



Paulo Henrique de Gouvêa Coelho

**A divindade do Espírito Santo como princípio de
Vida divina na vida humana
Estudo da demonstração teológica da divindade do Espírito
Santo em Santo Atanásio**

Tese de Doutorado

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Doutor, pelo Programa de Pós-
graduação em Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Paulo Cezar Costa

Rio de Janeiro
Setembro de 2014



Paulo Henrique de Gouvêa Coelho

A divindade do Espírito Santo como princípio de vida divina na humana. Estudo da demonstração teológica da divindade do Espírito Santo em Santo Atanásio.

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela comissão examinadora abaixo assinada.

Prof. Paulo Cezar Costa

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Dorival Souza Barreto Júnior

UNIMONTES

Prof. André Luiz Rodrigues da Silva

Prof^a. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 09 de setembro de 2014.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Paulo Henrique de Gouvêa Coelho

Graduou-se em Psicologia na PUC-Rio em 1980 e em Teologia pelo Instituto de Teologia da Arquidiocese de Olinda e Recife em 1993. Tendo apresentado monografia como parte dos requisitos para obtenção do título de bacharel em Teologia no então Instituto Teológico do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, atual Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, afiliada ao Pontifício Ateneu de Santo Anselmo em Roma. Obteve o grau de Mestre na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma.

Ficha Catalográfica

Coelho, Paulo Henrique de Gouvêa

A divindade do Espírito Santo como princípio de vida divina na vida humana: estudo da demonstração teológica da divindade do Espírito Santo em Santo Atanásio / Paulo Henrique de Gouvêa Coelho ; orientador: Paulo Cezar Costa. – 2014.

172 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2014.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Pai. 3. Filho. 4. Espírito santo. 5. Pneumatologia. 6. Trindade. 7. Divindade. 8. Ser humano. 9. Fé. 10. Ortodoxia. 11. Heresia. I. Costa, Paulo Cezar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

Em primeiro lugar a Deus, meu criador e redentor, por imerecidamente, me ter concedido a graça de continuar a trajetória sacerdotal de meus ancestrais, Dom Moisés Coelho, arcebispo da Paraíba, meu tio-avô e Dom Carlos Gouvêa Coelho, arcebispo de Olinda-Recife, meu tio e padrinho, que, embora indigno, tento seguir o exemplo de serviço à Igreja sob a Regra do glorioso patriarca São Bento.

Aos meus pais Moysés e Mariah, que com todo afeto foram meus primeiros catequistas e incentivadores de minha vocação.

Ao meu mestre e primeiro abade, Dom Basílio Penido, exemplo de homem temente a Deus e que me fez crescer no amor e na fraternidade da Santa Regra Beneditina.

À professora Lina Boff que, me acompanhou com uma firme e experiente orientação a minha monografia na graduação, e sempre me estimulou no prosseguimento dos estudos teológicos.

Ao eminente professor e moderador da minha tese de mestrado, Dom Luis Ladaria SJ, todo o meu reconhecimento por seu apoio e incentivo.

Ao orientador professor Dom Paulo Cezar Costa, pela sua disponibilidade e competência na condução dos trabalhos.

Aos componentes da banca de qualificação, professora Maria Clara Lucchetti Bingemer e professor Luis Fernando Ribeiro Santana que, através de suas relevantes observações e valiosas sugestões que ajudaram na realização deste trabalho.

Ao meu irmão de hábito e companheiro de caminhada desde a minha entrada no Mosteiro de São Bento, Dom Guilherme Gomes Pinto OSB cujo incentivo e encorajamento têm sido sempre essenciais.

À professora e minha mestra de língua latina, Aída (Maria Madalena) Batista do Val, venerável oblata do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, pela sua preciosa e fundamental assistência e colaboração para este trabalho.

Aos professores Ricardo Correa de Sá e Benevides e Arlene Denise Bacarji cujo apoio e estímulo foram fundamentais na realização deste trabalho.

E ainda a todas as pessoas que, de uma maneira ou de outra, anonimamente, contribuíram para este trabalho.

Resumo

Coelho, Paulo Henrique de Gouvêa; Costa, Paulo Cezar. **A divindade do Espírito Santo como princípio de vida divina na vida humana. Estudo da demonstração teológica da divindade do Espírito Santo em Santo Atanásio.** Rio de Janeiro, 2014. 172p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este trabalho visa analisar a ação do Espírito Santo sobre o ser humano. Agindo no homem todo, corpo e alma, abrangendo as suas duas faculdades, a inteligência e a vontade, o Espírito Santo santifica, ilumina, vivifica, cura, e finalmente diviniza o homem. Para que ele possa realizar estas funções, faz-se mister que o Espírito Santo esteja acima do homem, é preciso que seja divino, ele não pode ser uma criatura, tal como o homem, como imaginavam alguns cristãos. Para tanto, esta pesquisa pretende estudar algumas questões referentes à terceira pessoa da Santíssima Trindade, mais especificamente, às relações do Espírito Santo com o Pai e o Filho e a sua natureza divina. Partindo de um estudo da pneumatologia dos primeiros séculos do cristianismo e, principalmente do século IV, quando ocorreram os grandes debates em torno da divindade do Espírito Santo que culminaram nas decisões do Concílio em 381, quando foi declarada a divindade do Espírito Santo. O fundamento dessa pesquisa são as cartas de Atanásio a Serapião, que analisam diretamente este tema. E uma vez fundamentada a questão da divindade do Espírito Santo, torna-se exequível esta pesquisa.

Palavras-chave

Pai; Filho; Espírito Santo; Pneumatologia; Trindade; Divindade; Ser Humano; Fé; Ortodoxia; Heresia.

Abstract

Coelho, Paulo Henrique de Gouvêa; Costa, Paulo Cezar (Advisor). **The Study of the theological statement of the divinity of the Holy Spirit in St. Athanasius Divinity of the Holy Spirit as a principle of divine life in human life.** Rio de Janeiro, 2014. 172 p. Doctoral Thesis – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work aims to analyze the role played by the Holy Spirit over the human being regard his intelligence and will. His action sanctifies, enlightens, cure, brings life and deifies men and women. His sanctifying action bears his efficiency and reality over the creature as once conceived by former Christians. In order to clearly define the divine nature and role of the Blessed Trinity's Third Person, this work aims to answer some of the questions especially concerned to the relations between the Holy Spirit, the Father and the Son. From the pneumatology study of the first centuries of Christian era, especially the IV century, characterized by the importance of debates which culminated on the decisions taken by the Council of 381 AD stating the divinity of the Holy Spirit. Its documental references are the letters written by Athanasius and Serapion over the subject, which gives basis for divinity of the Holy Spirit and possibility of its present research.

Keywords

Father; Son; Holy Spirit; Pneumatology; Trinity; Heresy Divinity, human being, faith, orthodoxy

Sumário

1. Introdução	11
2. Contextualização da Pneumatologia nos séculos II e III: Os grandes debates em torno do Espírito Santo	15
2.1 A pneumatologia patrística	15
2.2 A pneumatologia no século II	20
2.3 A pneumatologia do final do segundo século e do terceiro século	31
2.3.1 A pneumatologia Alexandrina	38
3. Resposta de Atanásio sobre a divindade do Espírito Santo	60
3.1 Atanásio: traços biográficos	60
3.2 A pneumatologia no século IV	61
3.3 Heresias contra o Espírito Santo	63
3.4 Atanásio: defensor da divindade do Espírito Santo	66
3.4.1 Primeira objeção: Am 4,13	67
3.4.2 Segunda objeção: 1Tm 5,16	70
3.5 A relação do Espírito Santo com o Pai e o Filho	74
3.6 Relações entre as pessoas divinas: próprio da Substância (ἴδιος της οὐσίας)	75
3.7 Relações entre as pessoas divinas	77
3.7.1 A distinção entre as pessoas divinas	79
3.7.2 União do Espírito com o Pai e o Filho	79
3.8 A origem do Espírito Santo	82
3.8.1 A procedência do Espírito Santo	82
3.8.2 Uma objeção lógica	86
4. A teologia do Espírito Santo de Atanásio	90
4.1 O Espírito Santo não é uma criatura, mas é o Espírito de Deus e do Filho	92
4.1.1 O Espírito é por natureza o que ele faz e o que ele concede	92
4.1.2 O Espírito é o do Filho e do Pai	94
4.1.3 A natureza da divindade do Espírito como é definida pela sua relação com o Filho	99
4.2 O Espírito como um membro da Trindade	100
4.2.1 Uma força (Μία Ενέργεια)	101
4.2.2 A Trindade enquanto una e indivisível	104
4.2.2.1 O Espírito não é um anjo	104
4.2.2.2 A Trindade é una e indivisível	106
4.2.2.3 Algumas considerações da Μία Ενέργεια em relação à unidade de Ουσία na Tríade	108
4.3 O problema da subsistência e da processão	110
4.3.1 A subsistência do Espírito Santo	110
4.3.2 A Processão do Espírito Santo	115
4.4 A blasfêmia contra o Espírito Santo	120
5. A ação do Espírito Santo na vida do homem	130
5.1 O Espírito Santo e os atributos divinos	130

5.2 O Espírito como dom de Deus	137
5.2.1 Regenerados no Espírito	139
5.2.2 O Espírito é unção e selo	140
5.2.3 O Espírito nos vivifica	142
5.3 O Espírito nos santifica	146
5.4 O Espírito nos cura	149
6. Conclusão	158
7. Referências Bibliográficas	162

Abreviaturas

Apol.	Apologia
BJ	Bíblia de Jerusalém
CCL	Corpus Christianorum Latinum
DthC	Dicionário de Teologia Católica
DZ	Denzinger
DEB	Dictionaire encyclopédique da la Bible
EB	Estudios Bíblicos
EC	Enciclopédia Católica
GCS	Die griechischen christilischen Schriftsteller
GLNT	Grande Lessico Del Nuovo Testamento
PL	Patrologia Latina Migne
PG	Patrologia Grega Migne
REG	Revue des Études Grecques
RHE	Revue d'Histoire Ecclesiastique
RSR	Revue de Sciences Religieuses
SC	Sources Chrétiennes
Serap.	Cartas a Serapião
Theol. Hist.	Théologie Historique

1

Introdução

O mistério trinitário, juntamente com o mistério da encarnação, constituem o cerne do cristianismo. Após o último livro do Novo Testamento completa-se toda a revelação do mistério de Deus, embora as verdades da fé não estejam sistematizadas. A reflexão sobre elas tem início já desde os tempos apologéticos no início do segundo século depois de Cristo e continua ao longo dos tempos formando a Tradição da Igreja.

Manter a ortodoxia da fé não tem sido tarefa fácil. Os caminhos da ortodoxia e da heresia nem sempre são reconhecidos nitidamente. De modo que sustentar e defender o monoteísmo de um Deus único, porém trino, e que por isso mesmo torna possível a encarnação de Cristo foi sempre um grande desafio para os padres da Igreja. Dentre estes está Santo Atanásio, doutor da Igreja e bispo de Alexandria por 45 anos que, na época, devido ao grande poder que exercia, o bispo de Alexandria tinha o título de “papa”. É dele a pneumatologia que escolhemos para fundamentar este trabalho.

Santo Atanásio nasceu cerca do ano 296 e morreu em 373. Viveu durante o século quarto, a época dos grandes debates teológicos em torno do mistério de Cristo que culminariam com o Concílio de Constantinopla em 381. Atanásio foi um grande lutador contra a heresia ariana do seu tempo, deixou muitas obras escritas entre as quais estão as quatro cartas a seu amigo e confidente Serapião, bispo de Thmuis, cidade no delta do Nilo, escritas provavelmente entre 356 e 361 durante o seu terceiro exílio. Neste trabalho, faço uso da tradução destas cartas em língua francesa editada pela coleção Sources Chrétiennes dirigida por Henri de Lubac e Jean Danielou e também da tradução em língua italiana editada pela coletânea de textos patrísticos da Città Nuova e dirigida por Enrico Cattaneo cuja tradução em língua portuguesa eu mesmo fiz.

Estas cartas são uma resposta à preocupação de Serapião diante da posição de alguns cristãos da sua cidade que estavam negando a divindade do Espírito Santo. Através delas, Atanásio desenvolve sua doutrina sobre o Espírito Santo principalmente através da demonstração da sua divindade. Estas cartas a Serapião são por este motivo consideradas o primeiro tratado sobre o Espírito Santo. É

baseado nestas cartas que procuro desenvolver ao longo deste trabalho, as relações do Espírito Santo com o Pai e o Filho e a sua ação na vida do ser humano, aprofundando o tema da divindade do Espírito Santo como princípio de vida divina na vida humana.

Antes de tratar propriamente do tema deste trabalho, procuramos no primeiro capítulo fazer uma rápida síntese histórica do desenvolvimento da pneumatologia, contextualizando-a nos séculos segundo e terceiro, época conhecida pelos grandes debates em torno do mistério trinitário. Neste trabalho, focalizamos as questões concernentes ao Espírito Santo. Buscamos fundamento para isso principalmente em teólogos que se destacaram no cristianismo incipiente tanto no Oriente como no Ocidente, desde os padres apologetas e autores cristãos tais como Justino, Taciano, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquia, Ireneu, Hipólito de Roma, Tertuliano, Clemente de Alexandria e principalmente Orígenes que aprofundamos mais acuradamente.

Nos dois capítulos seguintes, analisamos respectivamente não só a resposta de Atanásio sobre a divindade do Espírito Santo como também a sua pneumatologia. Para isso faremos uso principalmente das cartas que escreveu entre os anos 356 e 361 para Serapião, seu amigo, confidente e discípulo que era bispo de Thmuis, cidade situada no Baixo Egito, no delta do rio Nilo. Nessas cartas, o doutor Alexandrino procura demonstrar a divindade do Espírito Santo, a partir da Escritura e da Tradição, contra uma posição de alguns cristãos que, reconhecendo-se adversários dos arianos, em consonância com o Concílio de Niceia, ratificavam que o Filho era consubstancial (ὁμοούσιος) ao Pai, porém, não aceitavam a divindade do Espírito Santo considerando-o como uma criatura, como um dos espíritos servidores¹, isto é, anjos, diferindo destes apenas em grau, consequentemente o Espírito Santo não possuía a essência do Pai e do Filho. Esses cristãos formavam o movimento dos pneumatómacos (πνευματόμαχοι), ou seja, inimigos do Espírito, em razão de combaterem contra o Espírito, não aceitando a sua divindade. O Espírito Santo seria, portanto, apenas uma criatura, o primeiro dentre todas elas, mas uma criatura. Existiam ainda outros grupos constituídos em diversos lugares, e que partilhavam essa tendência. Havia a corrente do arianismo radical de Aécio e Eunômio na Ásia Menor, e ainda um

¹ Hb 1, 14

outro grupo, de tendência mais moderada reunidos em torno da figura de Macedônio, bispo de Constantinopla. Contra os heréticos do primeiro grupo, vai combater vivamente Atanásio, bispo de Alexandria.

Com uma vasta série de passagens bíblicas, o bispo de Alexandria assevera que o Espírito Santo não é uma criatura, nem tampouco um anjo, ou um dos espíritos servidores mencionados na carta aos hebreus, faz, porém, parte da Santíssima Trindade. Atanásio, nessas cartas, aborda também as relações entre as três pessoas da Trindade, afirmando que a Trindade é una, indivisa, não havendo nela nada de estranho, nenhuma mescla de qualquer elemento criado.

No quarto capítulo, chegamos ao cerne do trabalho que é analisar a ação do Espírito Santo na vida do ser humano. Tendo sido aprofundado ao longo dos três primeiros capítulos o tema da divindade do Espírito Santo, estamos em condições de entender o seu papel de santificador, isto é, no Espírito, participamos da vida divina, somos filhos adotivos de Deus. O Espírito Santo só pode ser santificador, vivificador e renovador se ele for Deus, porque se ele for uma criatura, não poderá realizar a tarefa de divinizar o homem. Pois um ser criado jamais poderá santificar, mas apenas ser santificado.

Abordamos, nesse último capítulo, o Espírito como dom de Deus, que dá vida, que santifica, que nos torna participantes da vida divina, que é princípio de vida divina na vida humana e, que também cura. Escolhemos para exemplificar a ação do Espírito sobre nós, o aspecto da cura, tanto a do corpo quanto a da alma nas suas duas faculdades: inteligência e vontade. Poderíamos abordar essa ação do Espírito sobre a vida humana de muitas maneiras, escolhemos para aprofundar o aspecto da cura, por limitação de espaço.

Este trabalho limitar-se-á aos debates a respeito da divindade do Espírito Santo, ocorridos nos quatro primeiros séculos da Igreja. Embora o tema esteja fora do objetivo desta tese, não podemos deixar de mencionar o fato de que, após estes acalorados debates que, culminaram com as afirmações sobre o Espírito Santo no Concílio de Constantinopla em 381, a pneumatologia tenha sofrido uma certa hibernação e, somente depois de quase 16 séculos, apareça como preocupação de alguns padres conciliares do Vaticano II a respeito de uma dimensão carismática da Igreja que influenciará bastante a teologia pós-Vaticano, a vida da Igreja, o movimento ecumênico, enfim, aquilo que tinha em mente o Papa João XXIII, ao convocar o Concílio Vaticano II, vale dizer, janelas abertas para que pudessem

entrar novos ventos. Estes novos ventos, isto é, o Espírito Santo, só poderia arejar a Igreja se fosse divino, e os fundamentos dessa afirmação estão em Atanásio no século IV que é precisamente o que vamos analisar neste trabalho.

2

Contextualização da Pneumatologia nos séculos II e III: Os grandes debates em torno do Espírito Santo

2.1

Pneumatologia patrística

A reflexão teológica sobre o Espírito Santo tem início a partir das fórmulas batismais. As palavras do Cristo ressuscitado, tiradas do final do Evangelho de Mateus encerram claramente uma fórmula batismal². Certamente esta não é a fórmula batismal original nem tampouco é mais a antiga.

Encontramos diversas fórmulas batismais no Novo Testamento que costumavam exprimir-se através de modelos tais como “batizar em nome de Jesus”³. A partir do final do século I e início do século II, torna-se comum a utilização na Igreja da fórmula batismal trinitária tal como aquela mencionada acima em Mt 28, 19-20, de modo que as primeiras comunidades cristãs, a partir deste período, administravam o batismo “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo,” como podemos comprovar, a partir de alguns documentos antigos⁴. As duas fórmulas coexistem por algum tempo, porém, aproximadamente pelo meio do século II, passa a ser utilizada exclusivamente a fórmula batismal trinitária.

Os 150 padres reunidos no Concílio de Constantinopla afirmam a fé em um só Deus Pai, um só Senhor Jesus Cristo e no Espírito Santo sobre o qual declara: “Creio no Espírito Santo, Senhor que dá a vida, e procede do Pai e do Filho; e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado: Ele que falou pelos profetas”.

Poder-se-ia pensar que o Concílio de Constantinopla simplesmente retomou a fórmula trinitária de Mt 28, 19-20 na qual o Espírito Santo é mencionado logo após o Pai e o Filho e concluir que, no período entre o final do I século até o final do IV século, o Espírito Santo é adorado e glorificado como Deus. Contudo, as coisas não se passaram de um modo tão tranquilo: longas e dramáticas controvérsias ocorreram durante este período em torno do dogma trinitário.

² “Toda autoridade sobre o céu e a terra me foi entregue. Ide, portanto, e fazei que todas as nações discipulos, batizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”.

³ Estas fórmulas variavam a preposição, conforme podemos verificar no texto grego, em 1Cor 1, 15; Gl 3, 27 a preposição utilizada é *εἰς*, em At 10,48 a preposição é *ἐν*, em At 2,48 a preposição é *ἐπὶ*.

⁴ Encontramos uma demonstração disso no antigo documento judeu-cristão da *Didaché* 7,1-3 na qual está empregada a fórmula trinitária de Mt 28, 19-20. E ainda, de modo subentendido em vários outros escritos desta época *Carta de São Clemente Romano* (58); S. Inácio de Antioquia na sua *Carta aos Magnésios* 13,1-2.

Na realidade, o interesse teológico nestes primeiros séculos concentra-se principalmente nas relações do Pai com o Filho. As menções doutrinárias explícitas com relação ao Espírito Santo até meados do IV século são ocasionais, apenas por volta do ano 360 aparecem os primeiros tratados sobre o Espírito Santo enquanto terceira pessoa da Trindade. As controvérsias e os pronunciamentos foram uma provocação e um estímulo para o aprofundamento do assunto tanto para a salvaguarda da ortodoxia tanto para a formação dos fiéis. Encontramos pessoalmente comprometidos neste assunto diversos autores entre os quais podemos citar na Igreja do Oriente: Atanásio de Alexandria; Didimo, o cego; os três capadócijs e na Igreja do Ocidente: Hilário de Poitiers; Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona entre outros. As preocupações doutrinárias e pastorais nem sempre são convergentes entre eles e frequentemente as definições e o método de pesquisa são divergentes ou pelo menos partem de pressupostos diferentes. A teologia oriental viveu de modo admirável este problema e sustentou a profissão de fé no Espírito Santo confessada no Concílio de Constantinopla em 381, depois de ter sido exaurida a profissão de fé no Cristo promulgada em Niceia no ano 325. Esta profissão de fé no Espírito Santo foi fruto da pesquisa ardorosa das escolas de Alexandria e de Antioquia, ocasião em que Atanásio enfrenta com rigor a questão da divindade do Espírito Santo e esclarece a sua natureza nas suas cartas a Serapião⁵.

As suas indagações e a sua demonstração estão sempre fundamentadas nos textos da Escritura, seja do Antigo seja do Novo Testamento. A obra atanasiana, ampliada e aperfeiçoada depois transformar-se-á em um ponto de referência quer para as conclusões, quer para o método utilizado para as demonstrações. Escolhemos este autor para fundamentar este trabalho, portanto, será amplamente estudado ao longo do segundo e terceiro capítulos. Fortes pontos de contato se encontram no tratado de Dídimo, o cego⁶: um tratado não muito vasto, mas bem

⁵ Atanásio escreveu as quatro *Cartas a Serapião* bispo de Thmuis, no Egito, no momento em que estava exilado no deserto (359-360). Refuta a teoria dos “trópicos” (os quais, interpretando a Escritura em sentido metafórico, afirmavam que o Espírito Santo é uma criatura qualquer, ainda que seja elevada ao nível dos anjos). Defendendo com determinada clareza a divindade do Espírito Santo e sua consubstancialidade com o Pai.

⁶ Dídimo é quase um desconhecido para o grande público, talvez pelas poucas informações bibliográficas disponíveis a seu respeito. Apesar da cegueira que o atingiu na tenra infância, teve a possibilidade na sua longa vida (313-398) de adquirir uma grande cultura e de exercer uma intensa atividade teológica, mesmo não participando pessoalmente das controvérsias doutrinárias. Atanásio lhe deu o encargo de dirigir a escola teológico-catequética de Alexandria. O seu rigor ascético angariou grande repercussão, tanto que atraiu em torno de si muitos discípulos. Devido à sua

organizado na demonstração da consubstancialidade do Espírito Santo com as outras pessoas divinas da Trindade.

As cartas de Serapião inspirarão também Basílio de Cesareia no seu *Tratado sobre o Espírito Santo*⁷, no qual, com motivações e refinada dialética, evidencia a divindade do Espírito Santo, objeto de igual veneração em relação ao Pai e ao Filho. Causa certo espanto que, neste tratado de Basílio, no qual atesta a divindade do Espírito Santo, ele jamais chame explicitamente de Deus, a terceira pessoa da Trindade.

Os outros dois capadócius retomam e desenvolvem o pensamento de Basílio: Gregório de Nazianzo⁸ não compartilha as reservas de seu amigo Basílio, e em uma aberta polêmica com os macedônios, defende a divindade e a consubstancialidade do Espírito Santo com o Pai e o Filho.

Os temas de Basílio e os do nazianzeno são retomados e aperfeiçoados pelo irmão de Basílio, Gregório de Nissa⁹.

A teologia do Espírito Santo elaborada pelos três capadócius é consequência de sua experiência pessoalmente vivida em ambiente monástico. Para eles, a vida monástica era o “local teológico” para a reflexão doutrinal, analogicamente a tudo o que havia significado o martírio para a Igreja até o terceiro século. O monarquismo, como o martírio, torna-se um testemunho radical da fé, vivido no desapego pelo mundo que, somente o Espírito permite realizar em

admiração por Orígenes, une-se com estes, na condenação de Orígenes, e suas obras foram em grande parte perdidas. Compôs um tratado sobre o Espírito Santo, provavelmente antes de 381, que sobreviveu em uma versão editada por Jerônimo (PG 39, 1031-1089). Mesmo sendo relativamente breve, se apresenta muito bem articulado ao defender a divindade e a consubstancialidade do Espírito Santo. É examinada nesta obra, toda uma série de passos bíblicos para corroborar a doutrina ortodoxa contra os pneumatócos (os quais declaravam o Espírito como uma criatura do Filho). Cf. A. Qattrone, *La pneumatologia nel trattato De Spiritu Sancto di Didimo Alessandrino*, In *Regnum Dei* 8 (1952), p. 82-88; 140-152; 9 (1953), p. 81-88.

⁷ O tratado de Basílio (PG 32, 67-217) é um escrito provocador como se deduz do primeiro capítulo: “enquanto há pouco tempo pregava para o povo e pronunciava a doxologia a Deus Pai dizendo umas vezes ‘com o Filho junto ao Espírito’ e outras vezes ‘pelo Filho no Espírito Santo’, alguns dos presentes me acusaram de introduzir termos ultramodernos e novos, mas até mesmo contraditórios” (1, 3 PG 32, 72). Em trinta capítulos e setenta e nove parágrafos expõe que a primeira fórmula é preferível à segunda, da qual abusavam os arianos como se quisessem ver uma degradação de honra para as pessoas divinas. Se neste tratado, Basílio jamais chama, por razões de excessiva prudência, o Espírito Santo de Deus, de maneira diferente, porém, se exprime em outras obras Cf., por exemplo, *Carta* 8, 2 e 11: PG 32, 248 e 264.

⁸ Gregório de Nazianzo, no quinto de seus discursos teológicos (PG 36, 133-172), defende a divindade do Espírito Santo contra os macedônios (seguidores de Macedônio, bispo de Constantinopla que negava a divindade do Espírito subordinando-o ao Verbo). É mais arrojado que Basílio em o Espírito Santo de Deus.

⁹ Gregório de Nissa pronuncia um discurso polêmico contra os pneumatócos (PG 45, 1301-1334) para defender a divindade do Espírito Santo, que, depois retomará em 385 no grande discurso catequético (PG 45, 9-106).

dimensão orante e contemplativa. A realização de tal desapego é concebida pelos três com matizes diferentes. Por Basílio, com um rígido ascetismo; por Gregório de Nazianzo, com a idéia do silêncio eremítico e por Gregório de Nissa, com a síntese de uma e outra forma.

Entre os ocidentais, a doutrina pneumatológica é menos rica do que a oriental, seja porque a situação era relativamente mais tranquila, seja porque o Ocidente não pleiteava a existência de escolas teológicas. O Ocidente gera teólogos, os quais, ainda que de grande talento, brilham uma luz refletida da tradição oriental.

Hilário de Poitiers, durante sua estada no Oriente, teve ocasião de entrar em familiaridade com Atanásio, e de admirar a forte personalidade dele¹⁰.

Ambrósio de Milão é o primeiro autor ocidental que aborda explicitamente a doutrina do Espírito Santo, mas, com pouca originalidade, divulga em língua latina aquilo que já havia sido dito pelos padres orientais, de modo particular pelos três capadóci¹¹. Agostinho, ao contrário, o mais original de todos os precedentes, expõe a doutrina pneumatológica de modo magistral tanto pelo lado metafísico, quanto pelo psicológico¹². A pneumatologia cientificamente organizada é um pouco tardia.

Este silêncio já foi discutido na antiguidade por alguns Padres da Igreja. Gregório de Nazianzo, que a Tradição chamou de “o teólogo” por antonomásia¹³, defende-se contra a acusação de não ter abordado explicitamente a divindade do Espírito Santo, ao mesmo tempo que reconhece o fato da ausência da formulação das verdades acerca deste tema.

Os padres pre-nicenos acentuavam prevalentemente a pessoa de Cristo e a sua atividade, ao passo que o Espírito Santo, passa por assim dizer para um segundo plano. Em primeiro lugar, a razão que se pode alegar para isso é que o Espírito Santo não levantava problemas especiais, uma vez que o campo dos debates permanecia circunscrito à divindade de Cristo. Em segundo lugar, a

¹⁰ Hilário trata do Espírito Santo no *De Trinitate* (CCL 62-62/A) onde retoma a doutrina de Basílio sobre a consubstancialidade e sobre a processão do Espírito, conforme veremos ainda neste capítulo.

¹¹ Ambrósio compõe um tratado em três livros a respeito do Espírito Santo (PL 16, 703-816) para o imperador Graciano. Chama quase literalmente pelo homônimo tratado de Dídimo, o cego. Por isso, Jerônimo o ataca fortemente.

