprimidos. Cf. KOCH, K., *Vers une morale de l’Alliance?*, p. 46.

²¹⁶ Por necessidade de brevidade, não nos alongaremos sobre esse ponto. Para uma visão mais detalhada sobre a moral do amor cf. KOCH, K., *Vers une morale de l’Alliance?*, p. 48-50.

²¹⁷ Cf. Dt 6,5.

O termo aliança também aparece no NT e possui, em linhas gerais, os mesmos significados do termo correspondente no AT²¹⁸. Nos evangelhos, Cristo é apresentado como o cumprimento das promessas veterotestamentárias de uma nova aliança com Yahweh²¹⁹. E na última ceia, segundo a narrativa evangélica, o próprio Cristo assumiria esse papel: “E ele [Jesus] lhes disse: ‘Isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, derramado em prol da multidão’”²²⁰.

Há um claro paralelismo entre a antiga e a nova aliança. No AT a aliança se faz através de Moisés²²¹ e é ratificada com um sacrifício. No NT a nova e definitiva aliança se faz através de Cristo, o novo Moisés, e é ratificada com seu próprio sangue derramado no Calvário.

Logo, no NT, Deus Pai faz uma nova e definitiva aliança pelo envio de seu único Filho. Através da vida, morte e ressurreição do Filho, o Pai, na força do Espírito Santo, estabeleceu uma aliança eterna com toda a humanidade²²².

De modo semelhante ao que apresentamos acerca do AT, o entrelaçamento entre Lei e amor também será resgatado por Cristo: “Se me amais, observeis os meus mandamentos”²²³; e pelo próprio apóstolo João: “Pois nisto consiste o amor de Deus: em guardar os seus mandamentos”²²⁴. Assim, a moral da aliança não se opõe, mas antes supõe a compilação da resposta à aliança na forma de códigos morais. Passa-se, pois, do amor dado por Yahweh ao amor devido pela humanidade como resposta à iniciativa divina.

Mas, o dever de amar a Deus poderia facilmente conduzir a uma moral voluntarista, presunçosa acerca da capacidade humana de amar verdadeiramente a Deus “com todo o coração” e “com todo o ser”. No AT esse risco foi corrigido pela afirmação do amor a Yahweh como um dom que Ele mesmo dá. Tal o

²¹⁸ No NT emprega-se o termo grego *diatheke*, para traduzir o hebraico *berit*. *Diatheke* significa no grego extra-bíblico especialmente “último desejo” ou “testamento”. No entanto, seu emprego no NT significa mais frequentemente “aliança”. Cf. THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, p. 327.

²¹⁹ Cf. o Cântico de Zacarias (Lc 1,67-79).

²²⁰ Cf. Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20; cf. também 1Cor 11,25.

²²¹ Convém notar que a aliança do AT algumas vezes também é referida a Abraão. Cf. At 3,25. Em Rm 9,4 e Ef 2,12 *diatheke* é referida a todos os antigos pactos entre Yahweh e o povo de Israel. Há ainda textos neotestamentários que se dedicam a comparações entre a antiga e a nova aliança: cf. 2Cor 3, 6-18; Gl 3,15-18,29; 4, 21-31; Hb 9.

²²² Tal aliança se manifesta de modo mais visível na aliança de amor entre Cristo e a Igreja. Cf. GS 48.

²²³ Cf. Jo 14,15.

²²⁴ Cf. 1Jo 5,3.

sentido originário da “circuncisão do coração”²²⁵. No NT o mesmo risco foi corrigido pela afirmação do envio do Espírito Santo: “[...] pois o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado”²²⁶. Contudo, a conjugação do amor a Deus com o amor ao próximo talvez seja o grande remédio contra os desvios na compreensão do amor devido a Deus. Essa intrínseca relação entre o amor a Deus e o amor ao próximo se encontra tanto no AT como no NT²²⁷.

1.4.2. Deus Filho

A nomeação de Deus como Filho, à semelhança do que dissemos acerca do Pai, tem implicações morais contraditórias. De um lado, positivamente, fomos criados à imagem do Filho, que em sua relação com o Pai é acolhida e receptividade no amor. Mas a receptividade do Filho se manifestou de modo mais eloquente na sua obediência ao Pai até a morte na cruz. Daí que a receptividade da comunidade humana se expressa especialmente em sua acolhida ao outro, ao diferente, sem qualquer tipo de discriminação, até o dom sacrificial de si mesmo. Significa ainda, que essa receptividade herdada do Filho, já na criação, conduz a comunidade humana a uma constante abertura e disponibilidade à história como possível manifestação do novo²²⁸. Por outro lado, negativamente, a nomeação de Deus como Filho, pode conduzir (e historicamente parece ter conduzido) a identificá-lo simplesmente como “nosso irmão”, “nosso chefe” ou “nosso líder”. As implicações morais de seguir tal líder não ultrapassariam as atitudes heróicas e humanitárias, sem que tais ações tivessem qualquer referência ao transcendente.

²²⁵ Cf. Dt 30,6. Para um maior desenvolvimento dessa tema cf. KOCH, R., *Vers une morale de l'Alliance?*, p. 54-55. Cavedo, por um caminho mais racional e complexo, apresenta uma outra explicação para a superação do risco do legalismo no AT: “A dialética entre estatuto fundamental e normas particulares encontra integração harmoniosa por meio do esquematismo paralelo: amar a Deus pondo em prática e pôr em prática temendo (nos dois esquemas, o segundo membro está unido ao primeiro por uma preposição que assume valor quase exegetico). Deste modo, o mandamento principal escapa à abstração para identificar-se com a práxis, que, por sua vez, não é mera observância, porém, explicitação da obediência-amor, com a qual evita, por sua referência a Deus, o cair no legalismo”. Cf. CAVEDO, R., *Moral do Antigo Testamento e do Judaísmo*. In: COMPAGNONI, F., *Dicionário de Teologia Moral*, p. 821.

²²⁶ Cf. Rm 5,5.

²²⁷ No AT a chamada “Regra de Ouro” (Lv 19,18) se encontra no contexto da imitação da santidade de Yahweh (Lv 19,2). Assim, a norma do amor ao próximo é o amor que Yahweh, o Santo, manifestou ao povo de Israel. No NT basta conferir o diálogo entre Jesus e o mestre da Lei (Mc 12, 28-34).

²²⁸ Cf. FORTE, B., *Trindade para ateus*, p. 104.

Assim, esvaziar-se-ia a fonte transcendente da práxis de Jesus: seu amor ao Pai. Além disso, o acento na figura do Filho pode conduzir à autosuficiência e ao autoritarismo dos líderes²²⁹. Por fim, Jesus não seria mais do que um de nós e a comunidade dos cristãos não seria mais do que uma ONG²³⁰.

Dentre os vários modelos morais decorrentes da nomeação de Deus como Filho²³¹ destacaremos o modelo moral da imitação e o do seguimento de Jesus. Acreditamos que esses dois modelos, em linhas muito gerais, sintetizam os vários modelos morais propostos pelos moralistas.

a. Moral da imitação de Cristo

A partir da compreensão da pessoa de Jesus como referência, norma, paradigma, fundamento, exemplo²³², padrão²³³, Sábio ou Mestre²³⁴, ou modelo²³⁵ para o agir dos discípulos é que se construíram ao longo da história vários

²²⁹ Cf. BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 26-28.

²³⁰ É de domínio público que ONG significa “Organização Não Governamental”. São exemplos de ONG: Transparência Brasil, Greenpeace, etc.

²³¹ Vidal apresenta seis modelos básicos de moralidade a partir da nomeação de Deus como Filho: 1) o de Cristo como universal concreto (H.U. von Balthasar); 2) o da normatividade da práxis histórica de Jesus (L. Boff, I. Ellacuría, J. Sobrino); 3) o da leitura ética das fórmulas de dogmática cristológica (J.I. González-Faus); 4) o da filiação cristológica (F.-X. Durrwell); 5) o da cristificação ontológica (D. Capone); e 6) o da moral cristológica universal (A. Scola). E Flecha acrescenta os seguintes modelos: 1) o do seguimento de Jesus (F. Tillmann); 2) o da incorporação a Cristo (E. Mersch); 3) o da acolhida e construção do Reino de Deus (J. Stelzenberger); 4) o do mandamento novo da caridade (Gillemann); 5) o da liberdade e da fidelidade a Cristo (B. Häring). Cf. VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 121-126; ROMÁN FLECHA, J., *Trinidad y vida moral: para un proyecto de vida cristiana*. In: PÉREZ FERNÁNDEZ, M. et al. *Trinidad y Vida Moral*, p.175-176.