¹² Agostinho expõe a doutrina sobre o Espírito Santo especialmente na sua obra *De Trinitate* (CCL 50-50/A) em quinze livros num espaço de vinte anos (399-419).

¹³ Gregório de Nazianzo Sermão 31, 26-28.

versatilidade da expressão “Espírito Santo” não contribuía para definir com clareza as suas características: de fato, os dois termos podiam ser atribuídos tanto para o Pai quanto para o Filho para definir seja a transcendência, seja a divindade deles. A reflexão da maioria dos autores nasce da experiência: se o Cristo apareceu na Terra e interveio na história de seu tempo, o Espírito Santo continuava a habitar no coração dos cristãos e estava presente na vida de cada dia¹⁴. Por isso, eram considerados apenas os efeitos e o aspecto existencial. E partindo da experiência, a Igreja primitiva toma consciência da multiplicidade dos carismas¹⁵, que comprovam a presença do Espírito Santo. A maneira privilegiada para verificar a presença do Espírito é o martírio, considerado não apenas como holocausto da vida física, mas também como testemunho da fé.

Não obstante as preocupações doutrinárias neste período sejam escassas, os expoentes mais representativos do terceiro século – Ireneu, Tertuliano, Novaciano, Orígenes – tiveram intuições significativas a respeito da divindade da pessoa do Espírito Santo¹⁶. Podemos afirmar que o silêncio nos confrontos do Espírito Santo dever-se-á às contingências históricas, teológico-filosóficas, e filológicas. De fato, nas relações com o paganismo a preocupação central da Igreja era a de salvaguardar a unidade de Deus, diante das correntes desviantes inspiradas no judaísmo e nas religiões místicas orientais, a atenção estava centralizada sobre a realidade divino-humana do Cristo; finalmente nem sempre era fácil conciliar a linguagem bíblica com a terminologia estoica e neoplatônica¹⁷.

¹⁴ PRESTIGE, G. L. *Dio nel pensiero dei Padri*. Bologna: Ed. Dehoniane, 1969 pp.100-102.

¹⁵ 1Cor 12, 1-11.

¹⁶ Tertuliano é o primeiro autor ocidental a usar o termo “pessoa” no que diz respeito ao Espírito Santo (*Contra Praxeas* 12, 3; CCL 2, 1173), o qual é do Pai pelo Filho (Ibid 45, 1: 1163) e é um com o Pai e com o Filho “em relação com a unidade da substância, não com a unidade do número” (Ibid 25, 1: 1195). Para uma visão completa do pensamento pneumatológico polemista africano, Cf. MOINGT, J. *Théologie trinitaire de Tertuliane*, tome 3: *Unité et procession*, Paris, 1966 pp.1062-1074; STEINMANN, J. *Tertulien*, Paris, 1967, pp.253-259. Quanto à etimologia do termo “pessoa” do qual faz uso Tertuliano e quanto ao significado teológico, Cf. GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol I, tomo I: *dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, Brescia, 1982, pp. 324-332. Orígenes também abordou esta questão na sua obra-prima *Tratado sobre os princípios* 1,3 e 4,4. Comentaremos ainda neste capítulo sobre isto.

¹⁷ Neste sentido deve ser entendido o que escreve Basílio “a doutrina sobre o Espírito Santo não está definida enquanto não houvesse aparecido ainda aqueles que desafiariam o Espírito Santo e os padres não dissessem que deviam se anatematizar aqueles que afirmassem que o Espírito Santo fosse de natureza criada e servil”. *Carta* 140, 2: PG 32, 589. Basílio escreve esta Carta em 373 para a Igreja de Antioquia: é uma adesão à profissão de fé emitida pelo Concílio de Niceia. Também é interessante o pensamento de Gregório de Nazianzeno, que analisa o lento progresso da revelação do mistério: “O Antigo Testamento obviamente pregava o Pai e, de modo obscuro o Filho; o Novo Testamento revelou o Filho e sugeriu a divindade do Espírito. Atualmente, o

2.2

A pneumatologia no século II

A reflexão teológica sobre o Espírito Santo parte principalmente dos textos bíblicos, mormente, os escritos paulinos e joaninos. A pneumatologia do século II pode ser estudada a partir de cinco grandes temas.

O primeiro tema trata da fórmula batismal ligada à profissão de fé. É incontestável o fato de que muitas gerações de primeiros cristãos foram iniciadas pela repetição de uma fórmula que nomeava o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Com o passar do tempo, quanto mais se distanciava a época do Novo Testamento as comunidades de cristãos eram formadas não apenas de judeus, mas também de pagãos e gentios, é sob esta fórmula corrente que se dava a integração dos fiéis. Dela se partia e a ela se retornava como que formando um edifício catequético. Entretanto, se fosse interrogado a um catecúmeno a respeito de sua fé, ele teria facilidade em responder questões sobre o Pai e o Filho, recorrendo à passagens essenciais de catequese tiradas do Novo Testamento, contudo com relação ao Espírito Santo, eles não teriam a mesma facilidade, embora isso não impedisse de nomeá-lo ao lado do Pai e do Filho. Tudo o que os catecúmenos sabiam sobre o Pai e o Filho os levava a buscar na Sagrada Escritura respostas às questões que eles se colocavam a respeito das relações do Espírito Santo com o Pai e o Filho, ou até mesmo questões colocadas com relação ao próprio Espírito Santo. Este depósito da fé expresso por uma fórmula¹⁸ consolidou uma convicção no seio da Igreja, qual seja, havia um elemento intangível no ensinamento recebido na catequese, que precisava ser retomado, que era suscetível de ser aprofundado.

O segundo tema trata da inspiração profética da Escritura, que tem uma importância fundamental porque ele une a mensagem do Antigo e do Novo Testamento fazendo um todo único. De modo que aquilo que havia sido dito pelos

Espírito habita em nós e se manifesta mais claramente. De fato, não era prudente, no momento em que a divindade do Pai não era ainda confessada, pregar abertamente o Filho e, antes que a divindade do Filho fosse reconhecida, impor em excesso, eu diria, o Espírito Santo” *Discurso* 21, 26: PG 36,161.

¹⁸ A presença do Espírito Santo no batismo era imposta pela própria narração do batismo de Jesus que é comum aos quatro Evangelhos, com a aparição do Espírito Santo sob a forma de pomba (Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22; Jo 1, 32-34), conforme se pode constatar em testemunhos da arte cristã a partir do III século. Em At 19, 2-6 Paulo explica a diferença do batismo de João Batista. Ao fim da longa controvérsia sobre o Espírito Santo, Didimo, de Alexandria, afirma a partir de At 13, 2-3 que o batismo torna-se inútil para aquele que não crê na divindade do Espírito Santo (*De Trinitate* 2, 12 e 24). É verdade que encontramos entre os heréticos, como os gnósticos, o próprio Ario e ainda outros a fórmula batismal, porém, estes davam à fórmula interpretações míticas ou meramente simbólicas que demonstravam o seu caráter artificial.

profetas judeus se cumpria plenamente em Jesus de Nazaré. Consequentemente, isto legitimava a pretensão da Igreja de se apresentar como o *novo Israel*, o *verdadeiro Israel*, o *Israel espiritual*. Além disso, ao mesmo tempo, impedia o estabelecimento de um corte ou mesmo de uma oposição entre o Antigo e o Novo Testamento como queriam os gnósticos. Portanto, a função do Espírito Santo, inspirador dos profetas e do Antigo Testamento, como um todo, se delineava como uma missão na história da salvação, antecipando a missão de Cristo, garantindo-a e assegurando à Igreja plena continuidade com os ensinamentos e os preceitos do Jesus histórico e do Cristo ressuscitado. Através deste tema se estabelece o costume, frequente nas comunidades cristãs de explicar a história de Jesus Cristo e depois a história da Igreja “conforme as Escrituras”¹⁹.

O terceiro tema trata da preexistência do Cristo que é uma reflexão de uma temática ligada mais especificamente à cristologia, teve contudo uma grande importância nos três primeiros séculos da história do cristianismo. Ela tem origem principalmente naquilo que Paulo pensava e dizia a respeito do Cristo, “estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos segundo o Espírito de santidade”²⁰, uma vez que é “justificado no Espírito”²¹. Este tema encontra o seu melhor desenvolvimento no prólogo do Evangelho de João. A partir do que estabelecem esses textos, o Espírito Santo é concebido frequentemente como realidade invisível, preexistente, daí as diferentes explicações que sugerem os textos do Novo Testamento com relação à expressão “Espírito de Cristo”, ora é interpretada como espírito pessoal daquele que tinha sido concebido pelo Espírito Santo²², ora representa a realidade divina que tinha sido enviada ao Cristo e que o havia ressuscitado²³, enfim, via-se nele o dom transmitido pelo Cristo à Igreja de cujo dom os discípulos haviam recebido a efusão²⁴.

O quarto tema trata da inabituação do Espírito Santo no fiel. A fé na presença de uma força divina no fiel chegava aos fiéis através de diversos textos paulinos os quais, por sua vez, encontravam seu fundamento no Antigo

¹⁹ DODD, H. *Conformément aux Écritures: l'infrastructure de la théologie du Nouveau Testament*, trad. Robert Guého e Jacques Trublet, Paris, Seuil, 1968 trata desta questão.

²⁰ Rm 1, 4

²¹ 1 Tm 3, 16

²² Lc 1, 35; Jo 3, 6; Inácio *Carta aos Efesios* 18,2.

²³ INÁCIO *Carta aos Efesios* 17, 1-2 aqui s. Inácio menciona a Unção que Jesus recebeu para transmitir a incorruptibilidade à Igreja.

²⁴ INÁCIO *Carta aos Efesios* 9,2; *Carta aos Esmirniotas* 13,1; *Carta aos Filadelfios*.

Testamento²⁵. Contudo, encontramos aqui uma dificuldade quanto ao uso do termo Espírito (πνεῦμα) seja nos textos paulinos seja em outros textos do Novo Testamento porque o mesmo termo se aplica tanto para designar o Espírito Santo quanto para designar o espírito do homem. Em Rm 8,10 lemos “Se, porém, Cristo está em vós, o corpo está morto pelo pecado, mas o Espírito é vida, pela justiça”. Neste caso como entender o termo “espírito”? Como entender ainda o mesmo termo alguns versículos abaixo “o próprio Espírito se une ao nosso espírito para testemunhar que somos filhos de Deus”?²⁶ Qual a relação entre Espírito de Deus e espírito do homem? O apóstolo Paulo nos diz que o Deus da paz santifica o homem em seu espírito (πνεῦμα), em sua alma (ψυχή) e em seu corpo (σῶμα) por ocasião da segunda vinda de Cristo. Este texto, por um lado, oferece um elemento forte para estabelecer uma antropologia cristã e assim exprimir de maneira correta a relação entre Espírito de Deus e espírito do homem, mas, por outro lado oferece algumas dificuldades porque em outras passagens da Sagrada Escritura fala-se do homem como um composto apenas de corpo e alma (ou de espírito, νοῦς). De qualquer forma, será que podemos identificar este espírito do homem com o Espírito Santo? Este problema teológico-antropológico suscitou motivo de reflexão nos dois primeiros séculos da Igreja.

Neste campo, as concepções da antropologia grega, tanto a clássica como a helenística, exerceram uma influência significativa, não devemos ainda esquecer a contribuição das influências provenientes do judaísmo trazendo a concepção *dos dois espíritos* (*Yezarîm*), um bom e outro mau. Em certos autores²⁷ existe a idéia de que o espírito do homem pode se identificar com o Espírito Santo ou ter uma ligação especial com ele na medida em que, como diz Taciano, vive com justiça e rejeita o pecado. Ireneu de Lião²⁸ elabora uma concepção segundo a qual o homem completo se compõe de carne e de espírito, no seio dos quais precisamos

²⁵ Entre algumas passagens temos: 1 Ts 4,8; 1Cor 2, 10-16; 3, 16-17; 6, 17-18; Rm 5, 5; 8, 4-17.

²⁶ Cf. Rm 8,16; 1 Tm 3, 16; Lc 1, 35; Jo 3, 6. Cf. Inácio *Carta aos Efésios* 18,2; Inácio *Carta aos Efésios* 17, 1-2 aqui s. Inácio menciona a Unção que Jesus recebeu para transmitir a incorruptibilidade à Igreja. Inácio *Carta aos Efésios* 9,2; *Carta aos Esmirniotas* 13,1; *Carta aos Filadelfios*. Entre algumas passagens temos: 1 Ts 4,8; 1Cor 2, 10-16; 3, 16-17; 6, 17-18; Rm 5, 5; 8, 4-17.

²⁷ Inácio de Antioquia na *Carta aos Efésios* 8,2 “Os carnis não podem realizar as coisas espirituais, nem os espirituais, as coisas carnis, da mesma forma que a fé não pode realizar as coisas da infidelidade, nem a infidelidade, as coisas da fé. Até mesmo as coisas que realizais na carne são espirituais. Fazei tudo em Jesus Cristo”. Em Justino, *Diálogo contra Trifão* (4,1; 6,2). E ainda em Taciano, *Discurso contra os gregos* (12;13).

²⁸ IRENEU de Lião, *Contra as heresias* 2, 33, 5; 5, 6,1; 5,9,1.

colocar também a alma. Retomando uma idéia do judaísmo tardio, segundo Ireneu, a ressurreição dos justos supõe, com efeito, a presença dos três elementos, espírito, alma e carne; ao passo que a ressurreição dos ímpios incluía apenas a ressurreição da alma e do corpo. Chegados a este ponto, como não colocar finalmente o problema com relação a este “Espírito”? Considerando-O como um dom de Deus, deve-se pensar nele como uma realidade criada enviada ao homem? Esta reflexão apareceu, no momento em que se começou a interrogar-se a respeito da natureza dos carismas de que fala o Novo Testamento.

O quinto tema trata da relação do Espírito Santo e a Igreja. Este tema ilustra o desenvolvimento eclesiológico de uma cristologia a partir de Paulo, de João e de Lucas. Fundamentado no que já dissera Ezequiel²⁹, Paulo diz que Deus derramou o seu Espírito Santo sobre os fiéis³⁰ e estes O receberam³¹; O Espírito Santo constitui a sua força³²; é o próprio Espírito Santo que reza em nós³³. A comunidade dos fiéis, portanto, pode ser chamada merecidamente de uma comunidade dos santos vivendo no Espírito e pelo Espírito. O Espírito faz a unidade da Igreja³⁴, de um lado, porque Ele é o princípio de sua santificação e de sua incorruptibilidade e de outro lado, porque Ele é o fundamento dos ministérios pelos quais Ele foi dado e pelos quais Ele é último em apoio constante. Neste sentido, a submissão ao bispo representa apenas o elo de uma cadeia, formada na origem pelo Filho submetido ao Pai segundo a carne, depois pelos apóstolos submetidos a Cristo, ao Pai e ao Espírito de modo a constituir uma única união carnal e espiritual³⁵. O tema da santificação, o princípio da incorruptibilidade da Igreja, da unidade da Igreja é muito desenvolvido no segundo século como podemos constatar nas cartas de Inácio de Antioquia³⁶.

Estes temas se completam e dependem uns dos outros e podemos associá-

²⁹ Ez 36,27; 37,14

³⁰ 1Ts 4,8; Gl 4,6; Rm 5,5

³¹ 1 Cor 2,12

³² 1Cor 2,4. 13; Rm 8,9; 15, 13.19

³³ Rm 8,26

³⁴ Ef 2,22; 4,3; 1Cor 12,11-13

³⁵ INÁCIO de Antioquia, Carta aos Magnésios 13,1-2 “Procurai manter-vos firmes nos ensinamentos do Senhor e dos apóstolos, para que prospere tudo o que fizerdes na carne e no espírito, na fé e no amor, no Filho, no Pai e no Espírito, no princípio e no fim, unidos ao vosso digníssimo bispo e a preciosa coroa espiritual formada pelos vossos presbíteros e diáconos segundo Deus. Sejam submissos ao bispo e também uns aos outros, como Jesus Cristo se submeteu, na carne, ao Pai, e os apóstolos se submeteram a Cristo, ao Pai e ao Espírito, a fim de que haja união, tanto física como espiritual”. Padres apostólicos São Paulo, Paulus, 1995.

³⁶ INÁCIO de Antioquia carta aos magnésios 9,2; aos esmirnitas 13,1; aos filadelfienses introd.

los a um sexto que terá uma grande importância durante o segundo século que é o Logos, o Verbo e as suas relações com o Pai.

Passaremos a analisar esta questão ainda que superficialmente. Ela influenciará o pensamento teológico, mormente, com relação referente ao mistério trinitário e, conseqüentemente, ao Espírito Santo.

Estas reflexões muito ricas e diferenciadas sobre o Espírito Santo permanecem vivas durante todo o segundo século, porém elas não representam a tendência teológica que prevalece e que acabará por se impor, porque o que vai dominar no pensamento teológico do século segundo será a questão das relações entre o Pai e o Filho, ou dito de outro modo, as relações entre Deus e seu Logos. Esta perspectiva orientará a teologia pelo menos em relação ao Espírito Santo a partir de então e até o quarto século. Esta corrente de pensamento busca claramente sua inspiração no prólogo do evangelho de S. João, contudo, temas estranhos ao Novo Testamento provenientes do estoicismo ou que remontam ao judeu Filão contribuíram igualmente para permitir a explicação e a formulação desta teologia. Esta teologia, conhecida como a teologia do Logos encontra seu fundamento ao buscar uma mediação entre o monoteísmo bíblico absoluto, e a idéia que o Filho como Verbo, Razão, Espírito do Pai participa de seu poder soberano e de sua divindade. O resto era conforme está escrito no quarto evangelho³⁷. Aqui se encontra a grande dificuldade neste período para a afirmação do monoteísmo cristão, de maneira a manter a linha de ortodoxia da doutrina da fé, seja no diálogo com os judeus, seja no dialogo com os cristãos provenientes da mentalidade da filosofia grega. Como fazer para representar esta união que implica uma distinção, mas, não uma separação ou divisão? Enfim, tornava-se necessário procurar uma fórmula capaz de exprimir a seguinte exigência: Como dois podem ser um, em um só Deus, e, um, dentro de uma dualidade numericamente distinta?³⁸ Esta difícil questão será doravante um problema central no pensamento teológico. Difícil porque se tratava de apresentar principalmente às mentes simples, não tão sensíveis às especulações teológicas, uma solução clara; ao mesmo tempo fazia-se mister dar uma significação e uma formulação coerente às difíceis passagens do Novo Testamento referentes ao Pai e ao Filho de Deus. Contudo esta especulação não inquietava apenas as mentes de pouco contato com

³⁷ Jo 10, 30 “Eu e o Pai somos um”.

³⁸ Justino discute esse problema em sua obra *Diálogo com Trifão* no número 129. Op.cit.

a teologia, mas também os teólogos que faziam depender seus estudos exclusivamente da Sagrada Escritura criavam grandes dificuldades. Era necessário, portanto, mostrar que a economia³⁹ não destruiria a monarquia⁴⁰, uma vez que a fé monoteísta é essencial para os cristãos;urgia então, mostrar que, ao contrário, a economia reforçaria a monarquia.

A teologia cristã era acusada de reintroduzir o politeísmo, de fazer adorar dois deuses. Esta acusação era feita por aqueles que Tertuliano chama de “simples” e que constituíam a maior parte dos crentes⁴¹. Os teólogos defensores da pluralidade dentro da Trindade, respondiam que a partir do momento em que se contenta em pregar a unicidade absoluta de Deus, isto é, a monarquia, caía-se praticamente num simples monoteísmo hebraico; sem a economia, a pluralidade na unidade da vida intradivina, isto é, a Trindade, não haveria nenhuma razão, segundo eles, em se falar de cristianismo.

Torna-se indispensável, então, para esclarecer este problema fundamental no qual está ligado daqui a diante toda a teologia do Espírito Santo a contribuição de homens conhecidos como os apologistas gregos como Justino, Taciano, Atenágoras e Teófilo de Antioquia, da primeira metade do segundo século e ainda de homens do final do século II e do início do século III da envergadura de Ireneu, Hipólito, Tertuliano, e, sobretudo de Orígenes, e, após a intervenção dos discípulos de Orígenes, a obra dos padres do Concílio de Niceia em 325. Enfim, o nome de Atanásio não pode ser esquecido, assim como aqueles que tomaram seu partido como aqueles que foram seus adversários.

Como dissemos acima, o problema teológico central atingirá doravante o problema da especulação teológica sobre o Logos, isto é, o Verbo, torna-se central, a ponto de o Logos aparecer como inspirador dos profetas, que o Cristo preexistente é praticamente identificado com o Espírito-Sabedoria⁴². E ainda a encarnação, sempre ligada na tradição à ação do Espírito Santo, aparece como

³⁹ O termo economia aqui é entendido como a distribuição ordenada e plural do seio da divindade, isto é, a pluralidade íntima do divino.

⁴⁰ Os monarquistas eram uma corrente herética do II e III século que enfatizavam a unidade absoluta de Deus, isto é, a *monarquia*, (μοναρχία) negavam às três pessoas divinas uma existência distinta em favor de um monoteísmo radical. Este termo foi empregado por Tertuliano em *Contra Praxeas* 10, 1.

⁴¹ Tertuliano comenta este fato em sua obra *Contra Praxeas* 3,1; 9,1.

⁴² Teófilo de Antioquia em sua obra *A Autólico* 2,23.

obra do Verbo-Espírito. É com os padres apologistas que começa propriamente a reflexão trinitária. A atenção deles se dirige, em primeiro lugar, à defesa da fé cristã com o escopo de preservá-la de possíveis mal-entendidos entre cristãos. Depois, tenta expor a coesão do cristianismo diante dos judeus e dos pagãos. Para realizar isso, será necessário não mais uma mera repetição de fórmulas tradicionais e um simples anúncio da salvação trazida por Jesus, mas, exigir-se-á um grande esforço especulativo no sentido de aprofundar a reflexão teológica, e ela começa partindo das relações Pai-Filho, a geração do Logos, do Filho de Deus, depois aos poucos, é que vai se introduzindo o Espírito Santo.

Justino († 165), filósofo e mártir, sem dúvida, é um dos mais expressivos padres apologistas, assim chamados devido à sua defesa da fé cristã. A afirmação do monoteísmo cristão é um ponto alto no seu diálogo com Trifão.

Diante de uma teologia do Logos bastante desenvolvida durante este período, Justino fala do Espírito Santo apenas com relação ao plano salvífico de Deus. Ele realça a ação do Espírito Santo sobre os profetas⁴³. Justino também menciona a ação do mesmo Espírito Santo na vida de Jesus, no momento de sua concepção⁴⁴, batismo⁴⁵.

Algumas fórmulas utilizadas nas doxologias e na liturgia mostram a menção da fé trinitária. Justino demonstra isso quando diz “cultuamos o Criador deste universo... a Jesus Cristo que aprendemos que é Filho do próprio Deus verdadeiro e o colocamos em segundo lugar, assim como o Espírito profético, que pomos no terceiro”⁴⁶.

Cumpre-nos ainda acrescentar que a atenção estava mais concentrada neste período, entre os anos 150 e 350, sobre o tema do Verbo de Deus do que sobre expressões identificando o Logos ao Espírito, que poderiam parecer vagas e incertas para uma especulação teológica posterior, não dando origem então a excessivas dificuldades. Quando uma fórmula, tenazmente defendida pelos partidários de Niceia definir as relações do Pai com o Filho-Logos, a doutrina do Espírito Santo emergirá pouco a pouco e se imporá como um problema teológico central.

Ao longo do segundo século encontramos outros autores que abordam a

⁴³ I Apol. 31, 1; 61,13.

⁴⁴ Ibid., 33, 5-6; *Diálogo com Trifão* 100,5.

⁴⁵ Ibid., 87-88.

⁴⁶ I Apol. 13, 1-3.

teologia trinitária e consequentemente a pneumatologia, como por exemplo, Taciano (†172), discípulo de Justino, que se preocupa em reforçar o monoteísmo, a geração do Filho não significa, em absoluto, ter havido uma separação do Pai e do Filho, mas uma participação no ser divino.

Taciano em sua obra *Discurso sobre os gregos* define Deus como espírito⁴⁷. Deus é único, invisível aos olhos humanos, enfim, é puro espírito. Dessa condição espiritual de Deus participa o Verbo, uma vez que ele é gerado pelo Pai, e dessa forma, o Verbo possui a mesma natureza divina. Isto faz entendermos a geração do Verbo como algo não material. Taciano fala também em “Espírito de Deus” que pode habitar no ser humano e dar a ele, sua perfeição⁴⁸. Contudo, este Espírito não se relaciona com o Pai e o Filho dentro da vida intradivina.

Atenágoras, segue um estilo mais teórico, sua pneumatologia é mais explícita, o Espírito Santo está mais unido ao Pai e ao Filho na economia da salvação e também na vida intradivina. Ele entende a relação entre o Pai e o Filho, afirmando que o Filho está no Pai e o Pai está no Filho por meio da unidade e da força do Espírito Santo que exerce a função de mediador entre os dois. Assim, Atenágoras afirma uma terceira entidade da divindade, o Espírito Santo, além do Pai e do Filho e, consequentemente, torna ternária a divindade. Neste momento, porém, Atenágoras não tem a compreensão do conceito de pessoa que se terá mais tarde.

Atenágoras reconhece o ministério profético do Espírito e se baseia para isso em Pr 8,22⁴⁹. De fato, é o mesmo Espírito Santo que atua naqueles que falam profeticamente, é como que uma emanção de Deus que vai e vem. Assim ele define o Espírito como a emanção (*απορροια*) de Deus⁵⁰, referindo-se ao texto a respeito da Sabedoria, ao qual tradicionalmente se recorre e é considerado relevante para significar que o Filho prepara todos os caminhos do Pai, a fim de realizar suas obras⁵¹. Segundo esse texto de Atenágoras⁵², o Espírito Santo ainda não é chamado de Deus, ao contrário do que já ocorre com o Pai e o Filho. A indagação a respeito da divindade do Espírito Santo vem sempre colocada depois

⁴⁷ TACIANO *Discurso sobre os gregos* 4, 1-2.

⁴⁸ Ibid. 15.

⁴⁹ Pr 8,22 “O Senhor me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos.”

⁵⁰ ATENÁGORAS. *Petição em favor dos cristãos*. 10, 3.

⁵¹ Luis LADARIA comenta esse fato em sua obra *El Dios vivo y verdadero* afirmando que há nessa noção de emanção (*απορροή*) que vai e vem uma certa ambiguidade.

⁵² ATENÁGORAS. *Súplica em favor dos cristãos* 10.

da indagação sobre o Filho.

Há ainda uma posição a ser destacada em Atenágoras. Trata-se do objetivo de distinguir os aspectos que representam a unidade (κοινωνία) de Deus e aqueles que representam a distinção (διαίρεσις) divina. A unidade se vê na força (δύναμις) e a distinção se vê na ordem (τάξις) que se dá entre os três. Esta asserção significa que existe uma certa ordem entre o Pai o Filho e o Espírito, que não podemos mudar em todos os seus aspectos, havendo, conseqüentemente, uma distinção entre os três⁵³.

Tocamos aqui numa questão crucial da teologia trinitária, ainda que de maneira incipiente, que trata da unidade e da distinção entre Pai e Filho e Espírito Santo. Até aqui falamos na geração do Filho, mas e a processão do Espírito Santo? Teófilo de Antioquia, († 186), considerado o último apologista de renome do século segundo, foi o primeiro escritor da Igreja a se servir do termo grego *trias*⁵⁴, *trinitas* em latim, trindade ou tríade para falar da divindade cristã: Pai, Filho e Espírito Santo; Deus, Verbo e sabedoria. Teófilo de Antioquia aponta aqui o Espírito Santo como a sabedoria de Deus como “o sopro de sua boca” conforme diz o salmo 32. Ireneu irá retomar essa idéia. Até aqui a sabedoria era identificada com o Filho, ainda que ocorram algumas hesitações, já que, ora ele identifica a sabedoria com o Logos, ora com o Espírito⁵⁵.

Esta tríade é concebida como uma tríade de ordens ou de graus. E o Espírito Santo é entendido como o terceiro ser divino⁵⁶. Esta fórmula expressa abertamente a subordinação do segundo ser (o Filho) em relação ao primeiro (o Pai), e do terceiro ser (o Espírito) em relação ao primeiro e ao segundo.

Esta norma se modifica rapidamente naquela fórmula da teologia trinitária mais difundida, uma vez que ela se favorece do grande sucesso durante o século terceiro, por exemplo, com Clemente de Alexandria⁵⁷, com Orígenes⁵⁸ que a

⁵³ Ibid.12.

⁵⁴ TEÓFILO de Antioquia, *A Autolico* 2, 15.

⁵⁵ Ibid. 2,10.