²³² Alguns dos representantes desse modelo são S. Boaventura e Burridge. Para S. Boaventura Cristo é o exemplar moral para todo cristão, desde o nascimento: “volvamos [...] al nacimiento del Salvador en cuanto *ejemplo*, pues no hay cosa *imitable* tan provechosa como él. [...] Pero considera, oh hombre!, en segundo lugar, lo que has de *imitar*. Tienes puesta ante los ojos la señal para las virtudes.” Cf. SAN BUENAVENTURA, *Los misterios de Cristo en los ciclos liturgicos: Navidad*. In: SAN BUENAVENTURA, *Obras*, vol. II, p. 351-352. Para Burridge o mandamento do amor, exemplarmente apresentado pelos gestos de Jesus, é o centro da moralidade cristã. E, por essa razão, tais gestos devem ser imitados pelos discípulos. Cf. BURRIDGE, R. A., *Imitating Jesus: an inclusive approach to New Testament Ethics*, p. 79. Vidal defende que a partir do princípio de exemplaridade de M. Scheler os seguintes teólogos aplicaram tal princípio a Cristo: T. Steinbüchel, M. Reding, G. Ermecke e R. Hofmann. Cf. VIDAL, op. cit., p. 137.

²³³ Cf. RIGALI, N., *Cristo e a moralidade*, p. 22[1178]. Embora o autor negue que a vida moral seja mimetismo dos gestos de Cristo e defenda que o sentido da totalidade da vida de Jesus é que deve ser considerado como normativo, acaba por não sair do modelo de imitação ao defender que a norma moral (norma do “humanum”), que é Jesus, sintetiza-se no irrestrito amor-doação aos demais.

²³⁴ Cf. ROCHA, M., *El seguimiento de Jesús*, p.1. A página aqui indicada não corresponde à numeração da revista impressa, uma vez que utilizamos da versão virtual, que se encontra sem numeração de páginas.

²³⁵ Cf. F. TILLMANN, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf, 1934, citado por VIDAL, op. cit., p. 137.

modelos éticos de imitação de Jesus. O que une esses vários modelos é a compreensão normativa dos gestos e palavras de Jesus para orientar o agir ético dos cristãos. Essa moral de imitação de Jesus encontra respaldo em vários textos do NT²³⁶ e da liturgia²³⁷.

Assim, a moralidade consistiria basicamente em certa adequação, ainda que contextualizada, ao modelo perfeito que é Jesus. Mas tal adequação à pessoa de Cristo deu azo a duas tendências distintas: a imitação exterior (mimetismo moral) e a imitação interior (configuração).

O modelo moral de imitação exterior tende a acentuar que a adequação ao modelo Jesus se faz através da *mímesis* dos gestos de Jesus ou, quando não é possível ou indicado uma *mímesis* rigorosa²³⁸, faz-se a interpretação e a dedução de qual gesto ou palavra seria o mais próximo idealisticamente do que faria Jesus²³⁹. Mas, ao acentuar a referência do agir moral no agir de Jesus, esse modelo frequentemente cai numa abordagem heterônoma da moralidade cristã.

Contudo, é importante salientar que muitos dos representantes da moral de imitação exterior têm consciência de que a moralidade cristã não pode ser reduzida a uma *mímesis* de Cristo²⁴⁰. No entanto, o problema de fundo é que ao

²³⁶ Cf. 1Ts1,6; 2,14; 1Cor 11,1; 2Cor 8,6-9; Fl 2,5; Jo 13, 12-17; 13,34-35; 1Jo 2,6; 1Pd 2,18-25; Hb 12,2-3. É curioso notar que a *moral da imitação* parece encontrar maior eco nas comunidades cristãs primitivas de origem helenista, contrapondo-se à *moral do seguimento* mais frequente nas comunidades judaico-palestineses. Cf. VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 149. Embora nos escritos paulinos a imitação de Cristo seja inseparável do seguimento, interessa-nos aqui apenas indicar que os textos paulinos citados deram margem à interpretação extrínseca da moralidade cristã. Para uma visão da compreensão paulina de imitação e seguimento cf. GOFFI, T., *Seguimento/Imitação*. In: COMPAGNONI, F., *Diccionario de Teologia Moral*, p. 1138-1139.

²³⁷ A liturgia empregou ao longo da tradição os termos *omòiosis*, *mímesis*, *configuratio*, *conformatio* e *imitatio* para referir-se à obra de introduzir os seres humanos mediante a conversão, a fé, o batismo e a recepção da Eucaristia na vida cristã. Desso modo, a assimilação, a configuração, a imitação, etc. era compreendida como a participação dos iniciados na morte e ressurreição do Senhor, atualizando para eles o mistério pascal. Cf. LOPEZ MARTIN, J., *La experiencia de la Trinidad en la liturgia romana restaurada*. In: SIMPOSIO DE TEOLOGÍA TRINITARIA, *Trinidad y vida cristiana*, p. 136-137.

²³⁸ Sobre a dificuldade da imitação de Jesus no que concerne ao abandono dos bens materiais, da família e da própria terra, Theissen defende que se trata do “radicalismo dos missionários ambulantes” e que esse radicalismo moral será reinterpretado pelas comunidades pós-pascasais, especialmente aquelas de origem helênica ou aquelas fundadas por Paulo. Cf. BLANK, J., *Unidade e pluralidade na ética do Novo Testamento*, p. 87[1347]-88[1348].

²³⁹ Ou ainda em palavras de Pohier: “fazer no nosso mundo religioso o que Jesus fez no seu”. Cf. POHIER, J., *Pregar nas montanhas ou cear com as meretrizes?*, p. 71[1277].

²⁴⁰ Tremblay, por exemplo, defende que o caminho para a construção da moralidade cristã é partir da cristologia para se chegar à antropologia. É, então, que conhecendo como deve ser o homem que se aprende como devemos agir. Mas o próprio Tremblay alerta que não se trata de uma aproximação heterônoma à moralidade porque a moral deve basear-se na ontologia divino-humana do Verbo encarnado. Cf. R. TREMBLAY, *L'«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Paris-Montréal: Paulines-Médiaspaul, 1993, citado por SÁNCHEZ CAÑIZARES, J., *Proyectos globales de Teología Moral Fundamental en Itália*, p. 865.

apresentar-se Cristo como um modelo a ser imitado pressupõe-se geralmente um sujeito constituído em razão e liberdade. Mas esse pressuposto antropológico por apoiar-se mais na Filosofia do que na Revelação, acaba por ignorar as implicações ético-antropológicas da criação em Cristo, da Encarnação e de outros mistérios cristológicos. Por essa razão, a tendência dos modelos de imitação exterior é acentuar mais a iniciativa da liberdade humana do que a da graça, como se efetivamente a história da salvação não tivesse implicações antropológicas que se situam previamente à constituição do sujeito racional e livre. Logo, o modelo de imitação exterior acaba por configurar-se como um modelo voluntarista de moral.

O modelo moral de imitação interior é semelhante ao anterior mas com uma nuance peculiar. Trata-se de uma imitação de Cristo em nível ontológico²⁴¹. Acentuando-se, portanto, mais o papel da graça divina que o da iniciativa humana. Neste modelo reconhece-se melhor as implicações éticas do mistério de Cristo, como por exemplo as decorrentes da Encarnação. Mas, além disso, o modelo de imitação interior deixa patente a necessidade de se referir à ação do Espírito Santo como aquele que nos configura a Cristo. É o que foi bem percebido por Balthasar:

El salto del seguimiento, del “dejar todo” (espiritualmente, en la entrega plena), se encuentra sustentado ya, en su unitariedad y en su valentía, por la ‘gracia’ de Cristo; Cristo hace participar al hombre de doble alma en su unidad divina e hipostática, dando de este modo al seguimiento – simultáneamente y sólo en su gracia – la posibilidad no sólo de saltar, sino de ‘llegar’; no sólo de seguir, sino de ‘imitar’²⁴².

Só pela graça de Cristo, o Espírito Santo, é que o discípulo pode realizar as mesmas obras do Mestre.

b. Moral do seguimento de Cristo

A moral do seguimento²⁴³ encontra-se sobretudo nos Evangelhos²⁴⁴ e no período patrístico sofre certa circunscrição à Vida Religiosa durante a Idade

²⁴¹ Parece-nos poder enquadrar aqui a proposta ética de D. Capone. Para uma descrição abreviada de sua proposta cf. VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 124-125.

²⁴² Cf. BALTHASAR, H. U., *Ensayos Teológicos*, vol. II, p. 121.

²⁴³ Convém apenas notar que mesmo tendo implicação morais, o seguimento de Cristo não se reduz à moral. De fato, há o seguimento de Cristo porque: 1) há em Cristo a irrupção do Reino de Deus (princípio teológico-escatológico); 2) o próprio Cristo é o profeta escatológico desse Reino igualmente escatológico e que chama a todos ao seu seguimento (princípio cristológico); 3) os seguidores de Cristo formam uma comunidade de anunciadores do Reino (princípio eclesiológico); 4) seus seguidores, através de suas vidas, apresentam-se como servidores e sinais da irrupção do

Média, e é praticamente esquecida durante a Idade Moderna. Ela retorna ao cenário teológico a partir do século XIX, através dos escritos de F. Tillman²⁴⁵. O que caracteriza a moral do seguimento em contraposição à moral da imitação é que, com relação a Cristo, aquela abriga o dinamismo da relação dialogal, além do caráter dinâmico e personalista; e esta tende à visão estática do modelo estabelecido, ao moralismo e ao extrinsecismo²⁴⁶. No entanto, é inegável que imitação e seguimento são categorias que, apesar das diferenças, aparecem frequentemente unidas²⁴⁷.

À semelhança da moral de imitação, a moral do seguimento também se encontra refletida em vários textos do NT²⁴⁸. Nos evangelhos, Jesus aparece diversas vezes convidando as pessoas a segui-lo²⁴⁹.

Contudo, é necessário precisar que, segundo as narrativas evangélicas, o próprio Jesus dá um novo sentido à compreensão do seguimento:

Ser discípulo de Jesus é chamado escatológico, isto é, chamado para participar do serviço do reino de Deus (Mc 1,15). O discípulo é iniciado não no serviço material em favor do mestre [...], mas, sim, no exercício da própria missão do mestre (Mt 4,17 e Mc 3,14) com vistas ao reino. Que propõe Jesus ao discípulo? Cortar taxativamente com a vida passada e começar uma vida nova. Isto concretamente se traduz por caminhar atrás dele. É preciso segui-lo, não por ser mestre e modelo,

Reino de Deus, seguindo o mesmo destino de Cristo (princípio místico-ético). Cf. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental*, p. 144.

²⁴⁴ Segundo Fabris, os sinóticos condensaram o ensinamento moral no retrato do discípulo que segue a Jesus. É nesse contexto que se apresentam os âmbitos de tal seguimento: a relação de casal (Mc 10,2-12); o uso dos bens materiais (Mc 10,16-31); a fidelidade do discípulo como participação no destino de Jesus (Mc 10, 32-45). Cf. FABRIS, R., *Moral do Novo Testamento*. In: COMPAGNONI, F., *Dicionário de Teologia Moral*, p. 831-833.

²⁴⁵ Cf. VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 133-140.

²⁴⁶ Embora Vidal insista na necessidade de não qualificar tão positivamente a categoria do *seguimento* e tão negativamente a categoria da *imitação*, parece-nos que ele mesmo, ao apresentar o desenvolvimento histórico dessas categorias na moral cristã não deixa dúvidas quanto ao acento negativo que a moral da imitação acabou por alcançar historicamente. Não obstante, é necessário reconhecer que na tradição neotestamentária e no período patrístico parece ser possível afirmar que ambas as categorias gozam do mesmo valor. Cf. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental*, p. 153. Não obstante, é curioso notar que, para T. Goffi, é justamente a *imitação* que possui um valor superior ao do *seguimento*. Cf. GOFFI, T., *Seguimento/Imitação*. In: COMPAGNONI, F., op. cit., p. 1136-1137.

²⁴⁷ Paradigmático é o texto de 1Pd 2,21: “Ora, é para isto que fostes chamados. Também Cristo padeceu por vós, deixando-vos *exemplo* para que *sigais* os seus passos.” Grifo nosso. Santo Agostinho chega a afirmar: “Mas que quer dizer seguir, senão imitar? [...] Seguimo-lo à medida que o imitamos. Não enquanto ele é o Filho único de Deus, por quem foram feitas todas as coisas, mas enquanto é Filho do homem que nos deu exemplos para serem imitados”. Cf. SANTO AGOSTINHO, *A santa virgindade*. In: _____, *Dos bens do matrimônio*, c.27, p. 108. Santo Inácio nos Exercícios Espirituais, no colóquio proposto para a contemplação da encarnação de Cristo propõe ao exercitante que peça a graça de “seguir e imitar al Señor nuestro”. Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, n. 109, p. 92.

²⁴⁸ Cf. Mc 1,17; 8, 34-35; Jo 1,36-40; 13,36-37; Lc 5,11; 18,28-29; Mt 8,22; 19,21; Ap 14,4.

²⁴⁹ Mt 9,9; 19,21; Mc 2,14; 9,59; Jo 1,43.

mas por ser ele o Senhor. Jesus não propõe um programa de vida, não dita um ideal ético. Ser discípulo (*mathetês*) significa ter com Jesus laço pessoal, que informa toda a vida própria, até mesmo a íntima. O discípulo não é simples aprendiz²⁵⁰.

Em outras palavras, podemos dizer que o seguimento de Jesus não visa primeiramente a tornar o discípulo um exímio conhecedor e intérprete da doutrina ensinada pelo mestre, o que era frequente nas escolas filosóficas e rabínicas de então. O fim do seguimento de Jesus é ele mesmo, sua pessoa, sua causa, e seu destino. Ao discípulo não resta outro caminho que o do próprio Jesus, como acentua o Evangelho de Marcos²⁵¹. O destino do seguimento de Jesus é tornar o discípulo um outro Cristo²⁵², não pelo exercício do mimetismo, mas como fruto da ação do Espírito Santo, que conduz paulatinamente o discípulo a ter “os mesmos sentimentos de Cristo” (Fl 2,5), amando a todos como ele amou²⁵³.

Mas convém precisar que, para a compreensão das implicações morais da nomeação de Deus como Filho, é insuficiente indicar que o fim do seguimento é a configuração com Cristo. Dito desta maneira poder-se-ia pensar que voltamos simplesmente à moral de imitação. A identificação com Cristo alcançada através do seguimento não se refere tão somente aos gestos e palavras de Cristo, mas, sobretudo, à missão confiada pelo Pai ao Filho: estabelecer o Reino de Deus²⁵⁴. A inauguração desse Reino realizada pela própria pessoa de Jesus é o fundamento da

²⁵⁰ Cf. GOFFI, T., *Seguimento/Imitação*. In: COMPAGNONI, F., *Dicionário de Teologia Moral*, p. 1138.

²⁵¹ Para uma visão do alcance da identificação entre o discípulo e Jesus conferir MENDES, S.G., *A normatividade de Mc 8,35 segundo a Teologia Narrativa*, p. 89-110.

²⁵² “Felicitémonos, pues, a nosotros mismos y seamos agradecidos; se nos ha hecho llegar a ser no sólo cristianos, sino Cristo mismo.” Cf. SAN AGUSTIN, *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, 21,8. In: _____, *Obras*, vol XIII, p. 486. “Ce pain, que vous voyez sur l’autel, sanctifié par la parole de Dieu est le corps du Christ. La coupe ou plutôt le contenu de la coupe sanctifié par la parole de Dieu est le sang du Christ. Par eux, le Seigneur Christ a voulu nous confier son corps et son sang, qu’il a répandu pour nous en rémission de nos péchés. Si vous les avez reçus dans de bonnes dispositions, vous êtes ce que vous avez reçu”. (Grifo nosso) Cf. AUGUSTIN D’HIPPONE, *Sermons pour la Pâque*, Sermon 227,1; p. 235-237. Essa compreensão do seguimento encontra-se refletida na Constituição Dogmática Lumen Gentium: “Todos os membros se devem conformar com Ele, até que Cristo se forme neles (cfr. Gál. 4,19). Por isso, somos assumidos nos mistérios da Sua vida, configurados com Ele, com Ele mortos e ressuscitados, até que reinemos com Ele (cfr. Fil. 3,21; 2 Tim. 2,11; Ef. 2,6; Col. 2,12; etc.). Ainda peregrinos na terra, seguindo as Suas pegadas na tribulação e na perseguição, associamo-nos nos seus sofrimentos como o corpo à cabeça, sofrendo com Ele, para com Ele sermos glorificados (cfr. Rom. 8,17)”. Cf. LG n. 7.

²⁵³ Cf. Do ponto de vista ético, pode-se dizer que o amor-ágape, ao qual é conduzido o discípulo pelo Espírito, é o sinal mais eloquente do seguimento-imitação de Cristo. A esse propósito cf. BINGEMER, M.C., *Um rosto para Deus?*, p. 60-65. Balthasar é a esse respeito conclusivo: “El punto en el que el seguimiento puede convertirse en imitación, el ‘tener los mismos sentimientos que Jesucristo’ (Fl 2,5), representa el núcleo y el resumen de toda ética cristiana desarrollada, tal como la resume San Mateo en el Sermón de la Montaña”. Cf. BALTHASAR, H.U., *Ensayos teológicos*, vol. II, p. 126.