⁵⁶ Esta formulação, em seu aspecto técnico, se refere ao trecho de uma carta do Pseudo-Platão utilizada pela primeira vez pelo apologista Justino na *I Apologia*, 60, 6-7. O Pseudo- Platão é um diálogo falsamente atribuído a Platão, chamado Anxiochus, que reflete sobre o sentido filosófico grego da morte de uma maneira sincrética, típica da época. A citação é tirada da Ep. 2, 312E, que diz: “autor do Rei do universo circulam todos os seres: ele é o fim de todas as coisas e a causa de toda bondade; autor do ‘segundo’ se encontram as coisas segundas, e autor do ‘terceiro’”.

⁵⁷ CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromates* 5, 14, 103, 1; 7, 2, 9,3.

⁵⁸ ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*, 1,3, 5; Comm. IOANNE 2, 10, 77; 13, 36, 231. NOVACIANO também se refere a esse assunto em *De Trinitate* 29.

demonstra num certo sentido de uma maneira racional e profunda. Para Orígenes, todas as criaturas são submetidas ao Pai; ao Filho-Logos são as realidades racionais que são subordinadas; e ao Espírito Santo são as realidades espirituais que lhe são submetidas. Destarte, percebemos aí uma gradação, e o Espírito Santo é o terceiro nesta ordem, uma vez que exerce uma influência mais limitada, apesar de o Espírito Santo ter a função fundamental de aperfeiçoar e de santificar, função indispensável, segundo Orígenes, para que se possa receber a Deus⁵⁹. Aprofundaremos mais adiante, ainda neste capítulo, este fecundo autor.

A pneumatologia, cuja riqueza já destacamos, retraiu-se e passou a ocupar um lugar secundário porque, de uma alguma forma, foi embargada por correntes heréticas. Uma delas, o gnosticismo ou a *gnosis* (γνῶσις) foi um dos fenômenos que mais ofereceram dificuldades para a Igreja no século II. Tratava-se de uma doutrina da salvação, de um tipo especial de conhecimento cujo objetivo eram os mistérios divinos, conhecimento este reservado apenas para alguns eleitos.

Alguns estudos⁶⁰ projetaram plena luz à grande riqueza da pneumatologia gnóstica. Esta configura o resultado de uma livre interpretação da pneumatologia do Novo Testamento, já rica por ela mesma, por causa de todo um complexo de temas exteriores à tradição bíblica e eclesial. Encontra-se nesta pneumatologia gnóstica a idéia judaica de uma revelação profética progressiva, reservada a alguns eleitos, idéia, aliás, que do judaísmo e judeu-cristianismo passará ao islam, unindo-se também à representação mítica das emanções sucessivas, ocorridas em mundos supracelestiais, ela utiliza, por fim, esta concepção do elemento espiritual, pneumático, o qual preso na matéria, deve ser libertado e restituído à sua pátria de origem que é o pleroma. Tudo isso se dá numa composição soteriológica ampliada para dimensões cósmicas.

Faz-se mister observar que, apesar de tudo, na extensa série de avaliações feitas durante o segundo e terceiro séculos a respeito do pensamento da gnose, embora pouco organizados, mas bastante sedutores, são encontrados no gnosticismo temas teológicos relevantes e fundamentais, como a processão do Espírito Santo, seu caráter de consubstancialidade com o Filho, o caráter pessoal do Espírito Santo, sua íntima relação com o Cristo. São temas que a Igreja e a

⁵⁹ ORÍGENES. Op.cit., 1, 3, 8.

⁶⁰ Entre eles podemos citar A ORBE no seu trabalho *La teologia Del Espiritu Santo*. Roma: Estudios Valentinianos IV, 1966.

teologia ortodoxa depois iriam recuperar ou redescobrir. É interessante destacar que estas concepções serão consideradas suspeitas por algumas correntes teológicas mais tradicionais, exatamente porque foram esboçadas e propostas por correntes heréticas.

Por volta do ano 160, Montano evangelizou a região da Frigia, afirmando que o Espírito Santo falava por sua boca e se revelava em sua pessoa. Por essa razão, pois, considerava-se acima de qualquer autoridade da Igreja. Ele anunciava um iminente fim do mundo e, para isso, era necessário estar-se preparado através de uma vida extremamente ascética com jejuns, mortificações, e sem fugas ao martírio, etc. As multidões que, de todos os lugares, acorriam para ouvi-lo, acreditavam em sua palavra. No meio de suas pregações, Montano caía em extase e pronunciava palavras que se tomavam por oráculos misteriosos. Concluía-se que Montano estava cheio do Espírito Santo. Foge ao objetivo dessa pesquisa analisar o movimento montanista e a sua menção se deve apenas à influência que ele teve sobre a pneumatologia de então. O montanismo, não contendo graves heresias quanto ao aspecto dogmático de sua doutrina, tornava difícil para a Igreja opor-se a esse movimento. A questão era saber se a nova profecia era uma real manifestação do Espírito ou uma possessão diabólica? O fato é que, o movimento foi excomungado pela Igreja nos primeiros sínodos da Ásia Menor, e tornou-se uma seita, uma vez que seus praticantes não se submetiam à autoridade eclesiástica. A seita espalhou-se para o Ocidente e, depois de um período de declínio, o movimento, por volta do ano 200, inicia uma nova fase caracterizada por uma rigorosa ética, que permitiria a essa doutrina sobreviver dentro da Igreja. Como principal representante desta fase citamos Tertuliano, que, aderiu explicitamente à seita, movido principalmente pela severa moralidade do movimento.

A teologia do Espírito Santo deve aos dois autores acima mencionados, ainda que de maneira desigual, porém categórica, contribuições muito importantes e progressos peremptórios. O montanismo, por um lado, se serve da concepção judaica de uma revelação progressiva que não cessaria com a vinda de Jesus. A esta efusão do Espírito, que representa o Pentecostes para a Igreja, o montanismo acrescenta um novo Pentecostes que é mais abrangente. Parecia que as forças religiosas e morais da primeira comunidade se enfraqueceram; os carismas pareciam extinguir-se. Diante das provas e do martírio nasceram hesitações,

reservas e até mesmo fugas. A instituição, nas suas estruturas visíveis, se impunha com mais força, não tanto quando ela se beneficiava diretamente de uma autoridade carismática, mas no momento em que ela aumentava as suas ligações com os testemunhos da geração apostólica. Na reflexão teológica, a análise racional tem um peso importante. Diante de tudo isto, o montanismo pretendia, com todas as forças de suas convicções, restabelecer o contato direto com as origens do cristianismo e, para isso, apelava para o momento do envio do Paráclito prometido por Jesus. O movimento se considerava garantia da promessa feita por Jesus, encontrando suas forças nas tradições dos presbíteros, principalmente daqueles da Ásia Menor que estavam relacionados com a autoridade do apóstolo João. Este novo Pentecostes realizou-se na chegada de um tempo, que certamente seria o último e, em que se realizariam todas as promessas ainda não cumpridas. Com esta perspectiva, o montanismo era um movimento com aspectos fortemente apocalípticos. Assim, o Espírito se apossava daqueles que eram verdadeiros fiéis, os pneumáticos, isto é, homens e mulheres do Espírito aos quais eram reservados e destinados as revelações mais profundas. Além de Ireneu, que simpatizava com as tradições dos presbíteros da Ásia Menor, e de Tertuliano que, de seu lado, traz uma contribuição à teologia do Verbo, deve-se perguntar se as exigências que o montanismo coloca no coração de sua pneumatologia terão exercido uma influência sobre o desenvolvimento da reflexão cristã?⁶¹

2.3

A pneumatologia do final do segundo século e do terceiro século

Foi durante esse período que a teologia trinitária ganhou um grande desenvolvimento, mormente quanto ao aspecto do significado da unidade e da distinção em Deus. Este tema que havia sido estudado, ainda que de maneira principiante por Atenágoras, será aprofundado agora com uma nova terminologia. Além disso, a pneumatologia terá um desenvolvimento maior, principalmente com uma compreensão cada vez maior de sua união com o Pai e o Filho não só na economia, mas também na vida intradivina.

⁶¹ LABRIOLLE, P.C. comenta esta questão, no seu trabalho *La crise montaniste* Paris: E. Leroux, 1913, que apesar de sua antiguidade continua atual. Não está na bibliografia.

Ireneu de Lião († 202), homem de fé, bispo e pastor da Igreja, não era um catedrático e, por isso, não tinha objetivo científico; sua linha de discussão não será a filosofia grega, mas a defesa da fé contra a heresia gnóstica, uma grande ameaça interna. Seu escopo, conseqüentemente, era expor com clareza, a verdade da fé da Igreja para todos, o que para os gnósticos, seria impossível, uma vez que para estes a fé seria compreensível apenas para uns poucos privilegiados.

Ireneu fala com muita frequência do Espírito Santo. Que funções o Espírito Santo desempenha nos seus escritos? Como o Espírito é considerado em si mesmo?

Falaremos primeiro de suas funções, de acordo com alguns dos escritos de Ireneu⁶², nos quais expõe a sua teologia a respeito do progresso da humanidade, uma vez que, sendo criatura, o homem caminha para sua perfeição. Ireneu considera que o Espírito Santo completa e conclui a obra do Filho. Segundo este ponto de vista, o Verbo de Deus se fez homem para nos dar a beber o leite de sua humanidade, a fim de nos preparar para, quando estivermos fortalecidos, comer o pão da vida que é o Espírito.

Eis por que o apóstolo Paulo diz aos coríntios: ‘eu vos dei a beber leite e não vos dei alimento sólido, porque não o podíeis suportar’, isto é, fostes instruídos sobre a vinda do Senhor como homem, mas o Espírito do Pai ainda não repousa sobre vós por causa da vossa fraqueza. E continua: ‘havendo entre vós inveja, discórdia e disputas, será que não sois carnis e não vos comportais segundo o homem?’ (1 Cor 3, 2-3). Evidentemente o Espírito do Pai ainda não estava sobre eles por causa da sua imperfeição e fraqueza de conduta. Assim como o apóstolo podia dar-lhes o alimento sólido,- com efeito, todos aqueles sobre os quais os apóstolos impunham as mãos recebiam o Espírito Santo, que é o alimento da vida- mas eles não o podiam receber por terem faculdades fracas e destreinadas para a conduta segundo Deus, assim, desde o princípio, Deus tinha a capacidade de dar perfeição ao homem, mas este, criado recentemente, era incapaz de recebê-la, ou, de recebida contê-la, ou contida, retê-la. Eis por que o Verbo de Deus, que era perfeito, se tornou criança com o homem, não para si, mas por causa da infância do homem, tornando-se inteligível como para o homem era possível entender. A impossibilidade e a imperfeição não estavam em Deus, mas no homem há pouco criado e precisamente por ser inciado⁶³.

Conforme outros escritos de Ireneu relacionados com o precedente⁶⁴, o homem que não possui o Espírito Santo é imagem de Deus, mas não sua semelhança, e o homem novo é aquele no qual o Espírito se une à alma e à carne.

⁶² IRENEU de Lião, *Adversus haereses* IV, n. 38, 1-3.

⁶³ Id. *Adversus haereses* IV n.38, 2.

⁶⁴ Ibid. V, 6,1; V, 12,4.

O Espírito é o penhor da incorruptibilidade; somente Ele pode preservar nossa carne da corrupção definitiva e de nos obter a salvação.

A visão de Deus é outro tema caro a Ireneu. Sabemos que Deus se revelou primeiro por meio dos profetas e, em seguida, revelou-se por meio do Filho e que se revelará nos céus como Pai. O Espírito Santo prepara a humanidade para receber o Filho de Deus que nos conduzirá ao Pai⁶⁵.

Vejamos o que é o Espírito em si mesmo. Por vezes, ele é apresentado como o dom de Deus que alcança os fiéis. Desse modo, o Espírito é a água viva derramada pelo Senhor na alma dos crentes⁶⁶. Em outro lugar⁶⁷, o Espírito é identificado definido com a sabedoria e, sob essa denominação, está associado ao Verbo. Em outras passagens da obra de Ireneu, como em *Adversus haereses*⁶⁸, tomamos conhecimento de que a Escritura atribui a divindade apenas ao Pai, ao Filho e àqueles que receberam a adoção ou o Espírito de adoção. Passamos imediatamente do Pai e do Filho aos homens justos que receberam o Espírito de adoção. Sem dúvida, é no Espírito que os homens justos devem ser chamados de deuses, e o Espírito que eleva os homens à divindade é necessariamente um dom divino. Mais precisamente, ele parece ser apenas um dom, algo impessoal, uma virtude emanada de Deus e que transforma os homens:

Sendo certo e indiscutível que ninguém mais foi proclamado Deus e Senhor pelo Espírito a não ser o Deus que tem autoridade sobre todas as coisas com o seu Verbo e os que recebem o Espírito de adoção, isto é, os que crêem no verdadeiro Deus e em Cristo Jesus, Filho de Deus; que os apóstolos, por sua vez, nunca chamaram a alguém, por sua conta, de Deus e Senhor; e muito menos nosso Senhor, que nos ordenou não reconhecer ninguém como Pai, a não ser aquele que está nos céus, que é o único Deus e o único Pai⁶⁹.

Deus é racional e espiritual, possui o seu Espírito que é a sua Sabedoria, o colaborador da criação como uma “mão de Deus”. Ireneu elabora a concepção das “duas mãos de Deus”, o Filho e o Espírito Santo. Pertence ao Espírito a missão de conduzir e de aperfeiçoar as criaturas criadas juntamente pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo. Assim, ele retoma aquela explicação já dada pelos apologistas para explicar o plural na frase de Gn 1,26, “*façamos o homem...*” Esta pneumatologia manifesta uma rica flexibilidade, fugindo de esquemas demasiado

⁶⁵ Ibid. IV, 20,5

⁶⁶ Ibid. III, 17,2; V, 18, 2

⁶⁷ Ibid. IV, 7,4; IV, 20,1.3

⁶⁸ Ibid. IV prefácio; IV, 1,1.

⁶⁹ Ibid. IV n.1,1

rígidos que costumavam caracterizar naquela época as discussões a respeito das relações entre Pai, Filho e Espírito Santo, além de estar amparada na fórmula de fé, ela mostra uma particular profundidade para definir essas relações e também para explicar a inspiração da Igreja pelo Espírito Santo.

Ireneu recorre a uma fórmula conhecida para invocar a Igreja:

onde está a Igreja, aí está o Espírito de Deus e onde está o Espírito de Deus, ali está a Igreja e toda graça. E o Espírito é Verdade. Por isso os que se afastam dele e não se alimentam para a vida aos seios da Mãe, não recebem nada da fonte puríssima que procede do Corpo de Cristo, mas cavam para si buracos na terra como cisternas fendidas e bebem no lamaçal; fogem da Igreja por medo de serem desmascarados e rejeitam o Espírito para não serem instruídos⁷⁰.

Além disso, Ireneu é o primeiro teólogo que estabelece uma relação sistemática descendente entre Pai, Filho, Espírito Santo e o homem, isto demonstra que a teologia de Ireneu valoriza bastante o homem e é um primeiro passo em direção a uma antropologia cristã a qual se expressa em um dos axiomas mais conhecidos de Ireneu:

Glória de Deus é o homem que vive e a vida do homem consiste na visão de Deus. Se a manifestação de Deus por meio da criação dá a vida a todos os seres que vivem na terra, com maior razão a manifestação do Pai pelo Verbo dá a vida àqueles que vêem a Deus⁷¹.

O Espírito Santo que, outrora no Antigo Testamento, instruíra os profetas nesta visão de Deus, agora instrui os crentes uma vez que ele mesmo é a Figura e a Sabedoria do Pai, e não apenas um sopro que se esvai no tempo, mas o Espírito de Deus.

Um importante e profundo teólogo do século III, Hipólito de Roma que, apesar de ter vivido em Roma, escreveu em grego - fato normal uma vez que até a metade do século III era esta a língua oficial da comunidade cristã de Roma – foi um escritor fértil, de quem se conservam algumas obras entre as quais um comentário sobre o Cântico dos Cânticos e o livro de Daniel. Além disso, possui duas obras principais de relevância para a patrologia, a saber, *Refutação de todas as heresias* e a *Tradição Apostólica*. Vários autores tratam dessa questão relativa às controvérsias em torno da autoria das obras conhecidas de Hipólito, algumas não devem ser atribuídas a ele, mas em parte a um outro autor de nome Josefo. Esta tese dos dois autores não se impõe, e muitos atribuem a dois momentos

⁷⁰IRENEU *Adversus Haereses*, n. 3, 24,1.

⁷¹ Ibid. IV n. 20, 7.

diferentes do mesmo Hipólito. Como quer que seja, Hipólito fundamenta a sua pneumatologia em vários textos do Antigo Testamento e persiste na idéia de que o Espírito Santo possui a missão de organizar e ornamentar a criação, sendo este o papel que lhe cabe numa distribuição funcional das operações do Pai, do Filho e do Espírito Santo, isto é, da economia (οικονομία). Segundo Hipólito, o Logos se torna visível como segunda pessoa (πρόσωπον) ao lado do Pai, ele que é espírito (πνεύμα) e poder⁷². O Pai aparece na sua visão, como aquele que tem tudo em seu domínio⁷³, o Filho, como aquele que age em todas as coisas, e o Espírito, como aquele que está em todas as coisas. Portanto, é o Espírito Santo que faz compreender, que mostra os desígnios de Deus. Assim, a teologia trinitária de Hipólito é ao mesmo tempo unidade, economia e vontade do Pai, e ao contemplarmos o Verbo Encarnado, através dele, pensamos no Pai, cremos no Filho, na força do Espírito Santo⁷⁴.

Tertuliano († 220), é conhecido como primeiro grande teólogo latino, e ainda o primeiro escritor cristão de língua latina. Será ele a dar prosseguimento às argumentações feitas pelos teólogos apologistas com relação à teologia trinitária.

Imbuído pela Sagrada Escritura ele harmoniza as discussões e demonstrações lógicas, e ainda as definições conceituais expressas no vocabulário racional da filosofia. Apesar de toda desconfiança em relação à filosofia, Tertuliano fez uso de uma linguagem racional que pudesse auxiliar a sua teologia trinitária e assim algumas expressões provenientes da filosofia como *trinitas*, *substantia*, *persona* e outras entraram no patrimônio linguístico da Igreja até hoje.

O tema da unidade e da distinção dá mais alguns passos. Tertuliano salienta a necessidade de afirmar a unidade divina, o que não quer dizer que o Pai, o Filho e o Espírito Santo sejam iguais. Eles são iguais quanto a substância, isto é, a unidade divina resulta da substância, tudo vem do uno. Segundo Tertuliano, é preciso partir da unidade, uma unidade que é assegurada pelo Pai de onde tudo provém. A unidade se embasa na substância: Pai, Filho, e Espírito Santo que compartilham do mesmo ser que tem no Pai a sua origem e do mesmo poder. Tertuliano reforça a unidade divina: Deus é um só, porém, existem (*gradus*), graus, (*forma*), forma e (*species*), manifestações que constituem a distinção em

⁷² HIPÓLITO. *Contra Noetum* 8.

⁷³ Ibid. 14.

⁷⁴ Ibid. 12.

Deus. Esta sucessão de distinções não abala absolutamente a unidade divina que Tertuliano tão taxativamente quer garantir. Mas, essa série de distinções não destrói a unidade, constituindo tão somente a forma objetiva de como entender essa unidade divina⁷⁵.

Como aludimos acima, Tertuliano no sentido de auxiliar a sua exposição da teologia trinitária fez uso de termos do vocabulário racional da filosofia. Assim, utilizou com frequência o termo pessoas (*personas*), chamando Pai, Filho e Espírito Santo de pessoas para indicar que eles não são iguais em todos os aspectos⁷⁶.

João cita no seu Evangelho uma afirmação de Jesus: “Eu e o Pai somos um”⁷⁷. Jesus parece não querer dizer que ele e o Pai são a mesma pessoa, mas que há uma unidade na divindade, isto é, ainda que sejam distintos, Pai e Filho não são a mesma pessoa, apesar de estarem unidos na substância, mas, são ligados (*cohaerentes*) um ao outro⁷⁸.

Para explicar essa unidade da divindade e, ao mesmo tempo, mostrar a distinção existente entre as pessoas que a constituem, Tertuliano recorreu a uma série de analogias que ilustraram bastante bem o assunto e, posteriormente, deixaram marcas na tradição da Igreja. No capítulo oitavo de sua obra *Contra Praxeas*, Tertuliano diz que: assim como o tronco não está separado da raiz; nem o rio de sua fonte; nem o raio, do sol, assim o Verbo não está separado de Deus, vale dizer, o Filho do Pai. Tertuliano está falando, portanto, de duas coisas, não separadas, mas unidas: raiz e tronco; fonte e rio; sol e o seu raio, Pai e Filho. Assim, tudo o que procede de outra coisa, deve ser distinto, mas não separado. Tertuliano continua o seu raciocínio: onde falamos de um segundo, falamos de duas coisas, do mesmo modo que onde falamos de terceiro, falamos de três coisas. Seguindo este raciocínio, devemos nos referir à importante regra de fé professada

⁷⁵ TERTULIANO. *Contra Praxeas* 2, 4.

⁷⁶ Os primeiros teólogos cristãos retomam da Escritura várias passagens nas quais se constata que Deus dialoga consigo mesmo, por exemplo, Gn 1, 26; 3, 22; e eles viam nisso uma maneira de indicar distinção, para nomear essas distinções no seio da Trindade, Tertuliano fala em *Contra Praxeas* 2, 4 de uma substância e de três pessoas. Em *Praxeas*, que afirmava um estrito monoteísmo, e rejeitava a noção nascente de trindade, Tertuliano responde apelando para o conceito de economia, ou dispensação no interior da divindade. O termo “pessoa” permite exprimir no interior da unidade substancial de Deus, a distinção sem separação dos “Três” divinos que se manifestam na criação e redenção.

⁷⁷ Jo 10,30.

⁷⁸ Id. *Contra Praxeas* 12,7; 25,1.

por Tertuliano na qual ele afirma que o Espírito é “o terceiro comparado com Deus Pai e Deus Filho”, vale dizer, “o terceiro nome da divindade”; pois, onde existe um terceiro deve haver três, assim como terceiro é o fruto produzido pelo tronco em relação à raiz; como terceiro é o canal derivado do rio em relação à fonte; como terceiro é a chama nascida do raio em relação ao sol. Assim nada se afasta de sua origem. Do mesmo modo, a Trindade, os três derivam do Pai por meio de graus, ao mesmo tempo em que estão ligados, preserva-se a monarquia e defende-se a economia (*οικονομία*)⁷⁹.

Como lemos acima, fala-se do Espírito Santo como terceiro. Conforme a regra de fé explicitada no segundo capítulo do *Contra Praxeas*, o Espírito, terceiro nome da divindade, é o único testemunho da unicidade de Deus, único intérprete capaz de explicar a (*οικονομία*) economia⁸⁰.

Tertuliano menciona ainda alguma coisa a respeito da origem e da condição divina do Espírito Santo ao afirmar “que o Espírito procede de nenhuma outra fonte a não ser do Pai pelo Filho”⁸¹. Assim, se o Espírito procede do Pai pelo Filho, tal como Filho, compartilha da mesma substância do Pai, e o Espírito também compartilha dessa mesma substância. Aqui devemos explicar a razão da expressão, *a Patre* “do Pai”. O Espírito, substrato divino comum é que estabelece a comunicação entre os três; daí a comunicação desse substrato divino, ou seja, do Espírito, feita a partir do Pai através do Filho, *a Patre per Filium*. Este *a Patre*, portanto, mostra que: primeiro, O Pai age como princípio remoto do Espírito Santo e segundo, o Pai é o agente principal desta comunicação para o Filho do substrato divino. Tal como de acordo com aquelas analogias feitas por Tertuliano, apenas da fonte procede a água que do rio vai para o canal, apenas do sol procede a luz que o raio comunica à chama.

⁷⁹ O termo monarquia (*μοναρχία*) é devido a Tertuliano na sua obra *Contra Praxeas* 3: “Quanto a mim, contudo, se tivesse catado algum conhecimento de qualquer linguagem, estaria certo que *μοναρχία* (ou Monarquia) não teria outro significado além de governo único e individual, mas para todos aqueles que esta monarquia não é assim, por ser o governo de um, impedem o governante ou de ter um filho ou de ter-se feito filho para si mesmo, ou de ministrar sua própria monarquia por quaisquer agentes que ele desejar. Mais do que isto, eu digo que nenhum domínio assim pertence a somente um, como seu próprio, ou é de alguma forma singular, ou é de alguma forma uma monarquia, como se não fosse também administrado por outras pessoas mais próximas a ela, e que provê a si mesmo com oficiais. Se, além disto, há um filho pertencente ao monarca, ela não se torna imediatamente dividida e cessa de ser uma monarquia”.

⁸⁰ Ibid. 30,5.

⁸¹ Ibid. 4,1.

Esta teologia do Espírito, com toda a sua riqueza, que nem de longe é esgotada nesse trabalho, apresenta, pela primeira vez, um caráter um pouco mais sistemático, e utiliza concepções já indicadas por Ireneu.

Tertuliano, com uma concentração sempre mais perspicaz na emergência de seu carisma pessoal, empenha-se para descobrir a presença e ação do Espírito Santo na Igreja. Concebe, assim, o Espírito Santo como o princípio que purifica drasticamente a Igreja, aquele que santifica as almas, sinal escatológico por excelência, o fogo que corrige, uma vez que o batismo prometido devia ser precisamente com o Espírito Santo e com o fogo⁸². Pode-se compreender nesse contexto, o rigorismo que levará Tertuliano a aderir ao montanismo.

2.3.1 A Pneumatologia alexandrina

Clemente de Alexandria, um dos teólogos mais eminentes da antiguidade cristã, concebe uma teologia em que a Trindade é vista como uma tríade de ordens. Apesar de todos os desenvolvimentos que Orígenes agrega a esse tema, trata-se, no fundo, de uma concepção arcaica, à qual os alexandrinos se contentam em dar uma roupagem mais precisa.

Há uma pneumatologia em Clemente muito desenvolvida que se relaciona, por um lado, com a sua concepção do verdadeiro *gnóstico*, isto é, de um homem espiritual, perfeito, instruído e conduzido pelo Espírito Santo ao conhecimento das mais altas verdades, que são as *gnosis*⁸³. Por outro lado, Clemente integra em sua visão religiosa elementos da pneumatologia grega, helenística e judaica, o que o leva a uma grande diversidade. Em uma parte de sua obra, ele fala do Espírito como de uma realidade e de uma força divina⁸⁴. Em outras passagens mais numerosas, ele recorda e descreve a ação do Espírito Santo de santificação na Igreja e na alma dos fiéis: uma ação única, onipresente, que não se confina dentro dos limites de cada indivíduo. Clemente é tomado de uma atmosfera de paixão e de mística intelectual que lhe permite estabelecer relações que parecem inéditas e desconcertantes para nós. Podemos constatar esse fato quando ele fala à primeira vista de um modo obscuro, porem entusiástico:

⁸² Conforme afirma a nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém em Mt 3, 11, o fogo é um instrumento de purificação menos material e mais eficaz do que a água.

⁸³ CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromates*. 5,4 25, 5; 5, 6, 40, 1.

⁸⁴ Id. *Protreptico*, I, 3, 82.

Um só é o Pai de todos, um só é o Verbo de todos, e um mesmo em toda parte é o Espírito Santo⁸⁵.

Mas talvez não queiras entender as coisas desse modo e prefiras uma explicação mais comum, então escuta: a carne, para nós, significa, simbolicamente o Espírito Santo, já que a carne foi criada por ele. O sangue, ao contrário, representa alegoricamente o Verbo e, de fato, o Verbo se derramou sobre nossa vida como sangue copioso. A mistura de ambos é pois o Senhor, alimento das criaturas, o Senhor que é, com efeito, Espírito e Verbo. O alimento, ou seja, o Senhor Jesus, o Verbo de Deus, é Espírito feito carne, carne celestial santificada. O alimento é o leite do Pai, e nós, criaturas, somos apenas por ele amamentados. E o Verbo, o amado, que nos alimenta, derramou o seu sangue por nós, salvando assim a humanidade⁸⁶.

Mais tarde, a santa vinha produziu um cacho profético. E este foi um sinal para aqueles que o Pedagogo tinha conduzido de uma vida errante para o repouso. Representava aquele grande cacho, o Verbo que foi prensado para nós, já que o Verbo queria que o sangue da uva fosse misturado com água como também o seu sangue é misturado com a salvação.

De fato, o sangue do Senhor é duplo: por um lado, aquele carnal, graças ao qual fomos libertados da corrupção; por outro aquele espiritual, com o qual fomos ungidos. Ora, participar da incorruptibilidade do Senhor significa precisamente beber o sangue de Jesus. A força do Verbo é o Espírito, como a força da carne é o sangue.