²⁵⁴ Cf. PIKASA, X., *Experiencia religiosa, historia de Jesús y revelación trinitaria*. In: SIMPOSIO DE TEOLOGIA TRINITARIA, *Trinidad y Vida Cristiana*, vol. XIII, p. 87-90.

moralidade cristã. Assim, a afirmação de que seguir a Cristo visa tornar o discípulo um outro Cristo significa, de modo especial, tornar o discípulo um servidor e um sinal eloquente do Reino de Deus. É ao realizar a missão de anúncio e construção do Reino de Deus que o discípulo experimentará de diversos modos que a vida, morte e ressurreição de Cristo são o itinerário através do qual ele é conduzido pelo Espírito Santo. Compreende-se, assim, a importância dada no período patrístico ao martírio, como especial forma de seguimento radical de Cristo.

O Concílio Vaticano II também retomou a importância da implicação ético-antropológica da nomeação de Deus como Filho ao afirmar que “aquele que segue Cristo, o homem perfeito, torna-se mais homem”²⁵⁵. De fato, ao termos sido criados à imagem e semelhança de Cristo, nEle se revela plenamente a imagem original segundo a qual fomos criados²⁵⁶ e para a qual somos destinados através de seu mistério pascal²⁵⁷. Mais, a restauração da imagem e semelhança divina no ser humano coincide com a missão de construção do Reino de Deus, na medida em que ambas apontam para o plano salvífico originado no coração do Pai de, através do Filho e pelo envio do Espírito, atrair toda a humanidade para a comunhão da vida intratrinitária²⁵⁸.

1.4.3. Deus Espírito Santo

Se, como afirmamos, em Cristo é revelada a imagem original segundo a qual o ser humano foi criado, é pelo dom e ação do Espírito Santo que o ser humano recupera paulatinamente a semelhança divina, que havia sido desfigurada pelo pecado. É também pela ação do Espírito Santo que temos acesso à vida nova em Cristo e produzimos os “frutos do Espírito” (Gl 5, 22-23)²⁵⁹. Por essa razão, João Paulo II afirma que o Espírito Santo é “a fonte e a origem da vida moral da nova criatura”²⁶⁰; e afirma ainda mais:

²⁵⁵ GS n. 41.

²⁵⁶ Cf. LG n. 2; Rm 8,29.

²⁵⁷ Ou ainda, como prefere a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*: “Todos os homens são chamados a esta união com Cristo, luz do mundo, do qual vimos, por quem vivemos, e para o qual caminhamos”. Cf. LG n. 3.

²⁵⁸ A encíclica *Veritatis Splendor* acentua essa dimensão trinitária da moralidade cristã. Cf. VS n. 9-11; 22-24; 19-21.

²⁵⁹ Cf. CIC, n. 733-736.

²⁶⁰ Cf. VS, n. 28.

Ao Espírito de Jesus [...] se devem, pois, o florescimento da vida moral cristã e o testemunho da santidade na grande variedade das vocações, dos dons, das responsabilidades e das condições e situações de vida: é o Espírito Santo — anotava Novaciano, [...] «Aquele que deu firmeza aos corações e às mentes dos discípulos, [...] por Ele revigorados, não temeram as prisões nem as correntes pelo nome do Senhor; [...] É Ele, de facto, que na Igreja suscita os profetas, instrui os mestres, guia as línguas, realiza prodígios e curas, produz obras admiráveis, concede o discernimento dos espíritos, confere os encargos de governo, sugere os conselhos, reparte e harmoniza os restantes dons carismáticos, tornando, assim, por toda a parte e em tudo plenamente perfeita a Igreja do Senhor»²⁶¹.

Compreende-se, pois, que o agir moral do discípulo de Cristo não parte primeiramente de uma decisão voluntarista, mas da ação do mesmo Espírito que animava Cristo e que nos foi dado²⁶². Esse Espírito Santo que nos foi dado por Cristo habita em nós, à semelhança da *shekhináh* dos textos do AT²⁶³. Assim, pode-se compreender que, sem a ação do Espírito, a vida moral cristã é impossível, porque a configuração com Cristo em vista da continuidade do anúncio e da construção do Reino de Deus é primeiramente obra do Espírito Santo²⁶⁴.

De modo semelhante ao que fizemos com relação ao Pai e ao Filho, podemos dizer que da nomeação de Deus como Espírito Santo decorrem implicações éticas contraditórias. Por um lado, positivamente, sendo o Espírito Santo o vínculo de amor, de união e de doação entre o Pai e o Filho, a comunidade humana²⁶⁵, pela ação desse mesmo Espírito é conduzida a ser comunhão na reciprocidade e doação na liberdade, de tal forma que a singular riqueza e originalidade de cada ser humano não o fechem sobre si mesmo, mas o remetam em direção ao outro²⁶⁶, não apenas para entrar em comunhão com este²⁶⁷, mas também para libertar este outro de todas as estruturas que o

²⁶¹ Cf. VS, n. 108.

²⁶² Cf. At 2,33; Jo 20,22. Cf. BINGEMER, M.C., *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*, p. 20.

²⁶³ Cf. MOLTSMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios*, p. 120.

²⁶⁴ Cf. SCHMAUS, M., *Teologia Dogmatica: la Trinidad de Dios*, vol. I, p. 403.

²⁶⁵ É digno de nota que Bruno Forte prefira utilizar a expressão “comunidade humana” e não “comunidade cristã”, demonstrando uma concepção ampla do mistério trinitário da criação do ser humano, na qual a verdadeira imagem do humano revelada em Cristo diz respeito a todo ser humano e não apenas aos cristãos.

²⁶⁶ “La experiencia del Espíritu no distancia a los agraciados del ‘resto del mundo’. La experiencia que ellos viven los hace más solidarios con los demás”. Cf. MOLTSMANN, J., op. cit., p. 141.

²⁶⁷ É nessa perspectiva de uma maior comunhão que Brackley defende a tese de que uma moral mais inspirada pelo Espírito Santo ajudaria a superar a distância que tem sido criada entre “moral

oprimam²⁶⁸. Por outro lado, negativamente, a nomeação de Deus como Espírito Santo pode conduzir ao intimismo e ao subjetivismo espiritual (e moral), à anarquia e à anomia²⁶⁹.

Trataremos, agora, de alguns modelos morais decorrentes da nomeação de Deus como Espírito Santo. Vale, portanto, o que dissemos anteriormente, não se trata de uma consideração exaustiva dos vários modelos morais decorrentes da nomeação de Deus como Espírito Santo. Por essa razão, não consideramos outros modelos como o da comunhão²⁷⁰, o do dom de si²⁷¹, etc. Tampouco teremos a oportunidade de aprofundar sobre as implicações éticas dos sacramentos de iniciação e seu caráter eminentemente pneumatológico (e trinitário)²⁷².

a. Moral da Nova Lei

No AT encontram-se inúmeras profecias messiânicas de um reino futuro em que o messias conduziria o povo sob o “direito e a justiça”²⁷³. Jeremias chega a afirmar que essa lei nova estará inscrita não mais em tábuas de pedra, mas no coração²⁷⁴. E Ezequiel, por fim, descreve como uma obra do Espírito de Yhwh a mudança que se operará nos corações para torná-los dóceis à lei de Deus²⁷⁵. Segundo a narrativa do NT, o Espírito Santo ao habitar no discípulo de Jesus, conduz-o a um novo agir²⁷⁶. Esse novo agir, entretanto, já não se pauta mais por uma lei externa, mas uma lei que está, pela inabitação do Espírito, no próprio

oficial” e “moral popular” no seio da Igreja. cf. BRACKLEY, D., *Moral Theology in Latin America*, p. 127.

²⁶⁸ Cf. FORTE, B., *Trindade para ateus*, p. 105-106.

²⁶⁹ Cf. BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 27-28.

²⁷⁰ Cf. REY, B., *Vida de fe y vida filial segun San Pablo*. In: SIMPOSIO DE TEOLOGÍA TRINITARIA, *Trinidad y vida cristiana*, vol. XIII, p. 126-127.

²⁷¹ Cf. BINGEMER, M.C., *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*, p. 114-115. Embora Bingemer e Feller não tratem propriamente do modelo do “dom de si”, a citada referência apresenta as implicações morais da nomeação do Espírito como dom entre o Pai e o Filho.

²⁷² Uma síntese das implicações éticas dos sacramentos de iniciação pode ser encontrado em LOPEZ MARTIN, J., *La experiencia de la Trinidad en la liturgia romana restaurada*. In: SIMPOSIO DE TEOLOGÍA TRINITARIA, *Trinidad y vida cristiana*, vol. XIII, p. 131-186. Embora, deva-se notar, que as implicações éticas nem eram o objetivo do citado artigo.

²⁷³ Cf. Is 32,1-4; 42,1-4; 51,4-5.

²⁷⁴ Cf. Jr 31,32-34.

²⁷⁵ Cf. Ez 11,19-20; 36,25-28. Para uma visão um pouco mais detalhada sobre o tema da nova lei no AT cf. COMPAGNONI, F., *Diccionario de Teologia Moral*, p. 701-702.