Analogamente o vinho é misturado com a água como o espírito com o homem; e como o vinho misturado nutre pela fé, assim o espírito conduz à incorruptibilidade; e a mistura desses dois, isto é, da bebida e do Verbo, recebe o nome de eucaristia, um dom de graça exaltado e formoso: que com fé participa dela se santifica no corpo e na alma (1 Ts 5,23), isto é, na integridade dessa divina mistura que é o homem e que o Pai quis misticamente misturar com o Espírito e com o Verbo. Com efeito, como verdadeiramente o espírito se uniu com a alma, por ela mantida, assim a carne é unida ao Verbo, aquela carne em virtude da qual o Verbo se fez carne (Jo 1, 14)⁸⁷.

Podemos vislumbrar, assim, como Clemente faz uso de alguns temas para aprofundar a significação salvífica da encarnação, em cuja atualização ele vê uma ação do Espírito Santo.

Passemos agora a Orígenes (†254) que foi o primeiro autor da antiguidade cristã a fornecer um tratamento sistemático ao Espírito Santo. Ele possui uma personalidade multiforme e isso atraiu em torno de si muita atenção de seus contemporâneos, seja para convergências seja para divergências. Por essa razão, são abundantes as referências bibliográficas na sua numerosa produção literária e teológica.

⁸⁵ CLEMENTE de Alexandria, *Pedagogo* I, 42,1.

⁸⁶ Ibid. I, 43, 2-3.

⁸⁷ Ibid. II, 2, 19,3 – 20,1.

Em vista de sua autoridade como teólogo, importa fazermos uma rápida passagem por seus traços biográficos. Orígenes nasceu por volta do ano 185 em Alexandria no Egito, de família cristã. Seu pai Leônidas ocupou-se de sua formação cultural e bíblica, tendo morrido mártir durante a perseguição de Setímio Severo. Devido ao confisco do patrimônio da sua família, precisa fazer face à manutenção de sua mãe e de seus seis irmãos mais jovens, trabalhando como professor. Com apenas 18 anos é chamado pelo Bispo Demétrio para dirigir a escola catequética de Alexandria que adquire muita celebridade depois de sua direção. Organizou a escola do ponto de vista administrativo, confiando o curso preparatório destinado aos catecúmenos ao seu amigo Eraclio e reservando para si o curso superior aberto a todos: homens, mulheres, cristãos e pagãos.

Neste período, faz frequentes viagens de estudo para Roma, Arábia, Antioquia, Palestina. Numa certa ocasião, na Palestina, os bispos locais o convidaram para fazer a homilia durante uma celebração litúrgica. O fato provocou um alvoroço e a violenta reação por parte de Demétrio, porque ele estava em contraste com os costumes vigentes então, que não permitiam a explicação da palavra de Deus a quem não tivesse a ordenação presbiteral⁸⁸.

Orígenes retorna para Alexandria, porém, suas relações com o seu bispo ficaram deterioradas. Depois, numa viagem a Cesareia, os bispos Alessandro de Jerusalém e Teoquisto de Cesareia o ordenam presbítero. Isto complicou mais ainda suas relações com Demétrio, seu bispo, e Orígenes é excomungado da Igreja de Alexandria e depois destituído posto do sacerdócio. Após a morte de Demétrio, Orígenes esperava a sua reabilitação por parte de Eraclio, contudo, este, não levando em conta a velha amizade, não considerou oportuno a revogação da sentença que se mantém confirmada. Orígenes, então, vai para Cesareia, onde o bispo local, ignorando a censura do seu colega alexandrino, confia-lhe a tarefa de fundar uma escola teológica, que ele dirigiu por vinte anos. Desenvolveu uma intensa atividade homilética, estendendo assim o seu público para além da escola. A sua fama e prestígio ultrapassam os limites da Palestina. Durante a perseguição de Décio⁸⁹, é preso e torturado, seu físico não resiste e, logo depois, morre em

⁸⁸ O ministério da pregação era tarefa exclusiva dos bispos, excepcionalmente apenas era permitido aos presbíteros e diáconos, Cf. TODDE, M. I padri della Chiesa predicatori della parola In *Servitium* 9, 1975, pp. 519-520.

⁸⁹ A perseguição de Décio pelo ano 250 é considerada como uma das mais ferozes Cf. LACTANCIO. La morte dei persecutori 4 In *SC* 39 p. 82; pp.213-217.

Tiro no ano 253.

O destino de Orígenes foi o de ser sinal de contradição. Apesar dos erros incorridos, ele possuía uma aspiração de permanecer fiel à ortodoxia da fé. Ele mesmo afirmava: “é preciso ter como verdade apenas aquilo que em nenhum ponto se desvia da tradição eclesiástica e apostólica”⁹⁰. Nos debates com os discípulos não desempenhou apenas o papel de professor, mas, se preocupou também em propor uma formação espiritual. Ele não foi somente um erudito, mas, antes de tudo, um homem de Deus, não se limitando a infundir as quatro virtudes clássicas dos gregos: sabedoria, coragem, prudência e justiça, mas também aquelas especificamente cristãs: a paciência, característica dos mártires, e a piedade, mãe de todas as virtudes⁹¹. Vivía de um modo radical os ensinamentos evangélicos e dedicava-se a uma profunda vida contemplativa⁹².

Orígenes aborda o tema do Espírito Santo em uma das suas principais obras, o tratado dos Princípios. Ele é envolvido com mais moderação e controle neste ambiente de ardor intelectual e espiritual no qual desenvolve a pneumatologia. Contudo, ao mesmo tempo, ele é forçado a responder a algumas questões que se colocam entre os cristãos a respeito do Pai, do Filho e do Espírito Santo⁹³. Nesta obra se encontra um primeiro esboço para um tratado sobre o Espírito Santo, cujo original grego se perdeu. Poucos fragmentos foram transmitidos pela *filocalia*, escrita por Basílio de Cesareia e por Gregório de Nazianzo, no meio do século quarto e, em dois decretos do Imperador Justiniano I. Sobreviveram em uma tradução latina efetuada por Rufino de Aquileia. Desde o momento de sua publicação por volta do ano 220 suscitou perplexidade e polêmica, tanto que o mesmo autor viu-se constrangido a justificar-se diante de Fabiano, bispo de Roma.

⁹⁰ ORIGENES, *De principiis* prefacio 2 PG 11, 116.

⁹¹ CROUZEL, H. Origène précurseur du monachisme In *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*. Paris: Ligugé, 1961 pp.20-25.

⁹² EUSEBIO de Cesarea *Storia Ecclesiastica* 6: PG 20, 553-601 “Durante o dia se empenhava nos grandes trabalhos de ascese, enquanto que em grande parte da noite se aplicava ao estudo da Sagrada Escritura, perseverando numa vida a mais ascética possível, praticando por vezes o jejum, outras vezes media o tempo do sono, não dormia em cama, mas no chão. Pensava que se devia observar as palavras do Salvador, nas quais ele exortava a não ter duas túnicas, a não usar calçados, nem viver com preocupações com o futuro”. Quando dirigia a escola de Alexandria, a fim de evitar maledicências, seguiu ao pé da letra a pericope de Mt 19,12 que exorta a fazer-se eunuco pelo reino de céus, castrando-se.

⁹³ ORÍGENES *Tratado sobre os princípios*, 1 prólogo 2.

No que diz respeito à teologia trinitária, que podemos verificar através de sua obra *De principiis* e que acabará por firmar a sua pneumatologia, Orígenes atesta a transcendência de Deus Pai sobre toda a criação, fundamentando-se no fato de que só o Pai é o princípio (*αρχή*), uma vez que tudo deriva dele, sendo ele o ser por excelência⁹⁴. O Pai supera inclusive o Filho e o Espírito Santo. Evidentemente o Filho e o Espírito Santo transcendem todos os demais seres, contudo são superados pelo Pai. O Pai gerou desde sempre o Filho, ele sempre quis e pôde gerar o Filho, até porque Deus jamais pode mudar. Mesmo sendo o Pai o criador desde sempre, isto não quer dizer que as criaturas sejam eternas, mas significa que a criação está completada desde sempre na sabedoria, que aqui se identifica com o Filho, que é gerado desde toda a eternidade.

Aqui encontramos uma dificuldade para Orígenes no que concerne à origem do Espírito Santo dentro da vida intratrinitária. Pois somente o Filho vem diretamente de Deus, isto é, é gerado por ele. O Espírito Santo vem do Pai mediante o Filho⁹⁵ desde toda a eternidade. É o primeiro dos seres feitos mediante o Verbo, mas diferente das criaturas, porque ele não foi feito a partir do nada como acontece com as criaturas⁹⁶. Temos, portanto, uma linha descendente Pai, Filho e Espírito Santo: o Pai gera o Filho, o Espírito Santo procede do Pai mediante o Filho. O Pai tem uma esfera de poder maior que o Filho e este, por sua vez, uma esfera maior que o Espírito. Temos aqui uma posição subordinada do Espírito com relação ao Filho e do Filho com relação ao Pai, ao qual estão referidos o Filho e o Espírito Santo. Segundo a teologia trinitária de Orígenes, o Filho exaure a função mediadora entre Deus e o mundo e assim, não sobra espaço para o Espírito Santo e, por isso, é atribuída a ele essa subordinação, embora, por outro lado, a tradição mostre que não se trata de uma simples subordinação, ele está unido ao Filho e, por isso, deve ser colocado ao lado de Cristo nessa função mediadora e, além disso, ele não é uma mera repetição do Verbo, e a ele são atribuídas duas tarefas específicas, a saber: a santificação dos homens e a

⁹⁴ ORÍGENES Ibid., I, 2, 13; Cf. SIMONETTI, M. *Studi sulla cristologia del II e III secolo*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993, Cf. LADARIA, L. *El Dios Vivo y verdadero*. El misterio de la Trinità. Secretariado trinitario, Salamanca, 2005.

⁹⁵ Jo 1, 3.

⁹⁶ ORÍGENES. *Comentário do Ev. de João II 10, 75* Cf. LADARIA, L. *Op.cit.* “Enquanto estamos convencidos que de existem três hipóstases, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, e, que cremos que nenhuma delas, com exceção do Pai seja sem princípio, pensamos que o Espírito Santo tenha uma posição predominante sobre tudo o que foi feito mediante o Verbo, e na ordem é o primeiro dos seres derivados do Pai mediante o Filho.”

inspiração da Sagrada Escritura, ainda que Orígenes atribua também ao Filho estas duas tarefas, quando define o Filho e o Espírito como rios de santificação⁹⁷.

Podemos examinar o ser do Espírito Santo e sua obra de santificação dos homens na obra de Orígenes em que faz o comentário sobre João⁹⁸. Aqui se apresenta o Espírito Santo como o primeiro dos seres feitos pelo Pai mediante o Filho. Orígenes não quer dizer com isto que o Espírito Santo seja uma mera criatura porque esta é criada *ex nihilo*, ao contrário do Espírito Santo que está associado ao Pai e ao Filho em honra e dignidade, e além de possuir a incorporeidade da Trindade ele sempre é citado logo após o Pai e o Filho em três passagens de sua obra *De principiis*⁹⁹.

De qualquer modo, a questão da origem do Espírito Santo parece não estar clara para Orígenes. Como ponto de partida, ele faz uso da regra de fé tradicional, na qual o Espírito Santo está unido ao Pai e ao Filho, na mesma dignidade e na mesma honra. Daí, de imediato, se colocam questões relativas a uma investigação teológica concernentes ao Espírito Santo: será que o Espírito foi gerado ou não foi gerado? Deve-se considerá-lo Filho de Deus ou não? Orígenes propõe analisar com atenção esses questionamentos tendo como fundamento a Sagrada Escritura e não a partir do mero raciocínio humano¹⁰⁰. Como se vê, estamos, como ocorre muitas vezes a este autor, diante de uma questão aberta. Orígenes formula o problema prudentemente no sentido de investigar. Contudo, não devemos isolar do contexto as interrogações colocadas por Orígenes, elas são pertinentes à pesquisa teológica de então. O historiador dos dogmas não deve imitar o que os discípulos de Orígenes e, sobretudo, seus adversários fizeram, endurecendo as posições do mestre. O estudioso precisa não perder de vista o que Orígenes tinha em mente quando abordou as questões sobre o mistério trinitário e, particularmente o Espírito Santo. Assim, encontra-se nele a fórmula batismal que menciona o Espírito Santo com o Pai não gerado e com o Filho gerado:

⁹⁷ ORÍGENES *Homilia sobre o Livro dos Números* 11, 8 Cf. LADARIA, L. *Op.cit.*

⁹⁸ ORÍGENES *Comentário sobre João* II, 10,, 77 “Eu penso que o Espírito Santo oferece, por assim dizer, a matéria (*υλη*) dos dons da graça (*χαρισμάτα*) concedidos por Deus àqueles que por ele e por sua participação nele são chamados santos. Esta matéria dos carismas, da qual falamos, provem da atividade de Deus Pai, seria proporcionada por Cristo e torna-se subsistente no Espírito Santo.”

⁹⁹ ORÍGENES *Tratado sobre os princípios*, I, 6, 4; II, 2, 2 e IV 3, 15 nesta última, ORÍGENES utiliza raramente o termo *trindade* nas suas obras.

¹⁰⁰ *Ibid.* prefacio.

Numerosas passagens das escrituras nos ensinam que há um Espírito Santo. Assim, Davi no salmo 50: ‘não me retires teu Espírito Santo’; e Daniel ‘O Espírito Santo que está em ti’(Dn 4,8). Abundantes testemunhas do Novo testamento nos ensinam que o Espírito Santo desceu sobre Cristo (Mt 3, 16) e que o Salvador soprou sobre os apóstolos depois da ressurreição, dizendo: ‘recebei o Espírito Santo’ (Jo 22,22). A Maria o anjo anunciou: ‘O Espírito Santo virá sobre ti’ (Lc 1, 35). Paulo ensina: ‘Ninguém pode dizer Jesus Cristo se não for pelo Espírito Santo’ (1 Cor 12, 3). E, nos Atos dos Apóstolos, pela imposição das mãos dos apóstolos, o Espírito Santo era dado no batismo (At 8, 18). Tudo isso nos ensina a grande autoridade e dignidade que tem o Espírito Santo enquanto ser substancial, de tal modo que o batismo da salvação não pode ser realizado a não ser pela altíssima autoridade da Trindade, isto é, pela invocação do Pai, do Filho e do Espírito Santo; e assim o Pai não gerado e ao seu único Filho se associa o nome do Espírito Santo. Não é de se espantar de quanta seja a majestade do Espírito Santo, quando se vê que ‘aquele que fala mal do Filho do Homem poderá esperar perdão, mas aquele que blasfemar contra o Espírito Santo não terá perdão nem nesse mundo nem no outro’ (Mt 12, 32)¹⁰¹.

Esta menção, feita em referência à Escritura leva a excluir a possibilidade do Espírito Santo ser “criado”:

Tudo foi criado por Deus e não há ser que não tenha recebido dele a sua existência: o que é comprovado por numerosas passagens de toda a Escritura e permite refutar e rejeitar as falsas afirmações de alguns, tanto a respeito da matéria co-eterna com Deus como das almas que seriam não geradas, tendo Deus posto nelas não tanto a existência quanto à qualidade e ordenamento da vida. Porque no pequeno livro do Pastor, o anjo da penitência, redigido por Hermas, está escrito: ‘crê antes de mais que há um só Deus que tudo criou e ordenou; que, quando nada existia, tudo fez; que contem todas as coisas e não é contido por nenhuma. Encontram-se afirmações semelhantes no livro de Enoque. Mas, até o presente, não podemos encontrar nas Sagradas Escrituras nenhuma palavra dizendo que o Espírito Santo fosse feito ou criado, nem sequer daquele modo que acima ensinamos. Salomão falou da Sabedoria, ou, segundo as explicações que nós demos, da Vida, da Palavra e das outras denominações do Filho de Deus. O Espírito de Deus que se movia sobre as águas no princípio da criação do mundo, tal como está escrito, não creio que seja outro senão o Espírito Santo, tal como posso compreender, e mostramos ao expor essa passagem não conforme à narrativa mas segundo a compreensão espiritual¹⁰².

Orígenes, tendo um conhecimento preciso de toda a riqueza da vida intra-trinitária, percebe que esta riqueza ultrapassa o exterior:

Alguns dos nossos predecessores observaram a propósito do Novo Testamento que, nos lugares onde o Espírito é designado sem um adjetivo indicando de que espírito se trata, é preciso entender o Espírito Santo. Por exemplo: ‘o fruto do Espírito é a caridade, a alegria, a paz etc. (Gl 5, 22); e, da mesma forma: ‘Embora tendo começado no Espírito, concluí agora pela carne’(Gl 3, 3). Pensemos que essa distinção também pode ser aplicada ao Antigo Testamento. Por exemplo: ‘Aquele que dá o Espírito ao povo que está sobre a terra e o Espírito aos que a pisam’ (Is 42, 5). Sem dúvida, aquele que pisa a terra com os pés, isto é, o que é terrestre e

¹⁰¹ ORÍGENES. Tratado sobre os princípios I. 3,2.

¹⁰² Ibid. I,3,3.

corporal, participa do Espírito Santo, recebendo-o de Deus. Um sábio hebreu dizia que os dois serafins que Isaías descreve com seis asas, e que dizem em alta voz um ao outro ‘Santo, Santo, Santo é o Senhor Deus Sabaoth’ (Is 6, 3), devem ser entendidos como sendo o Filho único e o Espírito Santo. Pensamos que, do mesmo modo, deve-se aplicar a Cristo e ao Espírito Santo o que foi dito no Cântico de Habacuc: ‘No meio dos dois vivos, ou de duas vidas, serás conhecido’ (Hab 3, 2). Todo conhecimento sobre o Pai pela revelação do Filho é conhecido no Espírito Santo, de tal modo que um e outro, chamados pelo profeta vivos ou vidas, são os fundamentos da ciência a respeito de Deus Pai. Tal como é dito do Filho ‘que ninguém conhece o Pai a não ser o Filho e aquele a quem o Filho o revelou’ (Mt 11, 27; Lc 10, 22), assim o Apóstolo fala do Espírito Santo ao dizer: ‘Deus se revelou a nós pelo seu Espírito: porque o Espírito tudo penetra, mesmo as profundezas de Deus’ (1 Cor 2, 10). Mas, outra vez no Evangelho, o Salvador, mencionando as doutrinas divinas mais profundas, que seus discípulos ainda não podiam entender, assim disse aos apóstolos: ‘Tenho ainda muito a vos dizer, mas que, por enquanto, ainda não podeis compreender, assim que vier o Espírito Santo Paráclito, que do Pai procede, ele vos ensinará todas as coisas, e vos lembrará aquilo que eu disse’ (Jo 16, 12-13). É preciso, portanto, pensar que, assim como o Filho, que só ele conhece o Pai, e o revela a quem quer, assim o Espírito Santo, que ele penetra as alturas de Deus, revela Deus a quem quer.

Não se deve, pois, pensar que o Espírito também conhece pela revelação do Filho. De fato, se o Espírito Santo, conhecesse o Pai pela revelação do Filho, ele passaria da ignorância ao conhecimento, o que é realmente ímpio e tolo, pois reconheceria o Espírito Santo, mas lhe atribuiria a ignorância. De fato, não era antes algo distinto do Espírito Santo, que progrediu até chegar a ser Espírito Santo. É como se nos atrevêssemos a dizer que então, quando ele não era o Espírito Santo, ignorava o Pai, que depois que recebeu o conhecimento dele se tornou Espírito Santo; pois, se assim fosse, nunca tal Espírito Santo poderia ser considerado na unidade da Trindade – isto é, na imutabilidade do Pai e do seu Filho – a não ser que ele mesmo sempre tenha sido o Espírito Santo. Empregamos estes termos “sempre” e “tenha sido”, ou qualquer outro termo, com significado temporal, mas é preciso tomá-los de modo simples e com ressalvas, pois, mesmo que sejam palavras com significados temporais, exprimindo as coisas de que falamos num discurso de tipo temporal, ultrapassam por sua natureza toda compreensão do sentido temporal¹⁰³.

Entre as três hipostasis (υπόστασις), tal como as chama Orígenes, Pai, Filho e Espírito Santo, o Espírito é considerado como a mais digna de todas as realidades que têm sua origem por intermédio do Logos. Desse modo, O Espírito tem um conhecimento superior santificador, é sempre o nível mais elevado da gnose Alexandrina, um conhecimento que não é possível se ele não se dá na plenitude da Trindade, *nisi sit integra Trinitas*¹⁰⁴. Uma vez que o homem participa do Pai e do Filho, é necessário que o Espírito associe sua ação àquela do Pai e do Filho.

Parece correto investigar quais são as causas pelas quais quem é regenerado por Deus para a sua salvação precisa do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo, não

¹⁰³ ORIGENES *Tratado sobre os princípios* I, 3,4.

¹⁰⁴ Id. I, 3, 5.

podendo ser salvo senão por toda a Trindade, e por que não se pode participar do Pai ou do Filho sem o Espírito Santo. Discutindo tais coisas, sem dúvida seria preciso atribuir uma ação especial ao Espírito Santo, e também especial ao Pai e ao Filho. Penso, pois, que a ação do Pai e do Filho se exerce tanto sobre os santos como sobre os pecadores, sobre os homens racionais e sobre os animais mudos, e mesmo sobre aqueles que não tecem alma, absolutamente sobre tudo o que existe. A ação do Espírito Santo não se estende de nenhum modo sobre os que não tecem alma, nem sobre aqueles que, tendo alma, são mudos; nem sequer se encontra naqueles que, sendo racionais, estão do lado do mal e de nenhum modo se voltam para as coisas melhores. Julgo que a ação do Espírito Santo só se exerce sobre aqueles que se voltam para o bem e caminham nas vias de Jesus Cristo, isto é, aqueles que agem no bem e permanecem em Deus¹⁰⁵.

Enquanto investiga a questão do Espírito Santo, para que ele se mantenha fiel, na fé, à formula batismal, Orígenes associa o debate à questão mais geral das relações Pai-Filho e à da função reveladora do Verbo Encarnado em relação ao Pai, exatamente porque nosso autor, tendo um sentido profundo da riqueza da vida intradivina, tende a compreender esse mistério em função das operações do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Dessa forma, essa noção teológica, que não era propriamente uma novidade, adquiria um grande alcance porque ela fazia ver e compreender uma concepção graduada da Trindade. Nesse olhar, a questão do Verbo, à qual Orígenes relaciona incessantemente a ação de Jesus com o discurso de João sobre o Logos, poderia ainda, apesar de todas as suas dificuldades, ser abordado com exatidão, porém, torna-se muito mais difícil definir o papel preciso e a situação do Espírito Santo. Para isso Orígenes faz uma série de citações da Escritura relativa ao Espírito Santo¹⁰⁶, porque ele estava inteiramente convencido do que chamou de uma subsistência própria, plena e completa do Espírito Santo, uma hipóstase intelectual que subsiste por ela mesma¹⁰⁷. Ele evoca bastante suas qualidades inspiradoras, animadoras e santificadoras, seu atributo de ensinar as coisas profundas e secretas, enfim, um “conhecimento espiritual”¹⁰⁸. Orígenes também tem conhecimento de que não pode haver nenhuma diferença na Trindade, e mostra isso a respeito do fim ou da consumação dos tempos:

Vemos o que é o fim quando todos os inimigos serão submetidos a Cristo, quando o ultimo inimigo- a morte – for destruído, e quando o reino for entregue a Deus Pai por Cristo, a quem tudo estiver submetido; digo que é desse fim que olhamos para o começo das coisas. Com efeito, o fim é sempre semelhante ao começo, e por isso,

¹⁰⁵ ORÍGENES op. cit. I, 3, 5.

¹⁰⁶ Orígenes dá uma grande variedade de textos da Escritura concernentes ao Espírito Santo principalmente no *Tratado sobre os princípios* I, 3 e 2,7.

¹⁰⁷ Ibid. I 3, 3.

¹⁰⁸ Ibid. I, 1,2.

assim como o fim é um para todas as coisas, assim deve entender-se que o princípio de tudo é um. Como esse fim único é para numerosos seres, assim a partir de um começo único há muitas diferenças e variedades que, por sua vez, pela bondade de Deus, pela submissão a Cristo e pela unidade no Espírito Santo, retornam à unidade semelhante à do início; são todos aqueles que ‘em nome de Jesus dobram o joelho’ (Fl 2, 10), dando assim testemunho da sua submissão, entre os seres celestes, terrestres e os dos infernos: essas três categorias designam todo o universo, ou seja, aqueles que, a partir de um começo único, comportando-se de maneira diferente de acordo com os seus próprios movimentos, foram distribuídos em diversas ordens, conforme o seu mérito; a bondade não estava neles de modo substancial como estava em Deus, no seu Cristo e no Espírito Santo. Só nessa Trindade, autora de todas as coisas, está a bondade de modo substancial. Todos os outros seres têm uma bondade acidental e que pode decair, portanto, estão na bem-aventurança quando participam da santidade, da sabedoria e da própria divindade¹⁰⁹.

Orígenes transcreve assim em termos especulativos concepções que haviam sido expressas por Paulo, por exemplo, em 1 Cor 15, 23-28. Porém, o esquema teológico fundamental que ele organiza e unifica, toma um caráter cósmico que passa pelo Pai, pelo Filho, e até por criaturas racionais colocadas acima do homem e até por seres que estão em baixo dessa escala. No centro desse esquema, que abraça toda a realidade, se encontra o Logos criador. Faz-se mister colocar aí a posição exata do Espírito Santo.

Mais precisamente o que a Escritura afirmava a respeito de sua natureza não facilitava a tarefa. Daí o interesse e ao mesmo tempo o embaraço que Orígenes experimentou numa investigação tomando justamente como ponto de partida as operações do Espírito. Ele argumenta sem dificuldade contra aqueles que fazem uma distinção entre o Espírito do Antigo Testamento e o Espírito do Novo Testamento e da Igreja, contrapondo um ao outro; objeta também contra aqueles que procuram abaixar o Espírito Santo reduzindo-o a espíritos inferiores. Vejamos o que o próprio Orígenes declara a respeito disso:

Assim como há um só e mesmo Deus e um só e mesmo Cristo, assim há um só e mesmo Espírito Santo, que estava tanto nos profetas como nos apóstolos, entre os que acreditavam em Deus antes da vinda de Cristo, e aqueles que por Cristo se refugiaram em Deus. Se, como entendemos, os hereges ousaram falar de dois Deuses e dois Cristos, nunca ouvimos dizer que alguém tenha anunciado dois Espíritos Santos. Como poderiam afirmar isso a partir das Escrituras, ou que distinção poderiam fazer entre um Espírito Santo e outro Espírito Santo? Isso supondo que se possa encontrar uma definição ou descrição do Espírito Santo. Pois mesmo que se conceda a Marcião e a Valentim que se possam introduzir distinções na divindade e descrever de modo diferente a natureza do bom e a do justo, como é que se podem cogitar e inventar distinções para introduzir no Espírito Santo?

¹⁰⁹ Ibid. I., 6, 2.

Creio que não podem encontrar nenhuma diferença. Pelo nosso lado, pensamos que toda criatura racional pode participar nele como na sabedoria de Deus e na Palavra de Deus, sem que se possam fazer distinções. Vejo também que o principal advento do Espírito Santo entre os homens se produziu, segundo a Escritura, depois da Ascensão de Cristo ao céu, mais do que antes da sua vinda. De fato, antes o dom do Espírito Santo, só era concedido aos profetas e alguns poucos dentre o povo que ocasionalmente o merecessem. Depois da vinda do Salvador, cumpriu-se a Escritura no que tinha sido dito pelo profeta Joel: ‘ Nos últimos dias, acontecerá que difundirei o meu Espírito sobre toda a carne e que eles profetizarão’ (Jl 3, 1), e no mesmo sentido está escrito: Todas as nações te servirão’ (At 2, 17; Sl 71, 11). Portanto, pela graça do Espírito Santo, eis o fato que, junto com outros muitos, admiravelmente se manifestou: o que está escrito nos profetas e na Lei de Moisés, que apenas um pequeno número, os próprios profetas e porventura algum dentre o povo, então entendia, ultrapassando o sentido corporal, ou seja, compreendia a Lei e os profetas num sentido superior e espiritual; mas agora há incontáveis multidões de crentes, que, sem poder – ao menos não todos - explicar de maneira ordenada e clara a coerência da compreensão espiritual, estão todos, porém, persuadidos de que a circunscção, o descanso do sábado e o derramamento do sangue dos animais não se devem compreender no sentido corporal, nem as respostas que sobre essas coisas Deus deu a Moisés. Não há dúvidas de que é o poder do Espírito que inspira a todos¹¹⁰.

Contudo, quando ele chega a falar explicitamente do Espírito Santo, após ter falado do Pai e do Filho, e ter interrogado sobre as relações do Espírito com o Filho-Logos, ele coloca para si mesmo o seguinte questionamento: ou o Espírito tem sua origem do Verbo, e este lhe é anterior, ou, então ele não teve origem por meio do Cristo¹¹¹ e deve-se dizer não gerado, conclusões que, nos dois casos, contradizem a Escritura, particularmente o texto de Jo 1, 3¹¹². Uma terceira solução, por vezes proposta, seria que o Espírito Santo não tem uma essência ou uma substância própria (οὐσία) distinta da do Pai e do Filho. Entretanto essa solução parece improvável para Orígenes, uma vez que para ele parecia contradizer a palavra de Jesus que assevera ser imperdoável a blasfêmia contra o Espírito Santo à diferença do pecado contra o Filho¹¹³. Como já foi mencionado, Orígenes acredita na realidade das três hipóstases, contudo, apenas uma pode ser aquele que não foi gerado, o Pai¹¹⁴. O Espírito Santo não pode deixar de ser o mais piedoso, o mais real de tudo o que veio à existência pelo Logos (gerado e feito, já que Orígenes não distingue as duas operações). Ele só pode ser pertencer à ordem de todas as coisas vindas à existência, do Pai pelo Filho. O Espírito não

¹¹⁰ Ibid. II. 7,1-2.

¹¹¹ Usando neste caso a preposição grega *δια*.

¹¹² Orígenes comenta a passagem Jo 1,3 “Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” Comentário do Evangelho de João 2, 20, 74-12,90.

¹¹³ Mt, 12, 32; Mc 3, 29

¹¹⁴ Orígenes destaca como aquele que não tem principio.

pode ser chamado de Filho porque o Filho é o único que foi gerado, porém o Espírito é aquele que materializa os dons divinos vindos do Pai, oferecidos pelo Cristo, constituídos por ele para aqueles que são santos, estando em sua comunhão. Estes dons que descem sobre os santos são estabelecidos de maneira permanente somente sobre o Cristo: quando o Pai envia o Filho, ele envia também o Espírito para descer sobre o Filho e cooperar para a salvação da humanidade. O Espírito Santo tem, portanto, uma missão específica na história da salvação oferecida à humanidade.

Como já afirmamos mais acima, nesse capítulo, não é clara para Orígenes, a origem do Espírito Santo, portanto não podemos concluir nada acerca do Espírito Santo. Porém, Orígenes descreve e analisa uma série de dados da Escritura, e especifica os caracteres da natureza divina do Espírito Santo e da sua atividade em relação com o Pai e o Filho e em relação com a sua obra de santificação. Num segundo momento, insiste sobre a unidade do Espírito Santo e sobre a inspiração dos dois testamentos. Contra os gnósticos e os montanistas expõe os carismas existentes na Igreja e, finalmente, dá uma interpretação do termo *paráclito*, com base no pensamento de João.

Essa questão da origem do Espírito Santo mereceria um estudo mais aprofundado da pneumatologia de Orígenes, mas fugiria do objetivo dessa tese. A fim de concluir esta questão, constatamos que Orígenes garante que Espírito Santo deve a sua origem a partir da mediação do Verbo (*δια του λογου εγένετο*) e se faz mister considerá-lo como uma realidade inferior em relação àquela pela qual recebe a sua origem, mesmo que ele acrescente algumas expressões da Escritura que parecem nos levar a uma direção oposta.

Seguindo a ordem dos tópicos, tratamos muito estritamente do Espírito Santo. Todos aqueles que sabem da existência da providência, sustentam também a existência de um Deus não gerado, que criou e ordenou todas as coisas e o reconhecem como Pai do universo. Afirmamos não apenas que há um Filho, ainda que isto pareça muito estranho e pouco crível para aqueles que, entre gregos e bárbaros, estejam comprometidos com a filosofia. Todavia, embora alguns deles possam ter o seguinte parecer: o universo foi criado pela Palavra de Deus¹¹⁵, nós,

¹¹⁵ Orígenes afirma na *Homilia sobre o Gênesis* 14, 3 que os filósofos gregos e a Revelação bíblica estejam algumas vezes de acordo e, outras vezes não com relação ao conhecimento de Deus e a doutrina do Logos.

porém, em conformidade com a fé no ensinamento divinamente inspirado, acreditamos que, a propósito do Filho, não existe nenhuma outra possibilidade de propor uma explicação mais elevada e mais adequada à sua divindade do que fazê-la conhecer pela humanidade, se não partindo da Escritura inspirada pelo Espírito Santo, vale dizer: os Evangelhos, os escritos apostólicos, a Lei e os profetas, como afirmou também o Cristo¹¹⁶. Ninguém foi capaz de supor a existência do Espírito Santo, a não ser os especialistas na Lei e nos Profetas e aqueles que confessaram crer em Cristo. De fato, embora ninguém tenha capacidade de abordar de maneira digna a respeito do Pai, todavia, se pode ter dele algum conhecimento deduzido das criaturas visíveis e de quanto a mente humana conhece o Pai a partir da natureza¹¹⁷. Além disso, pode-se corroborar este conhecimento com a Sagrada Escritura. Com relação ao Filho de Deus, ainda que “ninguém conheça o Filho de Deus senão o Pai”¹¹⁸, a mente humana é treinada pela Sagrada Escritura, na forma em que deva ser entendido, não apenas pelo Novo, mas também pelo Antigo Testamento, por meio das ações operadas pelos santos que se referem tipologicamente a Cristo, e pelos quais podemos reconhecer tanto a natureza divina quanto a natureza humana assumida por Cristo.

Analiseemos mais detidamente numerosos passos da Sagrada Escritura com relação ao Espírito Santo que nos informam acerca da sua existência¹¹⁹, como diz Davi no salmo 50, 13: “não retires de mim o teu santo espírito”; e em Daniel: “o Espírito Santo reside em ti”¹²⁰. No Novo Testamento temos diversos testemunhos: Ao descrever a descida do Espírito Santo sobre Cristo¹²¹, ou ainda, quando o Senhor, depois da ressurreição, soprou sobre os apóstolos, dizendo, “recebei o Espírito Santo”¹²², e ainda quando o anjo diz a Maria: “o Espírito Santo descera sobre ti”¹²³. Paulo ensina que “ninguém pode dizer: Jesus é Senhor a não ser no

¹¹⁶ Lc 24,25

¹¹⁷ O voltar-se para Deus partindo da contemplação das obras da criação é um procedimento cujas raízes estão fundadas na filosofia estóica. No cristianismo foi retomado pelos apologistas gregos do segundo século. Cf. TEÓFILO DE ANTIOQUIA. *Ad Autolico* 1,5; ATENAGORAS DE ATENAS. *Petição em favor dos cristãos* 5; *Padres apologistas gregos* Introducciones, texto grego, versão espanhola y notas de D. Ruiz Bueno, Madrid, 1954 p. 653-654; 771-772.

¹¹⁸ Mt 11,27

¹¹⁹ A respeito da dignidade do Espírito Santo, Orígenes relata uma série de citação da Sagrada Escritura no seu *Comentário ao Evangelho de João* 28, 15. Os textos relatados são: Sl 51, 13; Sb 1,5; Mt 12, 31-32; Mc 1, 24. 3, 39; Lc 8, 31; Jo 7, 39.20, 22; 1Cor 12, 3; Hb 6, 4-6.

¹²⁰ Dn 4, 6

¹²¹ Mt 3, 16

¹²² Jo 20, 22

¹²³ Lc 1, 35

Espírito Santo”¹²⁴ e, conforme o livro dos *Atos dos Apóstolos* o Espírito Santo é conferido durante o batismo, mediante a imposição das mãos dos apóstolos. A partir desses testemunhos, podemos perceber a autoridade e dignidade do Espírito Santo e que o batismo de salvação não se realiza plenamente se não for mediante a autoridade da Trindade, isto é, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo¹²⁵; ao nome do Pai não gerado e ao nome do seu Filho unigênito se acresce o nome do Espírito Santo. Quem não se admira da majestade do Espírito Santo? Se alguém pronunciar alguma palavra contra o Filho do Homem, ele pode obter o perdão, ao passo que alguém que tiver blasfemado contra o Espírito Santo não pode ser perdoado nem no tempo presente nem no futuro¹²⁶.

Diversas afirmações da Escritura evidenciam que tudo foi criado por Deus e não há nada que não tenha recebido dele a sua existência; por isso é preciso rejeitar as falsas teorias dos adeptos da matéria coeterna a Deus ou às almas não geradas as quais Deus teria concedido não apenas a existência mas também a ordem e a condição de vida.¹²⁷ No Pastor de Hermas se diz “Antes de tudo, crês que Deus é um só, que criou e ordenou todas as coisas e do nada as fez existir, que tudo contém e por nada é contido”¹²⁸; encontramos algo de análogo no livro de Enoc¹²⁹ Orígenes não encontra na Sagrada Escritura nenhuma expressão na qual se afirme que o Espírito Santo tenha sido feito ou criado, nem sequer o modo pelo qual tenha demonstrado que Salomão se exprime a propósito da sabedoria ou ainda como ele havia explicado a necessidade de se entender a vida, a palavra e outros atributos do Filho de Deus. Orígenes crê que o Espírito de Deus que, como está escrito, pairava sobre as águas no princípio da criação, de acordo com o livro do Genesis (1,2) é o Espírito Santo.

¹²⁴ 1 Cor 12, 3

¹²⁵ Mt 28, 19

¹²⁶ Cf. Mt 12, 32. Esta expressão “blasfêmia contra o Espírito Santo” é enigmática e sua interpretação “inquietou os padres, os teólogos, e os exegetas de todos os tempos, talvez mais do que o necessário” Cf. ORTENSIO DA SPINETOLI. *Matteo. Commento al Vangelo della Chiesa*. Assise: Cittadella editrice, 1973 p. 317. Nem sempre foram propostas proposições uniformes. Analisaremos esta questão aprofundada no pensamento de Atanásio mais adiante neste trabalho.

¹²⁷ A apologética cristã, em contraste com a filosofia grega, sustentou, desde o início, a criação a partir do nada (ex nihilo) e refutou a eternidade da matéria. Cf. TACIANO. *Discurso contra os gregos* 4-5.12; TEOFILO DE ANTIOQUIA *Livro a Autólico* 1,4 e 2,4.

¹²⁸ Hermas, *o Pastor* prec. 1,1 SCH 53 p.144. Orígenes tem uma atenção especial contra o Pastor de Hermas e o considera como um livro inspirado, ainda que esteja consciente que outros autores tenham parecer contrário. Cf. *De principiis* 4,2,4.

¹²⁹ 1 Enoc 2-5. Embora o livro de Enoc não esteja incluído no canon hebraico nem tampouco no cristão, Orígenes o utiliza como livro inspirado. Pela sua estrutura, os conteúdos e a datação desse texto apócrifo, Cf. SACCHI, P. (org.). *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Torino: Unione Tipografico-Editrice, 1981, pp. 415-423.

Com relação ao Novo Testamento, alguns autores sublinharam que, quando se designa o Espírito sem nenhum acréscimo explicativo de gênero, é porque se está falando do Espírito Santo; por exemplo: “o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio” (Gl 5,22). “Sois tão insensatos que, tendo começado com o espírito, agora acabais na carne?” (Gl 3,3).

Esta mesma distinção pode ser encontrada no Antigo Testamento como podemos ver: “Assim diz o senhor Deus, que criou os céus e os estendeu, e fez a imensidão da terra e tudo o que dela brota, que deu o alento aos que o povoam e o sopro da vida aos que se movem sobre ela.” (Is 42,5).

Isto significa que quem quer que se mova sobre a terra, vale dizer, as realidades terrestres e corporais, participa do Espírito Santo, recebendo-o de Deus. Um hebreu erudito afirmava que os dois serafins descritos por Isaías com seis asas e que clamavam uns aos outros dizendo “santo, santo, santo é o Senhor dos exércitos”¹³⁰ são o Filho unigênito e o Espírito Santo¹³¹. Além disso, Orígenes acredita que se deve referir a Cristo e ao Espírito Santo a passagem do profeta Habacuc onde está escrito: “No nosso tempo manifesta-a”¹³². Na realidade, o conhecimento do Pai ocorre mediante a revelação do Filho no Espírito Santo: assim, estes dois, definidos como animais pelo profeta existem para fazer conhecer o Pai. De fato, como diz o Filho: “ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele o Filho quiser revelar”¹³³; de modo semelhante o apóstolo afirma também a respeito do Espírito Santo: A nós, porém, Deus o revelou pelo Espírito Santo. Pois o Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as profundidades de Deus”¹³⁴. E também no Evangelho, apontando para os ensinamentos divinos e mais profundos que os discípulos ainda não podiam compreender, o Salvador assim fala aos apóstolos:

¹³⁰ Is 6,3

¹³¹ O hebreu erudito aqui é citado por Filão de Alexandria, o expoente mais representativo do judaísmo helenístico. Pouco se sabe da sua vida, é contemporâneo de Jesus. Estudioso e contemplativo de considerável valor, através de sua atividade literária, foi o primeiro a alcançar um alto nível a mediação entre a cultura grega e a fé judaica. A exegese, a teologia, e a espiritualidade patrística serão consideravelmente influenciadas por ele. Cf. ORÍGENES, *De fuga et inventione* 100.

¹³² Hab 3,2. A Bíblia de Jerusalém apresenta uma nota de rodapé na qual observa uma tradução grega que diz: “no meio de dois animais tu te manifestarás, quando estiverem próximos os anos tu serás conhecido.”

¹³³ Mt 11, 27.

¹³⁴ 1 Cor 2, 10

Tenho ainda muito que vos dizer, mas não podeis agora suportar. Quando vier o Espírito da Verdade, o Paráclito, o Espírito que o Pai enviará em meu nome, ele vos conduzirá à verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras. (Jo 16, 12-13; 14, 26).

Por isso devemos entender que como o Filho, o qual é o único a conhecer o Pai, do mesmo modo também o Espírito Santo, o qual é o único a perscrutar as profundidades de Deus, revela Deus a quem ele quer: “o vento sopra onde quer”¹³⁵.

Não devemos pensar, no entanto, que também o Espírito Santo conheça por intermédio da revelação do Filho: pois, se o Espírito Santo conhece o Pai por meio da revelação do Filho, também ele passa da ignorância para o conhecimento. É próprio dos ímpios e dos estultos professar a fé no Espírito Santo e, ao mesmo tempo, atribuir-lhe ignorância. De fato, ele sempre foi Espírito Santo, porém, se, se admite que, progredindo, ele venha a ser Espírito Santo, então alguém poderia afirmar que, quando ele não era ainda Espírito Santo, ele não conhecia o Pai e, depois de o haver conhecido, tornou-se, então, Espírito Santo: se assim fosse, vale dizer, se não tivesse sido sempre Espírito Santo, certamente não seria contado dentro da unidade da Trindade, isto é, juntamente com o imutável Deus Pai e seu Filho. Para o assunto que estamos tratando, ou adotando alguns termos de significado temporal, é preciso tomá-lo com simplicidade e condescendência: de fato, o significado desses termos é temporal, porém, os conceitos que estamos encarando, ainda que dentro do discurso, são expressos em forma temporal, mas, na realidade da sua natureza vão além de cada conceito de significado temporal.

Pode ser oportuno indagar aqui porque aquele que é regenerado por Deus para a salvação tenha necessidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, não podendo obter a salvação se a Trindade não estiver completa. E, por que não podemos ser partícipes do Pai e do Filho sem o Espírito Santo? No momento em que analisamos tais questões, faz-se mister expor a ação específica do Espírito Santo tal como a do Pai e do Filho. Deus Pai, que contém todas as coisas, atinge a todo o ser, o faz tornar participante do próprio ser e, o faz tornar aquilo que ele é; o Filho, é inferior ao Pai, enquanto atinge apenas as criaturas racionais: pois é segundo depois do Pai; mais inferior ainda é o Espírito Santo que alcança apenas

¹³⁵ Jo 3, 8

aos santos¹³⁶. Portanto, a potência do Pai é superior à do Filho e à do Espírito Santo; a potência do Filho é superior à do Espírito Santo; a potência do Espírito Santo, por sua vez, e superior aos outros seres santos. Por isso, que a ação do Pai e do Filho seja dirigida tanto para os pecadores, aos homens dotados de razão e aos animais privados de palavra, as seres inanimados e a todos os seres em geral. Ao contrário, a ação do Espírito Santo não pode dirigir-se aos seres inanimados nem a aqueles que, são animados, porém, são privados de palavra e tampouco aqueles que são dotados de razão, mas, estão possuídos pelo maligno¹³⁷ e, portanto, não estão orientados absolutamente para o bem. O Espírito Santo age apenas sobre aqueles que estão orientados para o bem e percorrem o caminho de Cristo¹³⁸, isto é, fazem o bem¹³⁹ e são de Deus¹⁴⁰.

É evidente que o Pai e o Filho agem tanto sobre os justos quanto sobre os pecadores porque todas as criaturas racionais participam da razão de Deus e possuem inato em si os germes da sabedoria e da justiça, que é Cristo. Toda criatura existe e permanece em vida por obra de Deus Pai que disse: “Eu sou aquele que é”¹⁴¹. Tal ação se estende a todos, uma vez que faz surgir o sol sobre os bons e sobre os maus e faz chover sobre justos e injustos¹⁴². O apóstolo Paulo aludindo ao livro do Deuteronômio que resumia toda a Lei no preceito do amor praticado pelo homem de coração circunciso, demonstra que todos participam de Cristo ao dizer:

Moisés, com efeito, escreveu a respeito da justiça que provém da Lei: é cumprindo-a que o homem vive por ela; ao passo que a justiça que provém da fé assim se exprime: Não digas em teu coração: quem subirá ao céu? Isto é, para fazer descer o Cristo, ou: quem descera do abismo? Isto é, para fazer Cristo levantar-se dentre os mortos. Mas o que diz ela? “Ao teu alcance está a palavra, em tua boca e em teu coração; a saber, a palavra de fé que nós pregamos.” (Rm 10, 5-8 Cf. Dt 30, 12-14).

Isto quer dizer que Cristo está no coração de todos, porque é razão e, enquanto participam de sua razão, todos são dotados de razão. As palavras do Evangelho: “Se eu não tivesse vindo e não lhes tivesse falado, não seriam

¹³⁶ O subordinacionismo de Orígenes no esquema trinitário e o conceito de uma hierarquia descendente são fruto da influência da filosofia platônica. Cf. SIMONETTI M., *I Principi di Origini*. Torino: UTET, 1968, p.49.

¹³⁷ 1Jo 5, 19

¹³⁸ 1 Cor 4, 17

¹³⁹ Ef 2, 10

¹⁴⁰ 1 Jo 4, 1

¹⁴¹ Ex 3, 14

¹⁴² Mt 5, 45

culpados de pecado”¹⁴³; são muito claras para aqueles que conseguem explicar o momento em que o homem não peca e o momento em que ele peca. Torna-se também claro porque se diz que os homens não pecam sendo partícipes da razão; o que significa: apenas tornam-se capazes de raciocinar e conhecer, porque a razão da qual são dotados faz-lhes conhecer a distinção entre o bem e o mal, assim, tendo aprendido a conhecer o que seja o mal, e mesmo assim cometendo-o, tornam-se sujeitos ao pecado. Por isso foi dito que os homens não são desculpáveis pelo seu pecado, apenas a razão divina começa a discernir no coração deles o bem do mal de modo que por si mesmos abandonem o mal e mantenham-se afastados dele. O Evangelho ensina que nenhum homem está privado da participação de Deus: “a vinda do reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: Ei-lo aqui! Ei-lo ali! pois eis que o reino de Deus está no meio de vós”¹⁴⁴. Devemos também considerar se não há o mesmo significado no texto do livro do Gênesis no qual está escrito: “então o Senhor Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente”¹⁴⁵; se se entende que o sopro foi dado a todos os homens de modo geral, todos os homens participam de Deus; mas, se devemos entendê-lo em relação ao Espírito Santo visto sabermos que Adão teve uma certa capacidade profética¹⁴⁶, então devemos entender que ele não foi dado a todos, mas apenas aos santos.

De fato, também na época do dilúvio, quando a terra estava pervertida porque toda carne tinha uma conduta perversa sobre a terra¹⁴⁷, está escrito que Deus, falando de indignos e pecadores disse: “O meu Espírito não se responsabilizará indefinidamente pelo homem, pois ele é carne”¹⁴⁸; aqui fica claro que o Espírito Santo se afasta de todo aquele que não é digno dele. Está escrito no livro dos salmos: “Escondes tua face e eles se apavoram, retiras sua respiração e eles se expiram, voltando ao seu pó. Envias teu sopro e eles serão criados, e assim renovas a terra.” (Sl 103, 29-30).

¹⁴³ Jo 15, 22

¹⁴⁴ Lc 17, 20

¹⁴⁵ Gn 2, 7

¹⁴⁶ Orígenes contou Adão entre os profetas porque profetizou um grande mistério com respeito ao Cristo e à Igreja. Orígenes, Comentário ao Cântico dos Cânticos 2: GCS 8, 157.

¹⁴⁷ Gn 6, 12

¹⁴⁸ Gn 6, 3

Afirma-se isso explicitamente a propósito do Espírito Santo. Ele, depois de haver eliminado e destruído os pecadores e os indignos, ele cria um povo novo, e renova a face da terra, quando, por graça do Espírito, esse povo despe-se do homem velho com as suas ações e começa a levar uma vida nova, conforme nos mostra o apóstolo:

Mortificai, pois, os vossos membros terrenos: fornicação, impureza, paixão, desejos maus, e a cupidez, que é idolatria. Essas coisas provocam a ira de Deus sobre os desobedientes. Assim também andastes vós quando vivíeis entre eles. Mas agora abandonou tudo isto: ira, exaltação, maldade, blasfêmia, conversa indecente. Não mintais uns aos outros. Vós vos desvestistes do homem velho com as suas práticas e vos revestistes do novo. (Cl 3, 5-9)

Portanto, pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova. (Rm 6, 4)

Justamente se diz que o Espírito não habitará em todos, nem naqueles que estão na carne, mas só naqueles em quem a terra foi renovada: daí o Espírito Santo ser conferido mediante a imposição das mãos dos apóstolos, depois da graça e da renovação operadas pelo batismo¹⁴⁹. O nosso salvador, depois da ressurreição, quando havia passado a antiga aliança e uma nova havia sido criada¹⁵⁰, ele mesmo, o novo homem e primogênito dos mortos¹⁵¹ disse aos apóstolos renovados mediante a fé na ressurreição: “Recebei o Espírito Santo”¹⁵². Isto é precisamente o que o Salvador indicava no Evangelho, dizendo que não se pode colocar vinho novo em odres velhos¹⁵³, e mandava que eles se transformassem em odres novos, vale dizer, que eles levassem uma vida nova, para receber o vinho novo, isto é, a novidade da graça do Espírito Santo.

Assim, a ação da potência de Deus Pai e do Filho se estende a todas as criaturas indistintamente; verificamos, no entanto, que apenas os santos participam do Espírito Santo. Por isso se diz “ninguém pode dizer: Jesus é o Senhor senão sob a ação do Espírito Santo”¹⁵⁴. Também os apóstolos, somente no fim, foram considerados dignos de ouvir: “Recebereis uma força, a do Espírito Santo que descera sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judeia e a Samaria, e até os confins da terra” (At 1, 8).

¹⁴⁹ Cf. At 8, 18ss e Tt 3,5

¹⁵⁰ 2 Cor 5, 17

¹⁵¹ Ef 2, 15; Cl 1, 18

¹⁵² Jo 20, 22

¹⁵³ Mt 9, 17

¹⁵⁴ 1 Cor 12,3

Por isso parece ser uma consequência lógica que aquele que pecou contra o Filho do Homem seja merecedor de perdão, porque aquele que participa da razão e, em algum momento, cessa de viver racionalmente, cai na ignorância e na estupidez, e por isso merece o perdão; ao passo que, aquele que foi considerado digno de participar do Espírito Santo e tiver voltado atrás, se declara verdadeiramente ter blasfemado contra o Espírito Santo¹⁵⁵.

Entretanto, se afirmamos que o Espírito Santo é concedido apenas aos santos, enquanto a ação e os benefícios do Pai e do Filho se estendem sobre os bons e os maus, sobre os justos e os injustos, não se deve concluir que estamos colocando o Espírito Santo acima do Pai e do Filho ou superior em sua dignidade¹⁵⁶. Descrevemos as características da sua graça e das suas obras. Na Trindade, porém, nada há de maior ou menor, de fato, a única divindade abraça todo o universo com a sua palavra e com a sua razão e santifica os seres que são dignos de satisfação com o Espírito da sua boca, como lemos no salmo 32, 6 “Da Palavra do Senhor foram criados os céus e pelo Espírito de sua boca toda a sua força”.

Existe também uma atividade específica do Pai, além daquela mediante a qual comunicou o ser para todos conforme a sua natureza. Existe também um ministério específico do Senhor Jesus Cristo a favor daqueles que, segundo a própria natureza, o Filho comunicou a sua racionalidade. Existe, finalmente, também a graça do Espírito Santo: ela é comunicada a quem é digno dela, é transmitida por Cristo e é operada pelo Pai, conforme o mérito daqueles que se tornam merecedores de recebê-la. Isto declara explicitamente o apóstolo, demonstrando que uma e idêntica é a atividade da Trindade, ao dizer: “Há diversidade de dons, mas um só é o Espírito, os ministérios são diversos mas um só é o Senhor. Há também diversas operações, mas é o mesmo Deus que opera tudo em todos. A cada um é dada a manifestação do Espírito para proveito comum”¹⁵⁷. Isto significa, de modo claro que, na Trindade não há nenhuma diferença, porém, aquilo que é dito dom do Espírito é transmitido mediante o

¹⁵⁵ Mt 12, 32

¹⁵⁶ Uma vez que a frase aparece em contraste com a teoria origeniana do subordinacionismo, ela foi considerada por alguns autores com uma interpolação. Tal hipótese foi refutada por Cf. SIMONETTI M., *I Principi di Origini*. Torino: UTET, 1968, p.177.

¹⁵⁷ 1 Cor 12, 4-7

Filho e é realizado por obra do Pai: “Todas estas coisas é o unico e mesmo Espírito a operar-lhe, distribuindo a cada um como quer”¹⁵⁸.

Depois de ter exposto estes conceitos a respeito da unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, retomemos a abordagem do assunto iniciado. Deus Pai comunica o ser a todos; participar do Cristo, enquanto razão os faz tornarem-se racionais. Segue-se que estes seres são dignos de louvor ou de culpa, porque são capazes do bem e do mal; por isso está presente também a graça do Espírito Santo porque tais seres, embora não sendo santos por natureza, podem tornar-se santos participando dele. Antes de tudo recebem o ser do Pai, em segundo lugar, o ser racional, pela razão divina, e em terceiro lugar, o ser santos pelo Espírito Santo; se tornam, pois, capazes de acolher Cristo enquanto justiça de Deus (cf. 1 Cor 1, 30)¹⁵⁹ aqueles que primeiro serão santificados pelo Espírito Santo: aqueles que serão capazes de progredir a tal ponto, graças à santificação do Espírito Santo, conseguem também o dom da sabedoria em proporção à capacidade de ação do Espírito de Deus.

Consideramos que também Paulo queira dizer isso quando afirma que a alguns é concedida a palavra de sabedoria, a outros a palavra da ciência por meio do próprio Espírito (cf. 1 Cor 12,8); indicando a distinção de todos os dons, levando-os todos à fonte de tudo e diz: “há também diversas operações, mas é o mesmo Deus que opera tudo em todos”¹⁶⁰. Por isso a ação de Deus que comunica o ser a todos se torna mais eminentemente grandiosa quando alguém, participando de Cristo enquanto sabedoria, ciência e santificação, progride em direção aos graus mais altos da perfeição e, sendo santificado pela participação do Espírito Santo e se tornado mais puro e integro, acolhe de modo mais digno a graça da sabedoria e da ciência. Assim, a criatura, depois de ser purificada e ter eliminado qualquer mancha de impureza e de ignorância, progride na integridade e na pureza daquela porção que Deus lhe tinha concedido, isto é, a possibilidade de ser digno daquele que lhe tinha concedido ser puro e perfeito: Deste modo a criatura se torna digna do próprio Criador.

¹⁵⁸ 1Cor 12,11

¹⁵⁹ Para compreender todo alcance subentendido nesse procedimento de Orígenes é necessário ter presente os vários apelativos de origem escriturística referentes a Cristo (ἐπίνοιαί) de acordo com as várias circunstâncias. Tal tratativa é abordada de modo sistemático in *In Principiis* 1, 2. A esse propósito, Cf. GRILLMEIER, A. *Gesu il Cristo nella fede della Chiesa*. Tomo 1: *dal età apostólica al Concilio di Calcedonia*. Brescia: Paideia, Vol 1, 1982, pp. 348-354.

¹⁶⁰ 1 Cor 12,6

De fato, aquele que é como o quis o seu criador aprenderá de Deus que a virtude existe sempre e dura para sempre. Para que isto se verifique e para que as criaturas adiram em modo contínuo e indissolúvel àquele que é, precisa que a sabedoria lhe ensine sobre esse ponto e o guie para a perfeição, confirmando-o e santificando-o sempre por meio do Espírito Santo, porque somente assim podem compreender a Deus.