²⁷⁶ As cartas paulinas são as que expressam de modo mais explícito a relação entre a ação do Espírito Santo e a nova lei. Entretanto, há que se considerar que Jesus também pode ser considerado como um legislador da nova lei, o que justifica o paralelismo neotestamentário entre Jesus e Moisés. Para uma compreensão mais detalhada dessa figura de Jesus como legislador cf. FABRIS, R., *Moral do Novo Testamento*. In: COMPAGNONI, F., op. cit., p. 828.

discípulo²⁷⁷. Mas a nova Lei dada pelo Espírito não é outra que a lei do amor²⁷⁸, “lei evangélica”²⁷⁹, “lei da graça”²⁸⁰, “lei interior”²⁸¹, “lei da liberdade”²⁸², ou ainda, em palavras de S. Agostinho, a própria pessoa do Espírito Santo²⁸³. Teodoro de Mopsuéstia o expressa de maneira eloquente:

Aos que receberam o Espírito Santo e devem esperar a imortalidade, convêm-lhes viver pelo Espírito, conformar-se ao Espírito e ter uma consciência que seja uma resposta à nobreza de ser do número dos que são governados pelo Espírito Santo²⁸⁴.

A moralidade cristã inspirada pelo Espírito Santo é uma “moral de filhos”, que gozam da plena liberdade diante de Deus, o Pai: “Com efeito, os que são conduzidos pelo Espírito de Deus, esses é que são filhos de Deus: vós não recebestes um espírito que vos torne escravos e vos reconduza ao medo, mas um Espírito que faz de vós filhos adotivos e pelo qual nós clamamos: Abbá, Pai”²⁸⁵.

Em suma, a experiência moral de ser conduzido pelo Espírito não é outra coisa que a expressão da íntima conexão entre ética e mística²⁸⁶. Daí decorre que a moralidade seja uma consequência espontânea da experiência do/com o Deus de Jesus Cristo. Tal experiência de Deus é mediada pelo Espírito Santo que orienta o

²⁷⁷ Cf. 1Cor 2,4.10-16; 13,7; 15,43ss; Rm 8,14-27; 14,17; Fl 4,13; 2Tm 4,17; Gl 3,5; 5,18; 1Ts 1,5; SCHMAUS, M., *Teologia Dogmatica: la Trinidad de Dios*, vol. I, p. 403; COMPAGNONI, F., *Diccionario de Teologia Moral*, p. 702-703.

²⁷⁸ Cf. Rm 13,10; Gl 5,22-23. João Paulo II resume assim sua compreensão da “lei do amor”: “Ao homem, não é possível imitar e reviver o amor de Cristo unicamente com as suas forças. Torna-se capaz deste amor somente em virtude de um dom recebido. Tal como o Senhor Jesus recebe o amor do seu Pai, assim Ele, por Sua vez, comunica-o gratuitamente aos discípulos: «Como o Pai Me amou, também Eu vos amei; permaneci no Meu amor» (Jo 15, 9). O dom de Cristo é o Seu Espírito, cujo «fruto» primeiro (cf. Gl 5, 22) é a caridade: «O amor de Deus foi derramado em nossos corações, pelo Espírito Santo, que nos foi concedido» (Rm 5, 5). S. Agostinho pergunta-se: «É o amor que nos faz cumprir os mandamentos, ou é a observância dos mandamentos que faz nascer o amor?». E responde: «Mas quem pode pôr em dúvida que o amor precede a observância? Quem, de facto, não ama está privado de motivações para cumprir os mandamentos». Cf. VS, n. 22.

²⁷⁹ Cf. CIC, n.1967-1970.

²⁸⁰ Cf. CIC, n. 1972.

²⁸¹ Cf. VS, n. 45. Comparando a Lei Mosaica à Lei Nova Agostinho defende: “Allí el dedo de Dios escribió sobre tablas de piedra, aquí en los corazones de los hombres. Allí la ley fué dada exteriormente para infundir temor en los injustos, aquí se dió interiormente para que fuesen justificados”. Cf. SAN AGUSTÍN, *Del Espiritu y de la letra*, XVII, 29. In: _____, *Obras*, vol. VI, p. 735 e 737.

²⁸² Cf. Rm 8,2; CIC, n. 1972.

²⁸³ “*ipsa praesentia Spiritus Sancti*”. Cf. SANTO AGOSTINHO, *De Sp. et litt.*, 21,36: PL 44,222, citado por OÑATIBIA, I., *Batismo e confirmação*, p. 257.

²⁸⁴ Cf. TEODORO DE MOPSUÉSTIA, *Hom.* XI, 8: TONNEAU 297-299, citado por OÑATIBIA, I., *Batismo e confirmação*, p. 257.

²⁸⁵ Cf. Rm 8, 14-15.

²⁸⁶ Cf. VS, n. 111.

agir de quem ele habita, de tal forma que se configura como uma “lei interior”, segundo sintética visão de S. Tomás de Aquino:

A propósito desta lei, escreve S. Tomás: «Esta pode ser denominada lei num duplo sentido. Primeiramente, lei do espírito é o Espírito Santo (...) que, habitando na alma, não só ensina o que é necessário realizar pela iluminação da inteligência sobre as coisas a serem cumpridas, mas inclina também a agir com rectidão (...) Num segundo sentido, lei do espírito pode designar o efeito próprio do Espírito Santo, ou seja, a fé que actua pela caridade (Gál5, 6), a qual, portanto, ensina interiormente sobre as coisas que devem ser feitas (...) e inclina o afecto a agir»²⁸⁷.

Nesta citação de S. Tomás pode-se notar que, sendo a ação do Espírito semelhante a uma lei interior que “inclina o afeto a agir”, está suposto que dita lei não anula a liberdade, antes a supõe. Por essa razão, a nova lei do Espírito se manifesta sempre no diálogo entre natureza (liberdade) e graça, entre dom e tarefa.

Santo Tomás, ainda, resume bem a relação entre o Espírito Santo e a lei nova:

[...] lo principal en la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo. Por consiguiente, la ley nueva principalmente es la misma gracia del Espíritu Santo, que se da a los fieles de Cristo. Y esto lo declara bien el Apóstol en Rom 3,27 [...]. Y más explícitamente [...] en Rom 8,2 [...] Tiene, sin embargo, la ley nueva ciertos preceptos como dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que son como secundarios en la ley nueva, de los cuales ha sido necesario que fueran instruidos los fieles de Cristo, tanto de palabra como por escrito, ya sobre lo que se ha de creer como sobre lo que se ha de obrar. Y así conviene decir que la ley nueva es principalmente ley infusa; secundariamente es ley escrita²⁸⁸.

Logo, Santo Tomás retoma a compreensão agostiana, segundo a qual a lei nova é o próprio Espírito Santo²⁸⁹. Por essa razão, a lei escrita é relativizada e tem bastante reduzida a sua amplitude de determinação da vida do cristão²⁹⁰. Mais: como já dizia S. João Crisóstomo, a lei do Espírito poderia dispensar da lei

²⁸⁷ Cf. VS, n. 45. Neste número da encíclica se encontram as referências da citação de Santo Tomás.

²⁸⁸ SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, II, q. 106, art. 1, vol. II, p. 879.

²⁸⁹ O CIC também reafirma essa compreensão: cf. CIC, n. 1983.

²⁹⁰ A esse propósito cf. SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, II, q. 108, art. 1, vol. II, p. 891-892. Vidal apresenta em síntese três funções básicas do Espírito Santo: “Las funciones del Espíritu en orden a la actividad moral cristiana podemos reducirlas a las tres siguientes: santificar (hacer el sujeto moral), iluminar (proponer el objeto moral), dar la fuerza para cumplir lo que debemos hacer (es la parte activa de nuestra acción moral, entendida por tanto como «don del Padre»”. Cf. VIDAL, M., *Moral de actitudes*, vol. I, p. 54.

escrita, não fossem nossos pecados. Assim, nos tornaríamos leis vivas, pelo Espírito²⁹¹.

Se por um lado Santo Tomás parece não ignorar a importância do papel do Espírito Santo na vida moral, por outro, a apropriação de seu pensamento pelos seus seguidores deu margem ao desenvolvimento de uma moral predominantemente racionalista, em que a categoria da *ractio practica* deu margem à constituição de uma moral baseada, sobretudo, em silogismos e proposições. Tal desvio foi chamado por Maguire de “falácia intelectualista”²⁹². O maior problema na aproximação racionalista da moral é afastar-se da compreensão da relação do Espírito Santo com a vida moral, compilada pela tradição cristã nas categorias de conhecimento *intuitivo*, *instintivo* ou *conatural* de Deus²⁹³. Essas categorias auxiliam no reconhecimento de que o Espírito Santo possui efetivo papel na tomada de decisões morais, não substituindo a necessária contribuição da razão e da liberdade humanas, mas complementando-as ou aperfeiçoando-as através de dons e virtudes. Por fim, resta dizer que o racionalismo moral corre ainda o sério risco de um reducionismo antropológico porque ignora, entre outras coisas, a dimensão erótica do conhecimento²⁹⁴.