Graças à obra incessante do Pai, do Filho e do Espírito Santo, através de cada grau de perfeição, temos a possibilidade de contemplar finalmente a vida santa e beata. Quando, depois de ter adequadamente lutado, termos sido capazes de atingi-la, devemos ser perseverantes para não nos sentirmos jamais saciados daquele bem; quanto mais nos aproximamos daquela beatitude, tanto mais deve dilatar-se e aumentar o nosso desejo por ela, enquanto com maior ardor aderirmos ao Pai ao Filho e ao Espírito Santo. Se depois, alguma vez, alguém tenha atingido o grau mais elevado da perfeição e se sinta saciado, consideramos que seja privado da perfeição e recaia e decaia logo, a decadência acontecendo um pouco de cada vez e gradualmente. Assim, às vezes, pode acontecer que se a queda, sendo de pequena intensidade, o homem possa imediatamente arrepender-se e converter-se e se essa não for radical e irrevogável existe sempre a possibilidade de voltar-se atrás, de retornar à própria condição e de reconquistar aquilo que por negligência tinha sido perdido.

Esse tipo de texto suscitará muitos debates, sobretudo no século IV. Entretanto podemos dizer que Orígenes apenas propõe a sua concepção da Trindade sob a imagem de uma graduação, ou melhor, sob a imagem de três círculos concêntricos, cada um tendo uma influencia mais restrita em relação ao círculo mais amplo. Assim, Orígenes tinha consciência da unidade de Deus e da ação interna e externa do Filho e do Espírito Santo.

3

Resposta de Atanásio sobre a divindade do Espírito Santo

3.1

Atanásio: Traços Biográficos

Como acontece com a maior parte dos autores antigos, é difícil sabermos com precisão alguns dados de suas biografias, e Atanásio não foge à regra. É provável que tenha nascido na cidade de Alexandria no final do século III por volta do ano 296 de pais não cristãos de língua grega. Diz-se que, em sua juventude se teria convertido ao cristianismo¹⁶¹. Foi, portanto, testemunha do martírio sofrido pelas primeiras gerações de cristãos.

Desde cedo iniciou seus estudos clássicos que, aliados a uma primorosa formação filosófica, dotou-o de grande capacidade dialética. Teve como fundamento de sua teologia a Bíblia grega, e os padres gregos como Atenágoras Ireneu e Orígenes, nos quais buscou sua inspiração. Iniciou suas atividades como escritor, altercando com os judeus e com os pagãos na sua obra *discurso contra os gentios*. O bispo Alexandre o fez leitor, depois diácono e em seguida o constituiu seu secretario em 318. Nesse momento tem início a controvérsia ariana da qual Atanásio se torna um fortíssimo opositor. Participou como diácono e secretário de Alexandre do concílio de Niceia em 325, quando obteve sucesso em uma forte disputa contra os arianos. Três anos depois, morre Alexandre ao qual sucede na sede episcopal de Alexandria.

Em 335 no Sínodo de Tiro os arianos conseguem do imperador Constantino a deposição de Atanásio da Sé episcopal por ele ter se recusado a entrar em comunhão com Ario e admiti-lo na Igreja. Atanásio luta para acabar com os arianos e os melecianos de sua diocese. Daí, seguindo falsas acusações destes, é então exilado pela primeira vez em Treveris na Gália. Nesta ocasião aprende latim.

Após a morte de Constantino em 337, os filhos deste permitem o retorno dos bispos banidos por seu pai, anulando a decisão de Tiro. Assim, Atanásio volta a Alexandria, mas, apenas por pouco tempo porque, já em 339, surgem motins na

¹⁶¹ Estes dados biográficos estão conformes Tetz, TRE Theologische Realenzyklopaedie, Berlin-New York 1976ss Cf. Di BERARDINO, Angelo (ed.). *Diccionario Patristico y de la antigüedad cristiana*. Salamanca: Sígueme, vol I, 1998, p.260.

cidade e novamente Atanásio é deposto num Sínodo ocorrido em Antioquia. Neste segundo exílio refugia-se em Roma. O Papa Julio I o reabilita em 341, realizando um sínodo para rever o caso, mas, só depois de 345 quando morre o bispo que ficara no seu lugar durante o exílio em Roma, Gregório da Capadócia, é que o imperador Constâncio, seguindo um cumprimento do Sínodo de Sárdica que lhe consentia retornar a Alexandria, voltou à pátria. Depois de um período de cerca de dez anos de relativa tranquilidade quando Atanásio realizou uma vida pastoral e literária, publicou diversas obras de cunho apologético, pressionado pelo imperador Constâncio, o concílio de Milão em 355 decidiu mais uma vez a deposição de Atanásio que, desta feita, no seu terceiro exílio, refugiou-se no deserto do Egito, junto com alguns monges. Em 362 é chamado de volta pelo imperador Juliano junto com outros bispos que haviam sido também desterrados. Porém, foi considerado perturbador da paz e inimigo dos deuses o que lhe valeu de novo o exílio, agora o quarto. Com a morte de Juliano em 363, retornou a Alexandria. Ele, no entanto ainda teria um quinto exílio, em 365 durante o reinado de Valente. Entretanto pouco tempo depois regressou à sua Diocese e ali permaneceu até a morte em 373. Sua vida foi de um contínuo combate contra a heresia ariana. Possui uma vasta obra literária toda voltada para as questões da defesa da fé, razão de seus cinco exílios.

3.2

A pneumatologia no século IV

Como já dissemos no capítulo primeiro desse trabalho, o interesse teológico concentra-se nos três primeiros séculos do cristianismo principalmente nas relações do Pai com o Filho. O ano 360 marca o início das menções doutrinárias explícitas com relação ao Espírito Santo.

Nos primeiros tempos da vida da Igreja a divindade do Espírito Santo não oferecia grandes problemas porque o debate estava concentrado primordialmente nas relações do Pai com o Filho, tendo em vista que a figura de Cristo é central no cristianismo e também pela preponderância da reflexão sobre o *logos*, iniciada já desde os tempos apologéticos com São Justino. Isto não quer dizer que o Espírito estivesse esquecido da vida quotidiana da Igreja, ao contrário, sempre esteve presente na vida litúrgica, como afirmei acima através principa

lmente da fórmula trinitária do batismo.

A afirmação de que Jesus é o Filho de Deus, não um segundo Deus além do Pai, mas um só Deus junto com o Pai, oferece alguma dificuldade para determinados cristãos, no sentido de poderem conciliar a compreensão desse mistério revelado, com seus princípios filosóficos. Quanto ao Espírito Santo não se questionava a respeito de sua divindade, pois, o termo espírito na sua mais antiga acepção já indicava sopro, vento, uma força geradora e portadora de energia, assim, a experiência de Deus como espírito não constituía algo que causasse problema, o sopro de Deus já pairava no momento da criação, dirigia os profetas, depois o próprio Jesus e mais tarde a Igreja no seu início. Portanto a origem divina do Espírito Santo não era fonte de nenhum problema nos debates desses primeiros tempos da vida da Igreja.

Esta situação se mantém até cerca da metade do século quarto, quando começam a se fundamentar as afirmações a respeito do Filho; coloca-se então a pergunta: tudo o que se afirmara até então sobre a divindade do Filho valeria também para o Espírito Santo? Após tantas lutas e querelas com relação à divindade do Filho, reiniciam-se os debates, agora em torno da divindade do Espírito Santo. Tais controvérsias só irão culminar com a solene declaração acerca da divindade do Espírito Santo no Concílio de Constantinopla em 381.

Contudo, alguns cristãos, reconhecendo-se adversários dos arianos, em consonância com o Concílio de Niceia, ratificavam que o Filho era consubstancial (*ομοουσιος*) ao Pai, porém, não aceitavam a divindade do Espírito Santo, considerando-o como uma criatura, como um dos espíritos servidores¹⁶², isto é, um anjo, que diferia destes apenas em grau e, portanto, diferente da essência do Pai e do Filho, uma vez que é uma criatura (*κτίσμα*). Estes cristãos formam o movimento dos pneumatómacos (*πνευματόμαχοι*), ou seja, *inimigos do Espírito*, em razão de combaterem contra o Espírito Santo, não aceitando sua divindade. Este movimento surgiu na Ásia e no Egito em torno da metade do quarto século. Contra estes combaterá energicamente Santo Atanásio, bispo de Alexandria, argumentando a favor da divindade do Espírito Santo e a sua consubstancialidade com o Pai e o Filho.

¹⁶² Hb 1, 14

3.3

Heresias contra o Espírito Santo

Passo a analisar agora a defesa da divindade do Espírito Santo, feita por Atanásio, através de suas cartas endereçadas a Serapião, seu amigo, confidente e discípulo que era bispo de Thmuis, cidade situada no Baixo Egito, no delta do Nilo. As cartas foram escritas provavelmente durante o seu terceiro exílio entre os anos 356 e 361, possivelmente de um mosteiro egípcio da Tebaida, e podem ser consideradas como um primeiro tratado sobre a terceira pessoa da Trindade.

A título de uma rápida introdução às cartas, como vimos acima, a iniciativa dessa correspondência foi de Serapião, Atanásio deixa isso muito claro, ao dizer que ele está respondendo a perguntas que lhe foram propostas.

As cartas a Serapião são em número de quatro. A primeira e mais longa contém os argumentos fundamentais sobre a divindade do Espírito Santo; a segunda discorre ainda sobre a divindade do Espírito Santo, porém, a partir da sua igualdade com o Filho; a terceira, que conforme alguns autores seria a continuação da segunda carta, trata da divindade do Espírito Santo através da sua relação com o Filho e finalmente a quarta carta onde o doutor de Alexandria desenvolve alguns temas já expostos na primeira. Ainda na quarta carta é tratada a questão da blasfêmia contra o Espírito Santo, um comentário a Mt 12,31-32. Discute-se entre os estudiosos se esta parte seria um fragmento de uma outra carta acrescentado por um copista ou pelo próprio Atanásio como um apêndice.

Analizando mais pormenorizadamente estas cartas, constatamos que, a primeira é a mais longa, abrange um total de 33 números, contém os argumentos fundamentais sobre a divindade do Espírito Santo.

No número 1, Atanásio declara ter recebido uma carta de Serapião comunicando que alguns cristãos da sua diocese estavam negando a divindade do Espírito Santo. Atanásio é instado a refutar tais heresias e resolve atendê-lo.

No número 2, o doutor alexandrino evidencia a incoerência da conduta dos hereges uma vez que, para garantir a unidade de Deus na Trindade, aceitam que o Pai e o Filho sejam da mesma substância, contudo, rejeitam a divindade do Espírito Santo, o que arruinaria a Trindade.

Depois, podemos dividir a exposição de Atanásio sobre este tema em duas partes. A primeira, encerrando os números 3-21a, na qual ele dedica ao exame e à

refutação dos argumentos pelos quais os adversários pretendem estabelecer sua doutrina, a saber, o Espírito Santo é uma criatura, um anjo, um dos espíritos servidores. Tais argumentos são extraídos da Escritura. Na segunda parte desta primeira carta, abarcando os números 21b- 27, O bispo de Alexandria indaga, a partir do ensinamento da revelação, se o Espírito Santo é uma criatura ou o próprio Deus. Ele mostra, em primeiro lugar, que o Espírito se distingue absolutamente das criaturas por uma série de propriedades opostas às das criaturas.

Em seguida, nos números 28 a 31, ele estabelece a divindade do Espírito Santo pelo exame da fé católica com relação à Trindade.

Prontamente se chega à conclusão nos números 32-33 de que a Escritura e a Tradição ensinam a divindade do Espírito Santo.

É unânime o parecer dos críticos de que a segunda e a terceira cartas formavam primitivamente um único conjunto e foram indevidamente separadas¹⁶³. Faz-se mister, portanto, reuni-las e fazer uma análise desse texto. A segunda carta compreende 9 números, e a terceira 7. Toda a segunda carta, que formava a primeira parte da carta primitiva, é dirigida contra os arianos, enquanto que na terceira, que é a segunda parte da carta primitiva, Atanásio expõe o motivo, pelo qual, apesar de ter sido solicitado a falar sobre o Espírito Santo, primeiramente tratou do Filho. Nosso autor desenvolve então uma série de cinco provas a fim de demonstrar a divindade do Espírito Santo.

O texto apresentado como aquele correspondente à quarta carta reúne, em seus 23 números, duas peças diferentes tanto pela natureza quanto pelo conteúdo. A primeira parte compreendendo os números 1 a 7, trata, ainda que de modo menos sistemático, do mesmo tema que as precedentes. Uma nova carta de Serapião fez Atanásio tomar conhecimento da obstinação dos hereges. Indignado com isso, responde de maneira contundente. A segunda parte da quarta carta, nos números 8 a 23, Atanásio abandona a consideração das dificuldades levantadas pelos hereges contra a divindade do Espírito Santo e passa a examinar a questão de exegese do Novo Testamento levantada por Serapião relacionada com a passagem de Mt 12, 31-32 que aborda a questão da não remissão da blasfêmia

¹⁶³ Lebon na sua introdução às Cartas a Serapião para a Sources Chrétiennes n° 47 Cerf, Paris, 1947.

contra o Espírito Santo.

Esta análise permite percebermos que esta obra de Atanásio, sob a forma de cartas, contém tratados polêmicos de doutrina, fundamentados numa exegese bíblica. A tradição é unânime em atribuir a autoria dessas cartas a Atanásio, e também em indicar Serapião como o seu destinatário.

Atanásio teve um papel fundamental na teologia e na vida da Igreja do quarto século. Embora seja muito conhecido por sua atuação desde o Concílio de Niceia nos debates contra os arianos, acerca da consubstancialidade do Filho e do Pai, não foi menos importante nas discussões iniciais sobre a divindade do Espírito. Como veremos no decorrer deste trabalho, ele delineou os rudimentos do que seria a futura doutrina pneumatológica e que culminaria na solene definição sobre o Espírito Santo no Símbolo Niceno-constantinopolitano em 381, no Concílio de Constantinopla.

A heresia pneumatômaca tem sua origem a partir de três tendências conforme narra Sesboüe¹⁶⁴:

Na primeira, proveniente da Ásia Menor, do arianismo radical de Aécio e Eunômio, arianos da segunda geração, chamados de *anomeus*, defendiam que o Pai, o Filho e o Espírito Santo eram de todo dessemelhantes (ανόμοιος) quanto à natureza. O Pai, sendo por natureza não gerado (αγέννητος), exclui qualquer possibilidade de consubstancialidade, concluindo que tudo o que é gerado, não pode ser Deus. Assim o Filho, tendo sido gerado, é essencialmente dessemelhante do Pai. Conforme os anomeus o Espírito Santo é uma primeira criatura do Filho, tal como o Filho é uma primeira criatura do Pai. E tal como o Filho é de um nível inferior ao Pai, o Espírito Santo também é inferior ao Filho e submisso a ele. A posição radical deste grupo alarmou alguns bispos simpatizantes com as teses arianas, e por causa disso, surgiu uma divisão entre os arianos.

Desta divisão emerge um segundo grupo de tendência moderada, chamado omeusianos ou semi-arianos. Esta segunda tendência vinha de Constantinopla, de um grupo de arianos moderados reunidos em torno de Macedônio, bispo de Constantinopla, e por isso denominados de macedonianos. Estes são ortodoxos no que diz respeito ao Filho, mas reduzem o Espírito Santo à condição de criatura. Este grupo segue o raciocínio de que todas as coisas foram criadas pelo Verbo,

¹⁶⁴ SESBOÛE, B. *Storia dei dogmi*. Piemme, Vol I, 1996, p. 238.

consequentemente entre elas está o Espírito, o qual é tratado na Escritura segundo certas qualidades como – bom, santo, forte - as quais são ditas a respeito das criaturas. O Pai é Deus porque é Pai, o Filho é Deus porque é Filho, O Espírito não é nem o Pai nem o Filho, portanto, não é Deus. Concluem então que o Espírito tem uma natureza inferior ao Pai e ao Filho.

A terceira tendência, são os trópicos (*τροπικοί*), inspirado também eles no arianismo. São um grupo de cristãos, provenientes da cidade de Thmuis no Egito, embora fossem, tal como os macedonianos ortodoxos com relação ao Filho, não creem nem admitem a divindade do Espírito Santo¹⁶⁵ porque não aceitam que a natureza deste seja em tudo consubstancial à do Pai e à do Filho.

São assim denominados por Atanásio pelo seu modo de interpretar a Sagrada Escritura. Eles têm uma inclinação a alterar o significado autêntico da Escritura, e tratar algumas passagens da mesma referentes à pessoa do Espírito como figuras de linguagem (*τρόποι*), como metáforas¹⁶⁶. Eles agiam deste modo seja para transformar determinadas passagens da Escritura a seu favor, seja para fugir dos argumentos da Escritura que demonstravam a divindade do Espírito Santo, e assim muitas vezes constroem teorias absurdas sobre a divindade as quais estão em perfeita consonância com aquelas dos arianos¹⁶⁷. Segundo o doutor de Alexandria, os trópicos têm o mesmo objetivo dos arianos, ou seja, o de destruir a unidade da Trindade, os arianos atacavam o Filho, os trópicos o Espírito Santo, e se afastam dos arianos apenas por questão de estratégia¹⁶⁸.

3.4

Atanásio, defensor da divindade do Espírito Santo

As questões sobre a divindade do Espírito Santo não tinham sido colocadas pela primeira geração de arianos antes da metade do século quarto, e assim esteve ausente do concílio de Niceia, que, referindo-se ao Espírito Santo, utilizou apenas uma única frase “cremos no Espírito Santo”¹⁶⁹.

¹⁶⁵ Carta a Serap. I,17.

¹⁶⁶ Carta a Serap. I,10.15.

¹⁶⁷ Carta a Serap. I,29.

¹⁶⁸ Carta a Serap. I,1.

¹⁶⁹ DZ 125.

As cartas de Atanásio a Serapião são uma resposta a este, que havia demonstrado sua angústia a Atanásio, por causa de um grave erro contra a terceira pessoa da Santíssima Trindade. Um grupo de cristãos da sua região, embora estivessem discordes dos arianos com relação à divindade do Filho, atacavam o Espírito Santo, basicamente sob dois aspectos, tomados a partir de duas passagens da Escritura.

O primeiro deles com base em Am 4,13¹⁷⁰ negava a divindade do Espírito Santo, não aceitando a sua igualdade de substância com o Pai e o Filho e, portanto, afirmando que se tratava de um espírito criado. O segundo aspecto baseava-se em 1Tm 5,21¹⁷¹, identificando o Espírito com os outros espíritos puros criados que são os anjos¹⁷². Admitiam ainda que o Espírito seria um daqueles espíritos servidores mencionados na carta aos hebreus¹⁷³. Deste modo, reduziam o Espírito a um ser criado e apenas a um determinado grau, superior aos anjos¹⁷⁴.

3.4.1

Primeira objeção: Am 4,13

Passo a analisar o primeiro aspecto. Segundo os trópicos, conforme está escrito na Sagrada Escritura, no livro do profeta Amós 4,13, Deus cria o espírito, portanto o espírito é uma criatura.

Os trópicos, detendo-se no termo espírito (πνεῦμα), argumentam que neste versículo do livro do profeta Amós está escrito que Deus cria o espírito e, interpretando este como sendo o espírito de Deus, concluem que o mesmo é criado. Porém, segundo Atanásio, existe neste raciocínio, uma interpretação errada da Escritura, pelo fato de não distinguirem uma diversidade de significados para o termo πνεῦμα. Os trópicos não fazem esta distinção, quando a Escritura fala em espírito criado referindo-se ao vento, ou algum outro ser criado. Conforme está

¹⁷⁰ Am 4,13 “Porque é ele quem forma as montanhas e quem cria o vento, quem revela ao homem seu pensamento, quem faz da aurora trevas e quem caminha sobre os altos da terra: o Senhor dos Exércitos, é o seu nome”.

¹⁷¹ 1Tm 5,21 “Conjuro-te, diante de Deus e de Cristo Jesus, e dos anjos eleitos que observes estas regras sem preconceito, nada fazendo sem favoritismo”.

¹⁷² Carta a Serap I, 10.

¹⁷³ 1,14 “Porventura, não são todos eles espíritos servidores, enviados ao serviço dos que devem herdar a salvação?”

¹⁷⁴ Carta a Serap I, 1 (SC 15)

em Am 4,13, eles consideram este uso como se estivesse aplicado ao Espírito de Deus¹⁷⁵.

Atanásio, para fundamentar sua defesa sobre a divindade do Espírito Santo, faz uso de inúmeras citações tanto do Antigo como do Novo Testamento¹⁷⁶. Além de estribar-se na Escritura, faz também uma argumentação lógica para mostrar diversas contradições e incoerências que podem ser deduzidas a partir de seu raciocínio.

Começando por analisar rapidamente esta argumentação lógica, vemos o doutor alexandrino perguntar aos trópicos: se eles admitem que o Filho seja da mesma substância que o Pai, como pode o Espírito do Filho ser uma criatura? E ainda, se eles não separam o Filho do Pai para salvaguardar a unidade da divindade, por que não maculariam a unidade da divindade ao separarem o Espírito do Filho?

A partir do momento em que separam o Espírito do Filho, afirmando que o Espírito é uma criatura, dividem a Trindade, introduzindo no seio da mesma um elemento de uma natureza diferente, conseqüentemente, ela deixa de ser uma realidade única por possuir mais de uma natureza ao unir uma criatura à natureza divina. Portanto, eles pretendem uma quebra da unidade divina, dividindo a Trindade. Admitem a consubstancialidade do Pai e do Filho, porém, separam o Espírito do Verbo e, assim, não temos mais uma trindade, mas sim uma díade. Isto constitui, como afirma Sesboüe na destruição do mistério trinitário, “fundado sobre o caráter único e inseparável dos três nomes de Deus na Escritura (cf Rm 8,15; 1Jo 4,12-13; 16, 14.17; 17,4)”¹⁷⁷.

Atanásio argumenta, porém, baseando-se em Jo 15,26 que, o que vale para o Filho, também vale para o Espírito o qual procede do Pai. Assim aqueles que negam o Espírito também negam o Filho e o Pai¹⁷⁸. Seguindo o mesmo raciocínio contra a insensatez dos trópicos, Atanásio mostra a incoerência destes, pois, se eles não concordam com os arianos quando estes, ao lerem o livro dos Provérbios¹⁷⁹, identificam a Sabedoria com o Verbo para demonstrar que o Verbo

¹⁷⁵ Carta a Serap. I, 3.

¹⁷⁶ Carta a Serap. I, 5-6.

¹⁷⁷ SEBOÛE, B. *Storia dei dogmi*. Il Dio della salvezza. Piemme, Vol II, 1996. p. 242.

¹⁷⁸ Carta a Serap I, 2.

¹⁷⁹ Pr 8,22 “O Senhor me criou, primícias de sua obra, antes de seus feitos mais antigos”.

é uma criatura, por que então interpretam a partir de Am 4,13 que o Espírito é uma criatura?

Atanásio chama aqui a atenção para o fato de o profeta nesta passagem não se referir ao Espírito Santo, mas a um espírito criado, não ao Espírito, porém à diversidade de espíritos¹⁸⁰. Existem, na Sagrada Escritura, diversos usos para este espírito e, dentro dessa diversidade, Atanásio formula alguns princípios para determinar o objeto de referência em cada caso particular. Encontra-se esta distinção toda vez que a palavra espírito aparece determinada por artigo definido, ou acrescida de uma outra palavra, como por exemplo, “Espírito *de Deus*”, “*o meu* Espírito”, “Espírito *do Senhor*” etc. quando isto acontece, é sinal de que se trata do Espírito Santo¹⁸¹. Na Escritura, o Espírito Santo nunca é tratado simplesmente por espírito. Atanásio mostra que nesta passagem do profeta Amós o uso do termo espírito não é comparável às outras diversas situações onde aparece o mesmo termo. Atanásio faz uma longa série de citações tanto do Antigo como do Novo Testamento em que o Espírito Santo é explicitamente indicado¹⁸².

Ao contrário, todas as vezes em que a palavra espírito aparece sem artigo definido, ou sem a adição de alguma outra palavra, trata-se da diversidade dos espíritos, isto é: do espírito do homem, do espírito dos ventos, das brisas, das tormentas, este é o sentido que encontramos no texto do profeta Amós citado pelos trópicos.

Atanásio menciona ainda na Escritura uma outra possibilidade da palavra espírito aparecer sem se referir diretamente ao Espírito Santo, mas como referência às coisas de Deus. Descrevo abaixo dois exemplos deste tipo¹⁸³: “Lançai fora todas as transgressões que cometestes, formai um coração novo e um espírito novo”¹⁸⁴. “Foi ele que nos tornou aptos para sermos ministros de uma Aliança nova, não da letra, e, sim, do espírito, pois a letra mata, mas o espírito comunica a vida”¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Carta a Serap. I, 3.

¹⁸¹ Carta a Serap. I, 4.

¹⁸² Gn 1,2,6,3; Nm 11,29; Jz, 3,10.11,29.13,24-25.15,14; Sl 50,13; Is,61,1; Ez11,24; Dn 13,44-46; Mq 2,7; Jl 2,28 Zc 1,6; Mt 12,28.28,19; At 1,4.8,17-18.

¹⁸³ Carta a Serap. I,8.

¹⁸⁴ Ez 18,31

¹⁸⁵ II Cor 3,6

3.4.2

Segunda objeção: 1Tm 5,16

Passemos ao segundo aspecto da heresia trópica sobre a inexistência da divindade do Espírito Santo, fundada no versículo da primeira carta de São Paulo a Timóteo¹⁸⁶. Nesta carta, o apóstolo, referindo-se à divindade, depois de ter nomeado Deus e em seguida Cristo, esperar-se-ia naturalmente que ele mencionasse o Espírito Santo, caso Paulo o considerasse Deus. Porém, em seu lugar, o apóstolo cita anjos eleitos. Com isso querem os trópicos provar que, se o apóstolo fala em anjos, quando se esperaria que falasse em Espírito, significa que, ou o Espírito Santo não existe, ou se existe, é idêntico aos anjos, confirmando sua tese de que o Espírito é um dentre os anjos, ainda que seja superior aos demais, e o primeiro entre todas as criaturas. O seu verdadeiro lugar é entre as criaturas, entre aqueles espíritos servidores, a serviço do Pai e do Filho. Seguindo o raciocínio dos trópicos, o profeta Zacarias, na passagem em que se refere à visão do candelabro, diz que o anjo falou com ele¹⁸⁷, o que significaria que o profeta chama de anjo o inspirador de sua visão, uma vez que inspirar é a função do Espírito.

Segundo Atanásio, os trópicos utilizam para fundamentar a sua tese, a mesma linguagem do gnosticismo, uma das heresias que ofereceram maior perigo para o cristianismo. O teólogo também menciona Valentino¹⁸⁸, que é proveniente do Egito, nascido em Alexandria por volta do ano 130 e que depois foi a Roma onde fundou uma escola gnóstica a qual teve uma influência bastante grande a partir da segunda metade do segundo século, fazendo numerosos discípulos. Para o gnosticismo, espírito, verbo e anjos são considerados todos dentro da categoria de espíritos, pois afirmavam que, junto com o Paráclito, foram enviados anjos coetâneos. Ora, isto coloca o Paráclito como sendo um dentre os anjos e pertencendo à mesma época destes¹⁸⁹. Significa, também, colocar o Espírito Santo na ordem das criaturas e os anjos na ordem divina: introduzindo, portanto, na Trindade um elemento de natureza estranha.

¹⁸⁶ I Tm 5,21 “Conjure-te, diante de Deus e de Cristo Jesus, e dos anjos eleitos, que observes estas regras sem preconceito, nada fazendo por favoritismo”.

¹⁸⁷ Zc, 4,5

¹⁸⁸ Carta a Serap. I,10.

¹⁸⁹ Carta a Serap. I,10-11.

Atanásio faz mais uma vez uso da Escritura¹⁹⁰ para refutar os trópicos e mostrar a inconsistência do raciocínio daqueles hereges que seguem sempre o mesmo modelo no combate com seus adversários: para provar suas teses, tomam uma determinada passagem da Escritura e procuram interpretá-la a seu favor, desviando-a de seu verdadeiro sentido. Assim, Atanásio pergunta aos trópicos, para seguir o raciocínio emitido: por que o apóstolo, nesta passagem citada por eles, menciona apenas os anjos, omitindo os arcanjos, os querubins, os serafins, as virtudes, as potestades e as demais categorias de anjos, isto significaria também que eles não existem? O doutor alexandrino menciona duas passagens da Escritura, uma do profeta Isaías: “Chegai-vos a mim e ouvi isto: desde o princípio não vos falei às escondidas, quando estas coisas aconteceram eu estava lá, e agora o Senhor me enviou com o seu espírito”¹⁹¹.

E outra do profeta Ageu:

Agora, pois, sê forte, Zorobabel, oráculo do Senhor. Sê forte Josué, filho de Josedec, grão-sacerdote, sê forte, todo povo da terra, oráculo do Senhor, e trabalhai, porque eu estou convosco - oráculo do Senhor dos Exércitos e o meu espírito permanecerá entre vós. Não temais!¹⁹²

Nestas duas passagens são mencionadas pelos profetas apenas duas pessoas: o Senhor e o seu Espírito. O que significa então a omissão do Filho? Seguindo o raciocínio dos trópicos, deveríamos concluir que, ou o Filho não existe, ou se existe é um ser criado. Atanásio mostra a inconsistência desta linha de raciocínio dos trópicos.

Fazendo ainda uma acurada leitura da Escritura, jamais, encontrar-se-á o Espírito Santo ser chamado de anjo, que, segundo a Escritura, é um espírito servidor, enviado por Deus para trazer uma mensagem ou executar uma missão, não agindo por autoridade própria. Ao contrário do Espírito Santo que realiza o plano de salvação do Pai em união com o Filho. O bispo de Alexandria cita para ilustrar o seu raciocínio a cena da anunciação¹⁹³: “O anjo Gabriel foi enviado por

¹⁹⁰ Carta a Serap. I, 13.

¹⁹¹ Is, 48, 16

¹⁹² Ag 2, 4-5

¹⁹³ Serap. I, 11.

Deus a uma cidade da Galileia...”¹⁹⁴. “O anjo respondeu: ‘o Espírito Santo virá sobre ti, e o poder do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra’”¹⁹⁵.

Os trópicos fazem uso ainda de mais um texto da Escritura, do Antigo Testamento: o profeta Zacarias, ao narrar uma visão que tivera, afirma “disse-me o anjo que falava comigo”¹⁹⁶. Para confirmar sua tese de que o espírito é um dos anjos, aludem os trópicos a este texto que, segundo eles, mostra que o anjo que se dirige ao profeta é o Espírito.

Atanásio responde a esta objeção, afirmando mais uma vez, que, se eles fizessem uma leitura mais atenta do livro de Zacarias, veriam mais à frente o mesmo profeta dizer:

E o anjo que falava comigo respondeu-me: ‘Não sabes o que significam estas coisas?’ Eu disse: ‘Não, meu Senhor!’ E ele respondeu-me: ‘Esta é a palavra do Senhor a Zorobabel: ‘Não pelo poder, não pela força, mas sim por meu Espírito’-disse o Senhor dos Exércitos’¹⁹⁷.

A partir deste texto fica evidente que se trata de duas pessoas diferentes, uma é o anjo que fala ao profeta, a outra é o Espírito de Deus onipotente de quem fala o anjo ao profeta.

Atanásio faz uma comparação dentro da Escritura mostrando a diferença substancial entre o Espírito Santo e os anjos sobre a qual passo a discorrer¹⁹⁸.

Atanásio ensina que todas as vezes em que a Escritura se refere à terceira pessoa da Trindade o faz como Espírito de adoção, Espírito de santificação, Espírito de Deus, Espírito de Cristo jamais como qualquer nome de anjo, arcanjo ou espírito servidor. O Espírito jamais serve ou realiza alguma tarefa, ao contrário, é o arcanjo Gabriel que serve ao Espírito e ao Verbo conforme a citação feita acima do Evangelho de Lucas, no momento da anunciação.

O doutor alexandrino continua sua refutação, afirmando que os anjos constituem uma multiplicidade, tanto em número quanto em espécie. Se o Espírito Santo é um anjo, qual deles está ao lado do Pai e do Filho, no seio da Trindade? Mais uma vez fica evidente a destruição da Trindade porque, considerando as

¹⁹⁴ Lc 1,26

¹⁹⁵ Lc 1,35

¹⁹⁶ Zc 1,9

¹⁹⁷ Zc 4,5-6

¹⁹⁸ Carta a Serap I, 11.

diversas espécies de anjos, teríamos então uma multiplicidade de pessoas na divindade.

E continua Atanásio, se o Espírito Santo é um anjo, no episódio do batismo de Jesus, qual deles desceu sob forma de pomba no Jordão? E ainda quando o céu se abriu, não está dito na Escritura que desceu um dos anjos eleitos, mas diz, o Espírito Santo desceu. Quando Jesus dá o Espírito Santo aos apóstolos, ele diz: Recebei o Espírito Santo.

Se formos ao Antigo Testamento, também encontramos diversas passagens citadas por Atanásio, nas quais fica atestada a distinção entre Espírito Santo e os anjos¹⁹⁹, por exemplo, no livro do Êxodo²⁰⁰, quando o Senhor promete a Moisés de enviar um anjo para guiar o povo no deserto a caminho da terra prometida. Moisés, sabendo que anjos são criaturas, recusa seguir sob o comando delas, porque sabia que o povo não a escutaria. Moisés aceita seguir pelo deserto, apenas se o próprio Deus for o guia. O Senhor aceita e Moisés será sempre reconhecido por esta grande honra que o Senhor concedeu a seu povo, de Ele mesmo ser o guia do povo no deserto. Sabemos que quem conduziu o povo no deserto foi o Espírito Santo, conforme nos atesta o profeta Isaías²⁰¹.

Poderíamos enumerar ainda outros exemplos provenientes da Escritura tanto do Antigo como do Novo Testamento, onde fica evidente a distinção entre o Espírito Santo e os anjos. O doutor alexandrino conclui: o Espírito não é um anjo, nem um espírito criado, mas é parte integrante do próprio Deus, é a terceira pessoa da Trindade.

Após ter analisado diversos argumentos do doutor alexandrino no sentido de provar a divindade do Espírito Santo, a partir das suas cartas a Serapião, e constatado que o Espírito Santo faz parte da Trindade, passo a discorrer sobre a relação do Espírito Santo com as outras pessoas da Trindade: o Pai e o Filho, o que será o assunto do segundo capítulo deste trabalho.

¹⁹⁹ Carta a Serap. I, 12.

²⁰⁰ Ex 33,1-2.15.17-18.

²⁰¹ Is 63,11-13 “Mas depois se lembrou dos tempos antigos, de Moisés seu servo. Onde está aquele que os fez subir do mar, o pastor de seu rebanho? Onde está aquele que pôs o seu Espírito Santo no seio do povo? Aquele que acompanhou à destra de Moisés com seu braço glorioso, que fendeu as águas diante deles, assegurando para si mesmo um renome eterno; que os fez trilhar pelos abismos como o cavalo trilha o deserto sem tropeçar; como o gado que desce para um vale, assim o Espírito do Senhor os conduziu para o repouso. Assim conduziste o teu povo, fazendo para ti um nome glorioso”.

3.5

A Relação do Espírito Santo com o Pai e o Filho

O mistério trinitário é fundamental para o cristianismo. Por isso é necessário confessar a sua integridade, isto é, o Pai, o Filho e o Espírito Santo possuem a mesma natureza formando uma unidade. Ora, a partir do momento em que se admite que o Pai e o Filho sejam da mesma natureza, porém o Espírito seja uma criatura, se introduz um outro elemento no seio da Trindade e não se pode mais concebê-la como una, mas composta de uma díade acrescida de uma criatura, o que consiste um absurdo. Isto faziam precisamente os trópicos. Esta foi a grande luta de Atanásio nos debates pós-nicenos contra estes hereges, no sentido de provar a divindade do Espírito Santo e, portanto, conservar a unidade da Trindade que, para ele, tratava-se da sobrevivência da fé cristã. Suas cartas ao bispo de Thmuis são consideradas a primeira grande obra na qual o doutor alexandrino combate fortemente contra estes hereges que sustentaram ser o Espírito Santo uma criatura.

Uma forte razão para demonstrar a divindade do Espírito Santo nas cartas a Serapião está na relação do Espírito Santo com o Filho a qual guarda a mesma dimensão daquela do Filho com o Pai, como podemos constatar em diversas passagens das mesmas:

Se, por motivo da unidade entre o Pai e o Filho, não querem que o Filho seja uma das coisas criadas, porém, o que é verdade, pensam que ele seja o co-criador de todas as coisas criadas, por que razão chamam uma criatura o Espírito Santo que tem com o Filho a mesma unidade que este tem com o Pai?²⁰²

Tendo o Espírito Santo com relação ao Filho a mesma ordem e a mesma natureza, que o Filho tem com ao Pai, como é possível que aqueles que chamam ao Espírito uma criatura não tenham a mesma idéia com relação ao Filho?²⁰³

Não se pode separar o Espírito do Filho, assim como não se pode separar o Filho do Pai.²⁰⁴

Atanásio vale-se da segunda carta para explicar que na relação do Filho com o Pai, existe exatamente a mesma proporção que na relação do Espírito com o Filho a modo que se estabeleça esta proporção nos mesmos parâmetros em que o

²⁰² Carta a Serap. I, 2.

²⁰³ Carta a Serap. I, 21.

²⁰⁴ Carta a Serap. I, 33.

Espírito Santo está para o Filho. “Pois, reconhecendo a propriedade do Filho com relação ao Pai, descobriremos que é a mesma do Espírito Santo com relação ao Filho”²⁰⁵.

O doutor alexandrino fundamenta-se mais uma vez na Escritura para mostrar este relacionamento mútuo entre as três pessoas da Trindade:

Quando vier o Espírito da verdade, ele vos conduzirá à verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras. Ele me glorificará porque receberá do que é meu e vos anunciará. Tudo o que o Pai tem é meu. Por isso vos disse: ele receberá do que é meu e vos anunciará²⁰⁶.

Dizendo isso, soprou sobre eles e lhes disse: ‘Recebei o Espírito Santo’²⁰⁷.

Depois disso derramarei o meu Espírito sobre toda carne. Vossos filhos e filhas profetizarão, vossos anciãos terão sonhos, vossos jovens terão visões. Mesmo sobre escravos e escravas, naqueles dias, derramarei o meu Espírito²⁰⁸.

3.6

Relações entre as pessoas divinas: O Próprio da Substância (ἰδιος της ουσίας)

Atanásio afirma que a substância do Espírito Santo é rigorosamente única e a mesma do Pai e do Filho, porque existe um só Deus, não podendo haver no Espírito Santo, como já disse acima, nenhuma substância estranha ou diferente, nada em comum com as criaturas, ao contrário, deve haver no Espírito tudo o que é próprio da substância do Pai e do Filho, na proporção da relação bilateral mencionada no item anterior. O Espírito Santo é próprio da substância do Filho que por sua vez é próprio da substância do Pai²⁰⁹. Consequentemente o Espírito Santo é também próprio do Pai. O Espírito tem a mesma substância do Filho, que também por sua vez é da mesma substância que o Pai como já afirmara o Concílio de Niceia²¹⁰. Também, por conseguinte, o Espírito é da mesma substância do Pai. O Espírito nos é dado pelo Pai mediante o Filho²¹¹.

Esta expressão próprio da substância (ἰδιος της ουσίας), constitui um fio condutor que perpassa todo o pensamento de Atanásio na relação do Espírito

²⁰⁵ Carta a Serap. III, 1.

²⁰⁶ Jo 16, 13-15

²⁰⁷ Jo 20,22

²⁰⁸ Jl, 3,1-2; At 2,17

²⁰⁹ Carta a Serap. I, 25.

²¹⁰ Carta a Serap. I, 27.

²¹¹ Carta a Serap. III, 2.

Santo com o Pai e o Filho e assim retorna com muita frequência ao longo das cartas ao bispo de Thmuis.

Com esta expressão, o doutor alexandrino quer enfatizar que o Filho e o Espírito Santo pertencem à divindade do Pai. Esta expressão aparece sob diversas maneiras, por exemplo:

- próprio da divindade do Pai ²¹²
- próprio da substância do Filho ²¹³
- próprio do Filho ²¹⁴
- próprio e não estranho à substância e à divindade do Filho ²¹⁵
- O Filho é próprio da substância do Pai (ἴδιος της του Πατρός ουσίας) ²¹⁶

O conceito próprio da substância (ἴδιος της ουσίας) é tão frequentemente utilizado pelo doutor de Alexandria que não lhe é apenas muito caro mas também serve de motivação apologética e dogmática, além de ser um critério seguro para uma fé ortodoxa.

À luz desta expressão ele explica a unidade na Trindade e a Trindade na unidade absoluta da natureza divina, assim, aquele que despreza o Filho ou o Espírito Santo despreza também o Pai uma vez que os três possuem a mesma natureza divina ²¹⁷.

Segundo Atanásio o Espírito Santo enquanto Espírito de Cristo é próprio da substância do Filho do mesmo modo que o Filho é próprio da substância do Pai. Se o Filho, porque tem sua origem no Pai, é próprio de sua substância, então necessariamente também o Espírito que é chamado na Escritura Espírito de Deus é segundo a substância uma realidade própria do Filho.

²¹² Carta a Serap. I, 12; 25; 26; 32.

²¹³ Carta a Serap. I, 25; 27; IV, 4.

²¹⁴ Carta a Serap. I, 2; 11; 23; 27; 32.

²¹⁵ Carta a Serap. I, 27.

²¹⁶ Carta a Serap. I, 21; 25; III, 1; IV, 3.

²¹⁷ Carta a Serap. I, 2.

3.7

Relações entre as pessoas divinas

Por meio do Espírito Santo nós somos participantes da natureza divina. O Espírito Santo realiza certas funções e possui determinadas características que apenas podem ser atribuídas a Deus. Por exemplo, a santificação do homem fazendo-o participar da vida divina. Esta é para Atanásio um grande argumento para demonstrar a divindade do Espírito Santo, por isso pergunta aos trópicos como pode o Espírito Santo nos santificar divinizando-nos, se sua natureza não é divina²¹⁸. Há aqui uma ligação profunda entre a economia e a teologia. A partir desta ligação, Atanásio fala de natureza divina do Espírito Santo e da sua relação com as duas outras pessoas da Trindade.

Partindo destas considerações, Atanásio faz duas argumentações com os trópicos.

A primeira é um paralelo entre a relação Pai-Filho e a relação Filho-Espírito. Ao romper com os arianos, os trópicos admitem a unidade do Verbo com o Pai e a sua divindade, há aqui uma objeção do doutor alexandrino²¹⁹. Esta objeção não se fundamenta diretamente na Escritura, ele parte da relação Pai-Filho para elucidar a relação Filho-Espírito.

Segundo o Concílio de Niceia, a unidade que liga o Filho com o Pai, está diretamente relacionada com a sua origem a partir do Pai, conseqüentemente a mesma unidade do Espírito com o Filho, está ligada diretamente, com a sua origem com o Filho. O Filho não substitui o Pai com relação à origem do Espírito Santo. O Filho mostra, por assim dizer, a sua condição de Filho, ou seja, recebeu tudo do Pai conforme Jo 16, 15²²⁰, o que não significa em absoluto inferioridade com o Pai.

Atanásio discorre precisamente sobre esta proporção no início da terceira carta: o Espírito está para o Filho assim como o Filho está para o Pai. Em Jo 16,15, Jesus diz que tudo o que o Pai tem é seu, portanto, como o Espírito é também do Filho, conclui-se que tudo o que está no Pai, encontra-se também no Espírito mediante o Filho²²¹. Na segunda carta, Atanásio discorre acerca da

²¹⁸ Carta a Serap. I, 19.

²¹⁹ Carta a Serap. I, 2.

²²⁰ Jo, 16,15 “Tudo o que o Pai tem é meu. Por isso vos disse: ele receberá do que é meu e vos anunciará.”

²²¹ Carta a Serap. III, 1.

profunda comunhão entre o Pai e o Filho e, como maior expressão dessa comunhão, menciona o Espírito.

A segunda argumentação diz respeito ao fato da unidade da divindade fundar a unidade da Trindade. Este argumento já se encontra no início da primeira carta e vai se repetir ao longo das outras cartas a Serapião²²². Através deste raciocínio, o doutor alexandrino demonstra ao mesmo tempo a divindade do Filho e do Espírito Santo, sempre recorrendo à Escritura ou à prática do Batismo.

Para afirmar a Trindade, Atanásio parte da unidade da divindade, um só Deus, homogêneo, sem nenhuma mescla de substância diferente, nenhum acréscimo de qualquer criatura, um monoteísmo no seu sentido pleno, mas que segundo a tradição que o próprio Cristo deu, e através do testemunho de fé dos apóstolos no qual a Igreja foi fundada, reconhece Deus como trino: o Pai, o Filho e o Espírito Santo, onde nada há de estranho quanto à sua natureza. O Pai que faz todas as coisas pelo Verbo no Espírito. Assim é mantida a unidade da Trindade. Conforme nos diz o apóstolo, um só Deus é proclamado: “há um só Deus e Pai de todos, que é sobre todos, por meio de todos e em todos”²²³. O Pai como fonte e princípio pelo Filho no Espírito Santo²²⁴.

A palavra tríade (τριάς), nos remete ao sacramento do Batismo e a Mt 28,19²²⁵ quando o próprio Senhor nos recomenda a missão de fazer novos discípulos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Atanásio parte da economia da salvação para fundamentar o seu raciocínio, nas suas objeções contra os trópicos utilizando expressões como única divindade, unidade da divindade, unidade da Trindade.

Baseado no apóstolo²²⁶ que, discorrendo sobre os dons espirituais, reconduz tudo ao único Deus, Atanásio afirma que o Deus único é sempre o Pai, porém confessar o único Deus é confessar o Pai, o Filho e o Espírito Santo. A unidade da Trindade se fundamenta na unidade da divindade, deste modo sempre partimos da

²²² Carta a Serap. I, 1-2.

²²³ Ef 4,6

²²⁴ Carta a Serap. I, 28.

²²⁵ Mt 28,19 “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”.

²²⁶ 1 Cor 12, 4-6 “Há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo; diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo; diversos modos de ação, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos”.

única divindade para tratar o mistério da Santíssima Trindade, um só Deus, mas que é trino²²⁷.

3.7.1

A distinção entre as pessoas divinas

Partindo ainda das relações Pai-Filho e Filho-Espírito, o doutor alexandrino afirma que o Espírito tem a mesma relação de ordem e natureza que o Filho tem com o Pai²²⁸. O seu combate contra os trópicos é justamente provar que o Espírito Santo é Deus porque a propriedade que conhecemos no Filho com relação ao Pai é a mesma que encontramos no Espírito com relação ao Filho.

Devemos identificar tal propriedade pela qual o Filho se relaciona com o Pai. Não quer dizer certamente a identidade de natureza divina, porque quanto à essência divina ambos são iguais. A propriedade a que se refere Atanásio é a relação de origem entre o Pai e o Filho. Esta relação faz uma distinção entre a pessoa do Pai, como a própria palavra diz: aquele que gera, e a pessoa do Filho, aquele que é gerado²²⁹. Seguindo o paralelo estabelecido por Atanásio, pelo qual o Espírito Santo se relaciona com o Filho do mesmo modo que o Filho se relaciona com o Pai, a propriedade que o Espírito Santo se relaciona com o Filho e pela qual ele também se distingue, não está na identidade da natureza e sim na relação de origem, isto é, o Filho é com o Pai o princípio da doação.

Assim dentro da identidade absoluta da natureza existe uma distinção: temos o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Uma Trindade santa e perfeita reconhecida nos três²³⁰.

3.7.2

União do Espírito com o Pai e o Filho

O Espírito Santo é unido ao Pai e esta união o torna inseparável do Filho uma vez que a Trindade é una, e nada pode separar o Filho do Pai ou o Espírito

²²⁷ Carta a Serap. I, 30.

²²⁸ Carta a Serap. I, 21.

²²⁹ Carta a Serap. IV, 6.

²³⁰ Carta a Serap. I, 28. Atanásio não conhece a fórmula “uma só substância e três pessoas” que será utilizada depois do Concílio de Constantinopla.

Santo do Filho ou do próprio Pai²³¹. Esta mútua relação entre as três pessoas compõe uma unidade absolutamente perfeita e inseparável que um erro em relação a qualquer delas resultaria na negação de toda a Trindade. “Não se pode falar do Pai sem que esteja unido ao seu Verbo e ao Espírito que está no Filho. E se o Filho é também nomeado, no Filho está incluído o Pai e o Espírito que não está fora do Verbo. Pois uma só é a graça que, originada do Pai, pelo Filho se realiza no Espírito Santo”²³². Por isso é um absurdo chamar o Espírito de criatura porque, assim sendo, ele não pode ter lugar na Trindade. Toda a Trindade identifica-se à divindade. Como já se afirmou, o Espírito não é uma criatura, não faz parte da criação. Dentro da Trindade nada de estranho pode misturar-se com a divindade.

Explicar o mistério da Trindade em categorias humanas é uma tarefa impossível devido à nossa limitação de criaturas que somos. Por isso o doutor alexandrino nos convida a ter uma atitude de reverência diante do inefável mistério de Deus, perante o qual, só nos cabe calar e adorar. Não se pode transmitir a divindade apenas com argumentação lógica, pois esta deve ser precedida e iluminada pela fé. Atanásio fundamenta-se no apóstolo²³³ para discorrer sobre o mistério inexprimível e extraordinário da Trindade²³⁴. A criatura finita não pode compreender o mistério de Deus infinito. A Trindade é indivisível e idêntica quanto a sua natureza, a isto se limita o conhecimento e a razão humana. A partir deste ponto, somente pela fé podemos aceitar o que é transmitido. Este foi o engano cometido pelos arianos, que não sendo capazes de compreender na fé e acreditar na indivisível Trindade, fizeram do Filho uma criatura, tendo os trópicos feito o mesmo com o Espírito Santo. Seria mais razoável se eles, uma vez que não compreendem nem crêem, se calassem diante do inefável, ou então aceitassem aquilo que contém a Escritura, unindo o Pai o Filho e o Espírito Santo, não dividindo a Trindade e mantendo a sua identidade quanto à natureza.

Algumas vezes torna-se proveitoso, a fim de ajudar na compreensão do mistério trinitário nos valer de metáforas, determinadas imagens inspiradas na Escritura, são exemplos convenientes e de algum modo úteis no entendimento do seu conteúdo.

²³¹ Carta a Serap. I, 20.

²³² Carta a Serap. I, 14.

²³³ 2 Cor 12,4

²³⁴ Carta a Serap. I, 20.

Assim, por exemplo, diz-se do Pai que é fonte e luz²³⁵. “Porque meu povo cometeu dois crimes: Eles me abandonaram, a fonte de água viva, para cavar para si cisternas, cisternas furadas, que não pode conter a água”²³⁶. “Esta é a mensagem que ouvimos dele e vos anunciamos: Deus é luz e nele não há treva alguma”²³⁷.

O Filho com relação à fonte é chamado rio e no que se refere à luz é o esplendor. “...O ribeiro de Deus é cheio d’água...”²³⁸ “É ele o esplendor de sua glória e a expressão do eu Ser”²³⁹.

O Pai é chamado fonte e luz, o Filho com relação à fonte é o rio e no que diz respeito à luz é o esplendor e o Espírito é a iluminação. Podemos ver no Filho, o Espírito pelo qual somos iluminados. Quando o Espírito nos ilumina, é o Cristo que nele nos ilumina²⁴⁰. Ao mesmo tempo, sendo o Pai a fonte; o Filho, o rio; o Espírito Santo é a água que bebemos. Nós bebemos o Espírito²⁴¹ e somos por ele iluminados. Saciados pelo Espírito e o Cristo que bebemos e nos tornamos filhos no Espírito e assim chamados filhos de Deus²⁴². “Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito”²⁴³. “Para que o Deus de Nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai da glória, vos dê um Espírito de sabedoria e de revelação, para poderdes realmente conhecê-lo”²⁴⁴.

É tal a união da divindade existente na Trindade e a sua identidade de natureza que o fato de separar o Filho do Pai ou o Espírito Santo do Filho ou do Pai é um completo absurdo porque do contrário não poderíamos conceber que, uma vez que o Espírito está em nós, também o Filho e o Pai estão em nós. Podemos perceber o absurdo deste raciocínio, remetendo-nos ao exemplo dado pelas metáforas da Escritura; pois, como poderíamos separar o esplendor, da luz ou a sabedoria, do sábio?

²³⁵ Carta a Serap. I, 19-20.

²³⁶ Jr 2, 13

²³⁷ 1Jo 1,5

²³⁸ Sl 64, 10

²³⁹ Hb 1, 3

²⁴⁰ Jo 1,9 “a luz verdadeira que, vindo ao mundo, ilumina todo homem”.

²⁴¹ 1 Cor 12,13

²⁴² Carta a Serap. I, 19.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Ef, 1, 17

Certamente estes exemplos apenas nos auxiliam a compreender o mistério trinitário, pois ainda não nos levam diretamente à vida íntima de Deus, referem-se, apenas, à economia da salvação, ou seja, ao plano de salvação a nosso favor. É Paulo que nos chama templos de Deus e o somos, porque o Espírito habita em nós. Ora, se não há divisão interna dentro da economia da salvação e se somente através dela conseguimos vislumbrar alguma coisa da vida íntima de Deus, é razoável concluir que Deus é trino e único, uma vez que "se Deus é fonte, luz e Pai, não se permite dizer que a fonte é seca, nem que a luz é sem esplendor, nem Deus sem seu Verbo"²⁴⁵.

3.8 Origem do Espírito Santo

3.8.1 A procedência do Espírito Santo

O doutor alexandrino não tratou este tema de maneira tão direta como foi feito tempos depois, embora podemos encontrar, nas suas cartas a Serapião, alguns traços dessa doutrina que deixam vislumbrar um pouco este tema. Não há na Escritura, uma descrição direta sobre a vida íntima de Deus, apenas podemos conhecê-la, a partir da revelação da economia da salvação.

No início da terceira carta²⁴⁶, encontramos um resumo do pensamento de Atanásio sobre a procedência do Espírito Santo, no qual o doutor alexandrino explica ao seu amigo bispo de Thmuis por que ele, ao invés de estar discorrendo sobre o Espírito Santo, tema que lhe foi proposto, estava a falar sobre o Filho de Deus. E a razão disto é que, demonstrando que o Filho é da mesma substância do Pai, o Espírito Santo, que é chamado Espírito do Filho, é dito igualmente Espírito de Deus. Assim, se o Filho uma vez gerado pelo Pai é da mesma substância que este, não é, portanto, uma criatura. Do mesmo modo se dirá a respeito do Espírito Santo. Encontramos essa linha de pensamento já na primeira carta:

Como o Filho é unigênito, de modo semelhante o Espírito que nos foi dado e enviado pelo Filho, também ele é uno e não múltiplo, nem um entre muitos, o Espírito é único. Como único é o Filho e o Verbo vivente, assim também deve ser uma a sua completa, perfeita, santificadora e iluminadora eficácia e dom, que

²⁴⁵ Carta a Serap. II, 2.

²⁴⁶ Carta a Serap. III, 1-2.

também se afirma proceder do Pai, porque confessamos que ilumina, é enviado e dado pelo Verbo o qual procede do Pai²⁴⁷.

O tema do Espírito dado e enviado, no qual o Pai e o Filho estão presentes e atuam em conjunto, é recorrente e muito importante nas cartas a Serapião. O doutor alexandrino não apenas quer demonstrar a existência distinta e a dignidade peculiar do Espírito Santo, mas também estabelecer principalmente a sua igualdade e unidade com o Pai e com o Filho. Esta unidade só pode ser concebida dentro da concepção de que as três pessoas possuem a mesma substância divina.

Atanásio desenvolve de um modo sintético a sua argumentação relacionada com a procedência do Espírito Santo, sempre fundamentado em testemunhos mais ou menos evidentes da Escritura²⁴⁸, ou, mesmo que não diretamente extraídos da Escritura, o foram através de uma argumentação teológica baseada em princípios estribados na Escritura. O pano de fundo doutrinal é sempre a unidade da substância e a impossibilidade de separação entre aquele que procede e a sua fonte.

Quanto aos textos da Escritura, Atanásio levanta uma série deles que são de grande peso para a sua demonstração da procedência do Espírito Santo. Temos o argumento da expiração e doação do Espírito Santo em São João:

-Jo 20,22 “Dizendo isto, soprou sobre eles e lhes disse: Recebei o Espírito Santo”²⁴⁹.

O Espírito é enviado e doado ora pelo Pai ora pelo Filho:

-Jo 16,7 “No entanto, eu vos digo a verdade: é de vosso interesse que eu parta, pois, se eu não for, o Paráclito não virá a vós, mas se eu for, enviá-lo-ei a vós”²⁵⁰.

- Jo 15, 26 “Quando vier o Paráclito, que vos enviarei de junto do Pai, o Espírito da Verdade, que vem do Pai, ele dará testemunho de mim”²⁵¹.

-Jo 14,26 “Mas o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que eu vos disse”²⁵².

²⁴⁷ Carta a Serap. I, 20.

²⁴⁸ Carta a Serap. IV, 4.

²⁴⁹ Carta a Serap. I, 6; III, 1-2 ; IV, 2.

²⁵⁰ Carta a Serap. I, 20.

²⁵¹ Carta a Serap. I, 6; III, 1.