²⁹¹ “Nossa vida deveria ser tão pura que não deveria ter necessidade de nenhum escrito; a graça do Espírito Santo deveria substituir os livros, e assim como eles estão escritos com tinta, assim também os nossos corações deveriam estar escritos com o Espírito Santo [...] os apóstolos não desceram do monte trazendo, como Moisés, tábuas de pedra nas mãos; o que levavam era o Espírito Santo nos seus corações convertidos por meio de sua graça em lei e livros vivos”. Cf. SÃO JOÃO CRISÓSTOMO, *In Math.*, hom. 1, n.1, PG 57, 13-15, citado por COMPAGNONI, F., *Dicionário de Teologia Moral*, p. 708-709 (verbete “Lei Nova”). Santo Agostinho chega à mesma conclusão: “¿Qué son, pues, los preceptos de Dios, por el mismo Dios escritos en los corazones, sino la misma presencia del Espíritu Santo, que es el dedo de Dios, por cuya presencia es derramada en nuestros corazones la caridad, que es la plenitud de la ley y el fin del precepto?”. Cf. SAN AGUSTIN, *Del Espíritu y de la letra*, XXI, 36. In: _____, *Obras*, vol. VI, p. 747.

²⁹² Cf. MAGUIRE, D.C., *Ratio Practica and the Intellectualistic Fallacy*. In: *Journal of Religious Ethics*, n. 10, p. 22-39, 1982, citado por BOUCHARD, C.E., *Recovering the gifts of the Holy Spirit in Moral Theology*, p. 541. Nesse mesmo artigo (p. 545-546) Bouchard relaciona essa visão da moralidade à “visão mecânica da eficácia sacramental” e ao que O’Meara chama de “teologia barroca”.

²⁹³ Bouchard define, a propósito, o conhecimento conatural de Deus assim: “Connatural knowledge can be described as the difference between merely *knowing about* and *having*. One can know all about morality or religion, for example, but live an immoral or faithless life. Connatural means that knowledge is not only intellectual, but has become ‘second nature’ to us, much as the skill of an athlete who can perform remarkable, graceful moves with no apparent effort, or the musician who can produce beautiful music quite naturally. Their skillful knowledge has become so much a part of them that they would be hard pressed to explain it step by step, but they truly possess it in the depths of their being. Similarly, the virtues are connatural because they are ‘moral skills’ that enable ready and skillful production of good acts”. Cf. BOUCHARD, C.E., op. cit., p. 549.

²⁹⁴ “Eros, according to Tillich, propels us not only to pursue physical beauty and the pleasure of sexual expression, but also the truth and beauty of the intellectual and spiritual goods [...] our

b. Moral da “vida no Espírito”

O Espírito conduz o discípulo de Jesus a uma nova vida, ou um novo nascimento²⁹⁵, livre do domínio da carne²⁹⁶ e da letra, a uma vida em Cristo e por Cristo²⁹⁷. Mais: o Espírito *con-forma* o discípulo a Cristo, de tal modo que o discípulo já não mais se compreende senão a partir de Cristo²⁹⁸. Daí a frequente associação, nos textos paulinos, entre “viver no Espírito” e “viver em Cristo”²⁹⁹. Tal configuração a Cristo³⁰⁰ implica necessariamente uma nova moralidade³⁰¹. João Paulo II manifesta de modo muito claro essa íntima conexão entre a ação do Espírito e a configuração a Cristo:

Sob o influxo do Espírito, o Baptismo configura radicalmente o fiel a Cristo no mistério pascal da morte e ressurreição, «reveste-o» de Cristo (cf. Gál 3, 27): «Alegremo-nos e agradeçamos — exclama S. Agostinho dirigindo-se aos batizados —: tornamo-nos não apenas cristãos, mas Cristo (...). Maravilhai-vos e regozijai: tornamo-nos Cristo!». Morto para o pecado, o batizado recebe a vida nova (cf. Rm 6, 3-11): vivendo para Deus em Jesus Cristo, é chamado a caminhar segundo o Espírito e a manifestar na vida os seus frutos (cf. Gál 5, 16-25)³⁰².

Pikasa destaca como principais características dessa vida no Espírito: 1) a experiência do perdão de Deus manifestado em Cristo e o consequente perdão interhumano; 2) da experiência da comunhão oferecida por Deus nasce a comunhão interhumana da comunidade dos discípulos de Jesus; 3) a celebração da manifestação mistérica de Deus na Eucaristia³⁰³.

emotional life is not irrational in itself and in fact cannot be separated from our intellectual life”. Cf. BLACK, P., *The broken wings of Eros: Christian Ethics and the denial of desire*, p. 114.

²⁹⁵ Cf. Jo 3,1-21.

²⁹⁶ Cf. Rm 8,13.

²⁹⁷ Cf. 2Cor 3,1-3; 1Cor 6,9ss.

²⁹⁸ Cf. Gl 6,17; 2Cor 3,3; Gl 2,20.

²⁹⁹ Cf. Rm 2,29; 15,16; 8, 9-11; 1Cor 1,2; 6,11; 2Cor 13,13; Ef 1,13; 3,4; Gl 2,17; Col 2,11; Fl 1,27; 2,1; 4,1.

³⁰⁰ Cf. LG, n. 7. A configuração com Cristo realizada pelo Espírito é especialmente eloquente na liturgia eucarística, quando da epiclesa sobre os comungantes. Se no batismo-crisma a liturgia acentua nossa “conformação com Cristo”, na liturgia Eucarística, graças à transformação operada pelo Espírito em nosso interior, somos oferecidos ao Pai como parte da oblação do Filho único. Cf. LOPEZ MARTIN, J., *La experiencia de la Trinidad en la liturgia romana restaurada*. In: SIMPOSIO DE TEOLOGÍA TRINITARIA, *Trinidad y vida cristiana*, vol. XIII, p. 170-171; OÑATIBIA, I., *Batismo e confirmação*, p. 236-238, 255-256.

³⁰¹ Cf. Rom 8,6-11; 1Cor 6,9ss; 15,9ss; Gl 1,13-16; 5,9-23; Ef 1,17ss; 1Tm 1,12-16.

³⁰² Cf. VS, n. 21.

³⁰³ Cf. PIKASA, X., *Experiencia religiosa, historia de Jesús y revelación trinitaria*. In: SIMPOSIO DE TEOLOGIA TRINITARIA, op. cit., p. 84-85.

Para Paulo, o acento da vida no Espírito está na recepção da graça divina como liberdade, na ruptura dos laços da lei e na capacidade de se iniciar uma nova vida. Para João o acento recai sobre a graça recebida como um amor que não cessa de expandir-se³⁰⁴.

Mas cremos que é Agostinho quem sintetiza melhor a compreensão da vida no Espírito ao apresentá-la como vida no amor:

[...] el Dios-Amor es el Espíritu Santo. Cuando este Espíritu, Dios de Dios, se da al hombre, le inflama en amor de Dios y del prójimo, pues El es amor. No puede el hombre amar a Dios si no es por Dios.³⁰⁵

Logo, a vida no Espírito, ao ser expressão do amor de Deus infundido no coração humano, coincide com a própria experiência de ser inserido na vida de Deus, e, por conseguinte, coincide com a experiência de antecipação escatológica da salvação.

c. Moral da santificação

No AT a santidade de Deus expressa de modo superlativo a distância que o separa dos seres humanos e de toda a criação. Koch sintetiza bem a visão veterotestamentária de Deus:

Le Dieu de Moïse apparaît dans les théophanies comme le “Saint” (qādoš), le Séparé, le Tout-Autre, l’Ineffable, l’Inaccessible, le Transcendant; comme Celui qui manifeste son “kābod”, c’est-à-dire “sa majesté, sa puissance, l’éclat de sa sainteté, le dynamisme de son être”. En face de la “Sainteté” et de la “Gloire” de Yahweh, l’homme de la Bible est envahi par le sentiment de la “jir’at Yahweh”, de la “crainte du Seigneur”: il ressent sa fragilité, sa petitesse, sa misère, son néant et son péché³⁰⁶.

Nessa perspectiva, compreende-se o temor reverente do homem bíblico ante esse “mysterium tremendum et fascinans”. Entrar em contato com Yahweh é entrar numa esfera alheia ao mundo humano. Daí o simbolismo de tirar as

³⁰⁴ Cf. PIKASA, X., *Experiencia religiosa, historia de Jesús y revelación trinitaria*. In: SIMPOSIO DE TEOLOGIA TRINITARIA, op. cit., p. 85.

³⁰⁵ Cf. SAN AGUSTIN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, XV, 17, 31. In: _____, *Obras*, vol. V, p. 716.

³⁰⁶ Cf. KOCH, R., *L’imitation de Dieu dans la morale de l’Ancient Testament*, p. 77.

sandálias³⁰⁷ e do senso comum de que seria impossível ao homem contemplar a *kabod* de Yahweh e permanecer vivo³⁰⁸.

A partir do Código de Santidade (Lv 17-26) apresenta-se uma variante na compreensão veterotestamentária da santidade, que impede de compreendê-la apenas como uma questão de pureza ritual. De fato, por detrás da preocupação com a pureza ritual esconde-se a profunda concepção teológica de que a terra e o povo de Israel pertencem ao Deus Santo. Por essa razão, a libertação da escravidão no Egito é para o povo bíblico a expressão de sua pertença a Deus³⁰⁹, como bem canta o salmista: “Reconhecei que o Senhor é Deus. Ele nos fez e pertencemos a ele, seu povo e o rebanho da sua pastagem”³¹⁰. Assim, para o AT, ser santo coincide com a experiência de saber-se e sentir-se como pertencente a Deus.

A compreensão da santidade no NT não se distancia dessa tradição do AT. No entanto, ela se alarga a partir de Cristo, o santo de Deus³¹¹, que santificou a Igreja pelo envio de seu Espírito³¹², como bem o sintetiza a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*:

Consumada a obra que o Pai confiou ao Filho para Ele cumprir na terra (cfr. Jo. 17,4), foi enviado o Espírito Santo no dia de Pentecostes, para que santificasse continuamente a Igreja e deste modo os fiéis tivessem acesso ao Pai, por Cristo, num só Espírito (cfr. Ef. 2,18)³¹³.

Os sacramentos do Batismo e da Reconciliação acentuam o papel do Espírito Santo como santificador, a partir da ligação entre conversão e “moção do Espírito Santo”. Assim, o pecador, pela ação do Espírito, volta a ser templo santo onde este habita³¹⁴. Talvez por essa razão encontremos associadas, no contexto batismal, a “santificação” à “justificação”³¹⁵.

³⁰⁷ Cf. Ex 3,5.

³⁰⁸ Cf. Ex 33,20; Gn 32,30; Dt 4,35; 5,24-26; Jz 6,22-23; Is 6,5.

³⁰⁹ Cf. CAVEDO, R., *Moral do Antigo Testamento e do Judaísmo*. In: COMPAGNONI, F., *Dicionário de Teologia Moral*, p. 820.

³¹⁰ Cf. Sl 100(99), 3.

³¹¹ Cf. Mc 1,24; Lc 4,34; Jo 6,69; At 4,27.30; 3,14.

³¹² Seria legítimo falar da nova compreensão da santidade a partir da Encarnação e Ressurreição de Cristo, em que toda a criação é trazida para dentro do coração da Trindade, rompendo-se definitivamente a distância que separava o homem de Deus. Mas tal digressão fugiria ao objetivo específico dessa seção.

³¹³ Cf. LG, n. 4. Cf. também LG, n. 12.

³¹⁴ Cf. LOPEZ MARTIN, J., *La experiencia de la Trinidad en la liturgia romana restaurada*. In: SIMPOSIO DE TEOLOGÍA TRINITARIA, *Trinidad y vida cristiana*, vol. XIII, p. 173 e 177.

³¹⁵ Cf. 1Cor 6,11. De modo menos explícito cf. Ef 5,26-27. Cf. também CIC 1987. Häring vai além e afirma: “A santificação, a reconciliação e a justificação são na Bíblia o princípio e o motivo

Sendo o próprio Espírito Santo reconhecido como “espírito de santificação” (Rm 15,16), não nos surpreende a conclusão de Cirilo de Jerusalém: “Tudo aquilo que é tocado pelo Espírito Santo fica santificado e transformado”; ou ainda, a de Dídimo de Alexandria: “Aqueles a quem o Espírito Santo se digna encher, ele os santifica”³¹⁶.

Por fim, a santificação, enquanto obra do Espírito Santo³¹⁷, encontra-se no Catecismo da Igreja Católica associada às *virtudes* (morais e teologais), como também aos *dons e frutos* (do Espírito)³¹⁸.

Mas, a santidade não é o fim do ato moral³¹⁹. A razão de ser da santidade realizada pelo Espírito em nós é a de remeter-nos à missão salvífica de Cristo, conduzindo toda a humanidade à comunhão com Deus Pai. Novamente nos ensina a *Lumen Gentium*:

Tendo-se feito obediente até à morte e tendo sido, por este motivo, exaltado pelo Pai (cfr. Fil. 2, 8-9), entrou Cristo na glória do Seu reino. Todas as coisas Lhe estão sujeitas, até que Ele se submeta, e a todas as criaturas, ao Pai, para que Deus seja tudo em todos (cfr. 1 Cor. 15, 27-28). Comunicou este poder aos discípulos, para que também eles sejam constituídos em régia liberdade e, com a abnegação de si mesmos e a santidade da vida, vençam em si próprios o reino do pecado (cfr. Rom. 6,12); mais ainda, para que, servindo a Cristo também nos outros, conduzam os seus irmãos, com humildade e paciência, àquele Rei, a quem servir é reinar. Pois o Senhor deseja dilatar também por meio dos leigos o Seu reino, reino de verdade e de vida, reino de santidade e de graça, reino de justiça, de amor e de paz, no qual a própria criação será liberta da servidão da corrupção, alcançando a liberdade da glória dos filhos de Deus (cfr. Rom. 8,21).

Logo, a santidade não é um fim em si mesmo. Podemos sintetizar essa realidade dizendo que a ação do Espírito Santo une, num único movimento, o participio ao presente do indicativo do verbo santificar, somos santificados (participio) na medida em que santificamos (presente do indicativo), e vice-versa. Mas que significa “santificar”? Significa conduzir toda a criação de volta à comunhão originária com (ou na linguagem do AT, à pertença de) Deus Pai. Por

supremos do agir moral e formam o caráter do homem santificado, reconciliado e justificado”. Cf. HÄRING, B., *Santificação e perfeição*. In: COMPAGNONI, F., *Dicionário de Teologia Moral*, p. 1119.

³¹⁶ Cf. CIRILO DE JERUSALÉM, *Catequeses Mistagógicas*, 3,6: SCH 126, 128-130; DÍDIMO DE ALEXANDRIA, *De Sp. S.*, 236: SCH 386, 356, ambos citados por OÑATIBIA, I., *Batismo e confirmação*, p. 233.

³¹⁷ Cf. 1Ts 4,7-8.

³¹⁸ Cf. CIC 1803-1829 (virtudes), 1830-1832 (dons e frutos).

³¹⁹ Expressivo a esse respeito é Paulo: “Mas agora, libertados do pecado e feitos escravos de Deus, produzis os frutos que conduzem à santificação e cujo fim é a vida eterna” (Rm 6,22). Logo, para ele, o fim não é santificação, mas a “vida eterna”, que consiste basicamente na “comunhão com Deus”.

essa razão, no texto da *Lumen Gentium* que acabamos de citar, está claro a íntima conexão entre santidade e Reino de Deus, de tal forma que a santificação operada pelo Espírito nos impele para fora de nós mesmos, e nesse movimento de saída somos configurados a Cristo em sua doação total aos outros. Häring precisa ainda mais esse ponto ao defender que a “santificação que nos vem de Deus é inserção no amor redentor de salvação” e que, por essa razão, “o *ethos* sagrado nitidamente cristão inclui o amor do próximo”³²⁰. Contudo, é importante notar que o texto da *Lumen Gentium* ao afirmar que “a própria *criação* será liberta da servidão da corrupção, alcançando a liberdade da glória dos filhos de Deus” compreende que na esfera da comunhão ou pertença a Deus não entram apenas os seres humanos, mas toda a criação. Logo, seria contraditório separar as implicações morais da compreensão cristã de santidade da preocupação com as questões ecológicas.

1.4.4. Conclusão

As implicações morais da nomeação de Deus como Pai, Filho ou Espírito Santo não significam que haja uma tríplice alternativa de orientação fundamental da vida moral. Todos os modelos são aproximações à estrutura eminentemente trinitária da moralidade cristã. Daí a dificuldade em se tematizar um modelo sem que outro esteja de algum modo relacionado.

Por essa mesma razão, não faltaram modelos morais que partem da Trindade considerada como um todo. Tais são as morais da comunhão³²¹, do modelo de sociedade³²², do modelo de comunidade³²³, do modelo de relação³²⁴, do

³²⁰ HÄRING, B. *Santificação e perfeição*. In: COMPAGNONI, F., *Dicionário de Teologia Moral*, p. 1117.

³²¹ Um exemplo dessa compreensão da moralidade encontramos em Boff: “[...] a unidade de Deus é menos unicidade do único Princípio, que a unidade das Pessoas divinas, Pai-Filho-Espírito Santo. Elas estão num permanente e eterno envolvimento de comunhão plena, sem fazer da diferença própria de cada Pessoa razão para a prevalência de uma sobre a outra. Esta comunhão completa de Pessoas, a pericórese plena de uma na outra, pela outra, para a outra e com a outra, destrói a figura do Monarca universal único e solitário, substrato para a ideologização do poder totalitário e excludente. Somente a comunidade humana de irmãos e de irmãs, urdida de relações de comunhão e de participação, pode ser o símbolo vivo da Trindade eterna”. Cf. BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 36.

³²² Boff indica como pertencentes a essa corrente M.J. Scheeben, Taymans d’Eypernon e J. Moltmann. Cf. BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 152.

³²³ Vida inclui nessa categoria a X. Pikasa, J. A. Merino, M. M. Ilarduia. Cf. VIDAL, Marciano. *La comunión trinitaria y el diálogo ético en la sociedad secular*. In: PÉREZ FERNÁNDEZ, M. et al., *Trinidad y Vida Moral*, p. 127.

modelo de família³²⁵, do fundamento e modelo da ética pessoal³²⁶, do paradigma da ética social cristã³²⁷, etc. Outros modelos morais tentam ultrapassar essa leitura paradigmática da Trindade e a consideram não tanto como um “modelo”, mas como o *fundamento* ou *princípio ontológico* do agir moral³²⁸. Santo Agostinho e São Boaventura parecem situar-se entre essa aproximação paradigmática e a ontológica. Santo Agostinho, de fato, defende certa *analogia psicológica* entre o ser humano e o mistério trinitário³²⁹. São Boaventura, por seu turno, compreende toda a criação como vestígio da Trindade e o ser humano, em particular, como sua imagem e semelhança. A vida moral é compreendida por ele como uma *moral da graça*, que conduz a alma a ser esposa de Cristo, filha do Pai e templo do Espírito Santo³³⁰. Por fim, há ainda tentativas de construção de uma moral mais trinitária a partir da tradição bíblica. Representam essa corrente Kaminouchi³³¹ e Pérez Fernández³³². Dessa abordagem surgem as categorias como a filiação (Deus Pai), a criaturalidade (nova criação em Cristo) e a comunhão (obra do Espírito Santo), que permitem descobrir novas luzes para a vida de seguimento do Ressuscitado.

³²⁴ Um exemplo encontramos em Johnson: “Beyond particular images for each of the divine persons, the Trinity in a formal way gives a model of relationship marked by total equality and reciprocity rather than dominance and subordination”. Cf. JOHNSON, E.A., *The incomprehensibility of God and the image of God male and female*, p. 463. Vidal também inclui a nessa categoria a Bruno Forte, M. Ofilada, C. García Andrade, J. A. Merino. Cf. VIDAL, Marciano. *La comunión trinitaria y el diálogo ético en la sociedad secular*. In: PÉREZ FERNÁNDEZ, M. et al., *Trinidad y Vida Moral*, p. 127.

³²⁵ Um exemplo eloquente é o da homilia de João Paulo II no contexto da Conferência de Puebla: “[...] nosso Deus em seu mistério mais íntimo não é uma solidão, mas uma família, pois que leva em si a paternidade, filiação e a essência da família que é amor. Este amor, na família divina, é o Espírito Santo”. Cf. CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*, p. 42. Vidal inclui nessa categoria também a L. Kirchner. Cf. VIDAL, M., op. cit., p. 127-128.

³²⁶ Vidal inclui nessa categoria a C. Sorc e E. Yanes. Cf. VIDAL, M., op. cit., p. 126.

³²⁷ Paradigmático é o texto de GS 24: “quando o Senhor Jesus pede ao Pai «que todos sejam um..., como nós somos um» (Jo. 17, 21-22), sugere - abrindo perspectivas inacessíveis à razão humana - que dá uma certa analogia entre a união das pessoas divinas entre si e a união dos filhos de Deus na verdade e na caridade. Esta semelhança torna manifesto que o homem, única criatura sobre a terra a ser querida por Deus por si mesma, não se pode encontrar plenamente a não ser no sincero dom de si mesmo” (Grifo nosso). Cf. também GS 21. Vidal inclui ainda nessa categoria a E. Cambón, S. del Cura, N. Silanes, J. Moltmann e L. Boff. Cf. VIDAL, M., op. cit., p. 128-130.

³²⁸ O CIC parece sugerir essa direção: “«Mistério admirável da nossa fé!». A Igreja professa-o no Símbolo dos Apóstolos (primeira parte [do Catecismo]) e celebra-o na liturgia sacramental (segunda parte), para que a vida dos fiéis seja configurada com Cristo no Espírito Santo para glória de Deus Pai (terceira parte)”. Cf. CIC 2557. Grifo nosso. Vidal ainda inclui nesse grupo a E. Fuchs, L. G. Jones, S. H. Webb e A. Kelly. Cf. VIDAL, M., op. cit., p. 131.

³²⁹ Já expusemos a visão de Agostinho no item 1.2 (quinto pressuposto).

³³⁰ Cf. SÃO BOAVENTURA, *Breviloquium*, parte 5ª, 1, 2. In: _____, *Obras*, vol. I, p. 324.

³³¹ Cf. KAMINOUCI, Alberto de Mingo. *La vida moral y el misterio trinitario en el Nuevo Testamento*. In: PÉREZ FERNÁNDEZ, M. et al. *Trinidad y Vida Moral*, p. 45-68.

³³² Cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel. *La experiencia y manifestación de Dios en la literatura y la liturgia del judaísmo clásico*. In: _____ et al. *Trinidad y Vida Moral*, p. 15-43.

Contudo, a tarefa da moral cristã situa-se em uma insuperável tensão. De um lado, uma moral que acentue demasiadamente apenas uma das pessoas trinitárias corre o risco de afastar-se do mistério trinitário e das implicações desse mistério para a vida do cristão, tornando-se fácil refém de ideologias e interesses espúrios à fé³³³; por outro lado, o acento apenas na Trindade como um todo, corre sério risco de conduzir a uma moral baseada em um monoteísmo a-trinitário e impessoal. “A-trinitário” porque tende a esquecer-se da revelação histórica do Deus judeu-cristão (Trindade econômica) e a transformar a Trindade imanente em uma abstração, projetando em Deus a perfeição das idéias platônicas e, em última análise, constituindo-se como uma ontoteologia. Assim, o Deus-Trindade torna-se uma idéia perfeita de comunidade, de amor, de união, etc. E se cai novamente em um modelo heterônomo de moralidade. “Impessoal” porque as três pessoas divinas acabam por “fundir-se” numa única divindade fechada em si mesma. Por essas razões, a constituição de uma moral marcadamente trinitária não é tarefa fácil. Mas a capitulação diante dessa dificuldade não redundaria apenas em prejuízos para a adequação e atualização do discurso moral às necessidades da história e das culturas, mas, sobretudo, como já apontamos anteriormente, para a compreensão da dimensão intrínsecamente salvífica da própria revelação trinitária. Em outras palavras, uma moral constituída à margem do mistério trinitário corre o sério risco de não conduzir à principal meta da moral cristã, a participação de toda a criação na própria comunhão trinitária.

Por fim, importa salientar que a atenção ao próprio movimento intratrinitário (*pericorese*, *circumincessão*, *circuminsessão*) impediria uma compreensão moral da Trindade apoiada apenas numa das pessoas divinas. O mesmo poderia ser observado a partir do impacto da revelação trinitária sobre a antropologia: não há filho sem um pai/mãe; não é possível ser santo isolando-se dos demais; não é possível reconhecer-se como criatura sem remeter-se ao Criador; não é possível entrar em comunhão sem a acolhida do rosto do outro; não é possível cumprir a Lei sem o cuidado com os demais; só se ama tendo alguém para amar; etc. Logo, uma moral marcadamente trinitária jamais poderia ser contida em códigos ou estruturas estáticas. O dinamismo intratrinitário conhece apenas uma constante: o amor, por essa razão, a moral daí decorrente não poderia

³³³ Esses riscos já foram apresentados anteriormente ao início das implicações éticas da nomeação de cada pessoa trinitária.

jamais ser obstáculo ao verdadeiro amor. De fato, basta observar que cada modelo moral apresentado e relacionado a uma ou outra pessoa trinitária pode ser resumido na experiência do amor que nos atrai, invade, transforma e transborda. Agir moralmente segundo a perspectiva trinitária é, portanto, ser conduzido pelo Espírito, na configuração a Cristo para a comunhão amorosa com Deus Pai.