-Gl 4,6 “E porque sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito de seu Filho, que clama, *Abba*, Pai!”²⁵³

-1 Jo 4,13 “Nisto reconhecemos que permaneceremos nele e ele em nós: ele nos deu o seu Espírito”²⁵⁴.

Nessas passagens da Escritura, algumas vezes vemos que o Espírito Santo procede diretamente do Pai e indiretamente do Filho como em Jo 15,26²⁵⁵ e outras vezes diretamente do Filho e indiretamente do Pai como em Jo 16,13-14 “Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos conduzirá à verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras. Ele me glorificará porque receberá do que é meu e vos anunciará”²⁵⁶

Podemos citar ainda algumas expressões que indicam ser o Espírito do Pai e do Filho. Por exemplo:

-Espírito do Pai ou de Deus

Mt 10,22 “porque não sereis vós que estareis falando naquela hora, mas o Espírito de vosso Pai é que falará em vós”²⁵⁷.

1Pd 4,14 “Bem-aventurados sois, se sofreis injúrias por causa do nome de Cristo, porque o Espírito de glória, o Espírito de Deus repousa sobre vós”²⁵⁸.

-Espírito do Filho

Gl 4,6²⁵⁹

-Espírito de Cristo

Rm 8,9 “Vós não estais na carne, mas no espírito, se é verdade que o Espírito de Deus habita em vós, pois quem não tem o Espírito de Cristo não pertence a ele”²⁶⁰.

²⁵² Carta a Serap. I, 20.

²⁵³ Carta a Serap. I,25; III,1.

²⁵⁴ Carta a Serap. I, 6; III,3.

²⁵⁵ Carta a Serap. I, 33.

²⁵⁶ Carta a Serap. IV, 1.

²⁵⁷ Carta a Serap. I, 6.

²⁵⁸ Carta a Serap. I, 25.

²⁵⁹ Carta a Serap. I, 25; III, 1; IV, 4.

²⁶⁰ Carta a Serap. I, 6.

-Espírito de Jesus

Fl 1,19 “porque sei que isso me redundará em salvação pelas vossas orações e pelo socorro do Espírito de Jesus Cristo”²⁶¹.

Quanto ao que se refere à argumentação teológica para a procedência do Espírito Santo, é sempre fundamentada na Escritura e podemos dispô-la em alguns pontos que já foram tratados ao longo deste trabalho e aqui apenas mencionarei tais como:

- o conceito de próprio da substância (ἴδιος της οὐσίας)
- o paralelismo das relações Pai-Filho e Filho- Espírito
- a inseparabilidade da Trindade entre o Pai o Filho e o Espírito Santo

O Senhor disse “quando vier o Espírito da Verdade, ele vos conduzirá à verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras”²⁶². O mesmo Senhor Jesus soprou sobre os apóstolos e lhes deu o Espírito Santo²⁶³. Por isso Atanásio discorria no início da terceira carta sobre a procedência do Filho de modo que, através do conhecimento do Filho, chegasse à correta noção do Espírito Santo, uma vez que aquilo que encontramos no Filho com respeito ao Pai é o mesmo que ocorre com o Espírito Santo com respeito ao Filho. Ao mesmo tempo o Filho diz “tudo o que o Pai tem é meu. Por isso vos disse: ele receberá do que é meu e vos anunciará”²⁶⁴. O mesmo se pode dizer a respeito do Espírito Santo por meio do Filho.

No Batismo de Jesus, o Pai mostra o seu Filho dizendo: “Este é o meu Filho amado em quem me comprazo”²⁶⁵. E o apóstolo diz que “Deus enviou aos nossos corações o Espírito de seu Filho que clama *Abba* Pai”²⁶⁶. Se Jesus disse que tudo o que era dele era também do Pai, o mesmo se pode dizer do Espírito Santo, já que ele é dito Espírito do Filho, e Jesus confirma isso quando diz “Quando vier o Paráclito, que vos enviarei de junto do Pai, o Espírito da Verdade, que vem do Pai, ele dá testemunho de mim”²⁶⁷.

²⁶¹ Carta a Serap. I, 31; III,5.

²⁶² Jo 16,13

²⁶³ Jo 20,22

²⁶⁴ Jo 16,15

²⁶⁵ Mt 3,17

²⁶⁶ Gl 4,6

²⁶⁷ Jo, 15, 26

É ainda o apóstolo que escreve “quem, pois, dentre os homens conhece o que é do homem senão o espírito do homem que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém o conhece senão o Espírito de Deus. Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus”²⁶⁸.

Deste modo, observa-se na Escritura que o Espírito Santo que é chamado Espírito do Filho é dito igualmente Espírito de Deus Pai. Por isso, se o Filho, porque é próprio do Pai, não é uma criatura e sim consubstancial ao Pai, assim não se pode dizer que o Espírito Santo seja uma criatura, porque este é próprio do Filho e dado e enviado a todos pelo Filho, conforme nos diz o doutor alexandrino: “como o Filho é unigênito, assim também o Espírito que nos foi dado e enviado pelo Filho, é igualmente uno e não múltiplo, nem é um dentre muitos, mas o Espírito é único. Pois sendo único o Filho, o Verbo vivente, assim também deve ser única, perfeita e plena, sua santificadora e iluminadora potência, assim como seu dom que também se afirma proceder do Pai; porque confessamos que ilumina e é dado e enviado pelo Verbo o qual procede do Pai”²⁶⁹.

Conforme Jo 15,26²⁷⁰ a procedência do Espírito Santo do Pai fundamenta-se na procedência do Filho do Pai. Atanásio considera a procedência do Espírito Santo dentro da perspectiva do “dado e enviado”. Isso é mostrado através da ação única de Deus. Uma ação que provém do Pai por intermédio do Filho.

3.8.2 Uma objeção lógica

A santa Trindade é indivisível e una. Quando se fala no Pai, o Verbo está presente e o Espírito que está no Filho. Assim, no momento em que se diz Filho, o Pai está no Filho e o Espírito também está no Verbo. Existe apenas uma graça que vem do Pai pelo Filho no Espírito Santo, uma só divindade, um só Deus acima de tudo e em tudo, esta é a fé cristã, porém os trópicos continuam o seu raciocínio, se o Espírito Santo não é uma criatura, nem é um dentre os anjos e procede do Pai, então ele é filho do Pai e, portanto, seria irmão do Verbo²⁷¹. Sendo o Espírito

²⁶⁸ 1 Cor 2,11-12

²⁶⁹ Carta Serap. I, 20.

²⁷⁰ Cf. nota 93.

²⁷¹ Carta a Serap I,15-16.

Santo irmão do Verbo, este deixa de ser o filho unigênito do Pai. E continuam eles, se o Espírito procede do Pai, do mesmo modo não se explica porque se chama simplesmente Espírito Santo e não se chame também gerado do Pai. E ainda, se procede do Filho, o Espírito é filho do Filho e o Pai passa a ser avô.

Este modo de pensar infantil e até mesmo irônico da heresia trópica revela um desconhecimento de noções sobre a natureza da divindade e das relações entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

O doutor de Alexandria responde confrontando os trópicos sempre partindo da Escritura, uma vez que estes a utilizam para fundamentar as suas heresias. Pergunta-lhes Atanásio com base em Jo, 20,22, “se o Espírito Santo, como foi mostrado precedentemente, não é uma criatura, mas existe em Deus, e é dado a partir de Deus, devemos concluir disso então que também o Espírito Santo é Filho e, portanto irmão do Verbo? E se o Espírito é do Filho e recebe tudo do Filho como este mesmo nos revelou ‘dizendo isso, soprou sobre eles e lhes disse: recebei o Espírito Santo’- sobre isso também vós estais de acordo-. Poderíamos concluir daí que o Pai é avô e o Espírito é neto?”²⁷². Tudo isso está contido na Escritura aceita pelos trópicos, e sobre a qual é lícito interrogá-los, uma vez que eles a utilizam como fundamento de suas controvérsias. Se a negam não são mais cristãos, e se a admitem, terão que ser capazes de explicá-la.

Todas as coisas criadas foram feitas por meio do Verbo, “tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito de tudo o que existe”²⁷³. Canta o salmista, “envias o teu espírito e tudo será criado, e assim renovas a face da terra”²⁷⁴. Atanásio questiona os adversários: ou o Espírito é o Verbo ou o Deus cria o universo com dois seres diferentes. Isto se opõe ao que diz o apóstolo “para nós, contudo, existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede e para quem nós somos, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e por quem nós somos”²⁷⁵. E ainda “o Filho é imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura”²⁷⁶, mas o Espírito, segundo ainda o apóstolo, é imagem do Filho, “os que de antemão ele conheceu, esses também predestinou a serem conformes à imagem de seu Filho, a

²⁷² Carta a Serap. IV, 2.

²⁷³ Jo, 1,3

²⁷⁴ Sl 103,30

²⁷⁵ 1Cor 8,6

²⁷⁶ Cl 1,15

fim de ser ele o primogênito de muitos irmãos”²⁷⁷. Será esta uma razão para se considerar o Pai avô do espírito?²⁷⁸

Os questionamentos do doutor alexandrino, fundamentados em exemplos da Escritura, são evidentes: trata-se de duas pessoas diversas, com nomes diversos, o Filho e o Espírito Santo. Não cabe a pergunta: serão o Espírito Santo e o Filho a mesma pessoa? Esses questionamentos deixam os adversários num dilema, se respondem afirmativamente terão que mostrar na Escritura onde se encontram e, se negam, são obrigados a reconhecer que o Espírito existe em Deus e dele procede.

Prossegue Atanásio a sua argumentação: o Espírito Santo procede do Pai sem, no entanto, ser um segundo filho porque como está escrito *Deus não é como o homem*²⁷⁹, isto é, as coisas humanas não podem ser modelo para o divino. Entre os homens um pai não é sempre pai, nem um filho é sempre filho. Um pai gera um filho cedendo parte de si, assim, um homem nasce como filho depois, tornar-se-á pai de um outro filho. Em Deus não é assim. O Pai não gera o Filho partilhando sua natureza. O Pai não provém de um outro pai, e não gera o futuro pai de um outro filho, o Pai permanece sempre Pai. O Filho permanece sempre Filho porque não será, por sua vez, pai de um outro filho. Também o Espírito Santo permanece sempre Espírito, isto é, o Espírito de Deus, dado da parte do Pai pelo Filho²⁸⁰. Este raciocínio não tem, portanto, nenhum sentido. O Filho e o Espírito não podem ser irmãos porque em Deus só há uma só paternidade e uma só filiação. O Pai é somente Pai e Filho somente Filho e jamais deixarão de sê-lo. Em nenhuma passagem da Escritura, o Espírito é chamado Filho de modo a poder imaginar que o Espírito seja irmão do Verbo. O Filho é sempre Filho do Pai e o Espírito sempre Espírito do Pai e do Filho. Este é o Deus único do cristianismo.

Desta forma não há sentido perguntar se o Espírito Santo pode ser também filho de Deus, isto seria um absurdo porque não podemos mudar a nomenclatura, criando um outro nome para o Pai, o Pai não é avô, mas sempre Pai; o Filho é sempre filho do Pai; e o Espírito é sempre espírito do Pai.

Uma vez eliminado o fundamento do raciocínio dos trópicos fica claro que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, sem significar absolutamente com isto

²⁷⁷ Rm 8,29

²⁷⁸ Carta a Serap. IV, 3.

²⁷⁹ Nm 23,19

²⁸⁰ Carta a Serap. I, 16; IV,6.

que é inferior seja ao Pai seja ao Filho. Por isso pode agir na vida do homem vivificando-o, santificando-o, renovando-o e é chamado Espírito de Santificação.

4

A teologia do Espírito Santo de Atanásio

Como já vimos no capítulo segundo, Atanásio, além de ser conhecido amplamente por sua defesa da comunhão do ser do Filho com o do Pai, foi não menos importante desde as primeiras controvérsias ocorridas, relativas à divindade do Espírito Santo. Atanásio não apenas confirmou sua fé na única substância divina do Pai e do Filho, mas também planejou o caminho pelo qual desenvolveu a sua doutrina pneumatológica. Vimos no capítulo anterior com que obstinação e insistência Atanásio estabeleceu as linhas do desenvolvimento da doutrina tornando a questão da divindade do Espírito Santo como uma parte fundamental da consciência da Igreja, do mesmo que a doutrina da plena divindade do Filho tornou-se através de suas disputas com os arianos.

Já nos referimos nesta tese que o ano de 360 marca praticamente o início das reflexões mais sistemáticas sobre o Espírito Santo tendo em vista à preponderância da reflexão sobre as relações do Pai e do Filho iniciadas com Justino. Apesar do Espírito estar presente na vida litúrgica, na vida prática da Igreja nos rituais e nas orações. O concílio de Niceia com o seu credo confirmara a fé no Espírito. No entanto, fórmulas posteriores e decretos sinodais raramente iam além do que havia sido decretado em Niceia, e estavam geralmente muito ligados às dificuldades arianas de modo que pudessem estar conscientes do alcance dessas afirmações. A questão do Espírito Santo tinha sido introduzida, ainda que de modo indireto, ou seja, através das relações do Pai e do Filho, pois a atenção nunca foi colocada a partir do Espírito Santo, como uma questão que devesse ser pensada e esclarecida²⁸¹.

Neste capítulo analisarei os pontos básicos da doutrina de Atanásio a respeito do Espírito Santo e como se interpõem uns aos outros. Após uma rápida passagem pelo contexto histórico, no qual o doutor de Alexandria elabora sua pneumatologia, vista nos dois capítulos anteriores, abordarei as suas teorias a respeito das relações do Espírito com o Filho, o Espírito Santo visto a partir da unidade e da diversidade dentro da divindade e ainda outras questões tratadas por Atanásio, apesar de não terem sido completamente respondidas.

²⁸¹ Adolf LAMINSKI em sua obra *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Glaubigen*. Leipzig: s.n., 1969 no capítulo primeiro trata do contexto teológico e eclesial que precedeu as obras de Atanásio.

É indubitável que a maior obra de Atanásio sobre o Espírito Santo são as cartas a Serapião analisadas no capítulo anterior. Há ainda uma outra referência sobre o tema, ainda que de modo indireto, nos discursos contra os arianos que se presume serem anteriores às cartas a Serapião. Elas acenam as primeiras linhas de introdução à doutrina do Espírito Santo antes das controvérsias contra os trópicos assim chamados por Atanásio para sublinhar o hábito ariano de interpretar passagens e figuras da Sagrada Escritura fora de seu contexto e desconectadas de todo o conjunto da Bíblia. Os trópicos surgiram a partir do arianismo anomeu presente no Egito pelo ano 350 e sustentavam a doutrina do Espírito como criatura, teoria derivada da sua primeira ligação com os arianos, ou um dos ramos dos homoiousianos, salvaguardando o *ομοούσιον* do Filho. Isto explicaria a razão pela qual Atanásio conecta os trópicos com o arianismo. Em razão da malícia deles, Atanásio percebe claramente o caráter comprometedor dessa doutrina e, elabora rápida e violentamente a sua linha essencial de ataque. Ele poderia ter obviamente identificado o problema porque estava localizado num contexto egípcio e ariano no momento em que a negação da divindade do Espírito Santo passava despercebida em outros lugares na ferocidade da ação ariana²⁸².

Se a identidade dos trópicos é uma questão de importância secundária diante de uma simples exposição de um ensinamento de Atanásio sobre o Espírito Santo, é bom ter em mente que o doutor alexandrino expressou sua doutrina conforme problemas surgidos e desafios específicos. O fato provável que os trópicos foram um braço do arianismo egípcio insuficientemente convertido indica como Atanásio percebeu clara e rapidamente que se tratava da ramificação do arianismo e como o seu ensinamento sobre o Espírito Santo foi importante em toda a sua teologia. No estágio inicial da polêmica relativa ao Espírito, Atanásio levou a teologia do Espírito Santo para um grau destacado, enquanto a questão estava limitada a um pequeno grupo dentro do Egito. O ortodoxo e sério doutor alexandrino estava preparado para aplicar seus princípios básicos a cada novo problema.

²⁸² Vários outros autores concordam direta ou indiretamente com este raciocínio. Podemos citar alguns dentre eles: J. N. KELLY *Early Christian Doctrines*, London Adam Charles Black, 1968 p.257; H. B. SWETE *The Holy Spirit in the ancient Church*, London, Macmillan and Co Ltda, 1912 p.213-14.220; J.F. BETHUNE-BAKER, *An Introduction to the early history of christian doctrine*, London, Methuen and Co Ltda, 1954, p.209; J. TIXERONT, *History of dogmas* vol II Saint Louis, Herder, 1914, p. 73; A HARNACK *History of dogma*, vol. IV Boston, Brown and Co. 1903 p.112.

4.1

O Espírito Santo não é uma criatura, mas é o Espírito de Deus e do Filho.

4.1.1

O Espírito é por natureza o que ele faz e o que ele concede

O argumento acessível e fundamental de Atanásio para a divindade do Espírito Santo é que o Espírito leva a cabo certas funções e mostra certas características que podem ser atribuídas apenas a Deus. Os exemplos que ele dá para essa linha de argumentação convergem para um de seus temas favoritos que é a santificação dos homens através da participação no divino. Na forma como ela é tratada, a santificação para Atanásio aparece como um processo por meio do qual a natureza humana é elevada para um estado de integridade divina, o qual lhe permite participar da bem-aventurança de Deus tanto quanto a sua humanidade admite. Este processo está concentrado em primeiro lugar no interior da condição decaída da humanidade e a nossa consequente perda da imortalidade. Esta santificação, que a tradição cristã atribui à presença e à ação do Espírito no interior do homem, é na opinião de Atanásio um argumento fundamental para a existência e o ser do Espírito como não criatura, como diz o próprio Atanásio: “se, portanto, o Espírito não é santificado por nenhum outro, nem se faz participante da santificação, mas faz a outros participantes e se nele as criaturas são santificadas, como pode ser uma delas ou propriedade daquelas que dele participam?”²⁸³

O Espírito é chamado de unção e selo, um Espírito vivificador. Porém aquele que santifica, unge e vivifica as criaturas não pode ser ele mesmo uma delas²⁸⁴. Aquele que santifica não pode ser da mesma natureza dos seres aos quais são santificados por ele. Aquele que dá vida a uma criatura não pode ser uma criatura como elas. Aquele que partilha comunhão com a natureza divina deve possuir esta mesma natureza²⁸⁵. É o próprio Atanásio quem afirma “É através do Espírito que nós todos participamos de Deus. Se o Espírito fosse uma criatura, não poderíamos ter nenhuma participação de Deus. Se pela participação no Espírito,

²⁸³ *Carta a Serap.* I, 23.

²⁸⁴ *Carta a Serap.* III, 3; I, 23.

²⁸⁵ HARNACK A. *op cit* p. 112-13.

recebemos a comunhão com a natureza divina, só um demente pode afirmar que o Espírito possuía uma natureza criada e não a de Deus”²⁸⁶.

Esta linha de raciocínio leva Atanásio a um outro princípio básico de sua doutrina do Espírito Santo. Quem quer que reconheça o papel santificador do Espírito Santo, e ainda negue a sua divindade, também deve reivindicar que o Filho por meio do qual todas as coisas foram feitas, seja um dentre todas as coisas. Por que podemos pensar dessa maneira? Porque de acordo com a Escritura e a Tradição, a unção do Espírito é vista como o sopro do Filho de tal maneira que aquele que tem o Espírito no seu interior pode dizer que ele é o doce sabor de Cristo. O selo concede a marca do Filho, de modo que aquele que é selado possui a configuração de Cristo. Portanto, se o Espírito é o doce sabor e a marca do Filho, ele não pode ser uma criatura; pois o Filho também sendo a forma do Pai²⁸⁷, não é criatura. Os adversários de Atanásio reivindicam o *ομοούσιον* para o Filho, porém negam a divindade do Espírito. Não obstante, se a divindade não é do Espírito, não é do Filho, porque “o Espírito é dito ser, e ele é, a imagem do Filho... se, então, eles admitem que o Filho não é uma criatura, a sua imagem também não pode ser de uma criatura. Pois, assim como é a imagem, assim também deve ser a imagem de quem ele é. Desse modo, quem considera o Espírito uma criatura, certamente considerará também o Filho entre as criaturas, e, assim, blasfemarà contra o Pai, bem como, blasfemarà contra a sua imagem”²⁸⁸.

Este é mais um argumento dirigido contra as inconstâncias de seus adversários. Ele introduz o princípio que, no que diz que respeito à ordem e à natureza, o Espírito nutre a mesma relação com o Filho, assim como o Filho mantém com o Pai²⁸⁹, acrescentando assim uma dimensão científica para a discussão referente ao Espírito e suas relações dentro da divindade com o Pai e o Filho, de tal maneira que a doutrina do Pai do Filho e do Espírito Santo comece a formar um todo coerente, e, assim, nenhuma parte do todo pode ser abandonado sob pena de um colapso da ortodoxia da fé como um todo²⁹⁰. É a partir do relacionamento do Espírito com o Filho e com o Pai através do Filho e da

²⁸⁶ *Carta a Serap* I, 24.

²⁸⁷ Fl 2,6 Cf. Nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém para esse versículo.

²⁸⁸ *Carta a Serap*. I, 24.

²⁸⁹ *Carta a Serap* I, 20.

²⁹⁰ H. B. SWETE *The Holy Spirit in the ancient Church*, London, Macmillan and Co Ltda, 1912, p.220.

identificação do Espírito com a Trindade que Atanásio desenvolve uma teologia própria do Espírito Santo a qual passamos a analisar.

4.1.2

O Espírito é o do Filho e do Pai

Atanásio consegue formular sua teoria da relação do Espírito Santo com o Filho de diversas maneiras, ele atesta que, por causa desse relacionamento, o Espírito Santo é o Espírito do Filho e o Espírito do Pai. Embora um pouco distinto na aproximação do problema, eles nunca estão de fato claramente separados para Atanásio, e assim naturalmente se harmonizam na medida em que são desenvolvidos por ele. Se esta harmonização e a falta de total reserva forem mantidas, as investigações necessárias em cada uma de suas abordagens evitarão a distorção da unidade orgânica do verdadeiro pensamento de Atanásio. Este foco sobre o seu entendimento da relação do Espírito Santo com o Filho é fundamental para compreender a doutrina do Espírito Santo de Atanásio, pois traz à tona o princípio epistemológico que embasa sua pneumatologia, a saber: o conhecimento do Espírito deve ser extraído a partir do Filho²⁹¹. O relacionamento dos dois envolve alguns pontos que não podemos esquecer: a missão do Espírito Santo a partir do Filho; a inseparabilidade do Espírito e do Filho; o paralelo do relacionamento do Espírito Santo com o Filho com o relacionamento do Filho com o Pai; e o Espírito Santo como *ομοούσιον* com o Filho e através do Filho com a divindade do Pai.

A missão do Espírito a partir do Filho foi inicialmente formulada pelo doutor alexandrino no seu primeiro *Discurso contra os arianos*: em primeiro lugar, de uma maneira indireta, quando explica que a carne de Cristo, e não o Cristo como Verbo, é a realidade ungida pelo Espírito a quem o próprio Cristo envia e dá²⁹², e depois, diretamente quando afirma que o Verbo, antes de encarnar-se, conferiu seu Espírito para os santos e, depois da encarnação, santifica todas as coisas pelo Espírito e o dá a seus discípulos²⁹³. Atanásio declara que o Verbo é o doador do Espírito e pergunta por meio de quem se deu que o Espírito devia ser dispensado pelo Filho. Estes comentários fortuitos são completamente

²⁹¹ *Carta a Serap* III, 5.

²⁹² Atanásio *Discurso contra os arianos* I, 47.

²⁹³ *Ibid.* 48.

desenvolvidos nas controvérsias narradas na primeira carta de Atanásio a Serapião. Nesta obra, como já aludimos, o doutor alexandrino é de opinião que nós somos iluminados pelo Espírito como instrumento de Cristo que opera sua iluminação em nós²⁹⁴, e nós somos vivificados pelo Espírito de vida, que é o Filho vivendo em nós, porque as palavras dadas pelo poder do Espírito são palavras de Cristo. No Espírito o Verbo glorifica as criaturas, e, divinizando-as e fazendo-as filhos, as conduz ao Pai²⁹⁵, porque tudo o que existe é disposto e operado no Espírito²⁹⁶.

O Espírito, então, mostra-se como instrumento do Filho na economia divina da criação e da santificação, pois, através do Espírito, o Filho impulsiona os seres criados, vivifica suas criaturas, as ilumina, concede-lhes vida divina e as conduz para o Pai. A partir do Filho, o Espírito recebe sua missão de criar, de santificar e divinizar. Atanásio vê essas missões como o estabelecimento da não-criaturalidade e da divindade do Espírito Santo. Atanásio descreve o Espírito como sendo dado e enviado pelo Filho, atividade vital e dom pelo qual o Verbo santifica e ilumina²⁹⁷. É no contexto de sua missão que se diz que o Espírito procede do Pai, porque ele é proveniente do Verbo, que, por sua vez se diz que é proveniente do Pai que ele resplandece e é enviado e dado²⁹⁸. Compreendemos essa processão do Pai a partir de nosso conhecimento da missão do Espírito a partir do Verbo. O Espírito pode ser visto em sua operosidade e também em casos específicos da atividade salvífica, principalmente na profecia; pois, em tais ocasiões o Espírito está agindo juntamente com e a partir do Filho²⁹⁹. Esta missão do Espírito Santo a partir do Filho, especialmente naqueles aspectos que identificam a operação e a atividade do Filho e do Espírito levam Atanásio a uma doutrina da inseparabilidade do Filho e do Espírito Santo.

Isto se torna evidente no momento em que Atanásio faz uma analogia entre a ação do Filho e do Espírito como nas metáforas da bebida, da sabedoria e da vida. Quando bebemos o Espírito, nós bebemos o Cristo; quando recebemos o Espírito de sabedoria, nós temos o Filho e nos tornamos sábios nele; e quando

²⁹⁴ *Carta a Serap.* I, 19.

²⁹⁵ *Ibid.*, 25.

²⁹⁶ *Ibid.* 31.

²⁹⁷ *Ibid.* 25 e III, 5.

²⁹⁸ *Ibid.* I, 20.

²⁹⁹ *Ibid.* III, 5.

somos vivificados pelo Espírito, o próprio Cristo vive em nós³⁰⁰. Esta dupla presença de Cristo e do Espírito em sua ação sobre a humanidade é uma espécie de axioma para Atanásio: “Por isso, quando se diz que o Espírito habita em alguém, significa que o Verbo está nele”³⁰¹. Esta idéia está firmemente alicerçada em seu pensamento. A função do Espírito na profecia é a função do Verbo quando fala no Espírito. O início do ponto culminante da história da salvação, a encarnação do Verbo através da concepção virginal de Maria, é realizada pela mesma presença na ação do Verbo e do Espírito. Tal raciocínio leva diretamente para uma afirmação da inseparabilidade de um e de outro, porque “quando nós partilhamos o Espírito, temos o Filho; e quando temos o Filho, temos o Espírito”³⁰². “O Espírito está no Filho, e o Filho está no Espírito”³⁰³.

A coesão do pensamento global de Atanásio torna-se clara aqui, quando ele verifica que dentro da inseparabilidade do Filho e do Espírito Santo, o relacionamento do Espírito com o Filho mostra-se igual ao relacionamento do Filho com o Pai na sua inseparabilidade. Percebe-se isso em termos de imagem, que assim como o Filho está no Espírito como sua própria imagem, assim também o Pai está no Filho³⁰⁴. Seguindo esta argumentação em termos de iluminação e visão de fé, temos que, assim como quem vê o Filho vê o Pai, assim também aquele que tem o Espírito Santo tem o Filho³⁰⁵. Finalmente, o que se conclui a partir de um relacionamento íntimo do Pai com o Filho, deve ser concluído também a partir de um relacionamento semelhante do Filho com o Espírito. “pois se confessamos que o Filho não é uma criatura, porque ele está no Pai e o Pai está nele, então o Espírito, do mesmo modo, não pode ser uma criatura; pois o Filho está nele e ele está no Filho”. Isto é verdade porque o Espírito não está fora do Verbo, mas, estando no Verbo, através deste está em Deus³⁰⁶.

Nesta argumentação de que o Espírito está no Filho assim como o Filho está no Pai, reside a maior base epistemológica daquilo que Atanásio tem para dizer acerca do relacionamento do Espírito com o Filho e através dele com a divindade. Quem acredita no Pai, conhece o Filho no Pai e que o Espírito Santo não está fora

³⁰⁰ *Carta a Serap.* I, 19.

³⁰¹ *Ibid.*, 31.

³⁰² *Ibid.*, IV, 4.

³⁰³ *Ibid.* I, 21.

³⁰⁴ *Ibid.*, 20.

³⁰⁵ *Ibid.*, III, 3.

³⁰⁶ *Ibid.*, 5

do Filho e, por isso, acredita tanto no Filho quanto no Espírito Santo³⁰⁷. Atanásio transmite também esse princípio além da esfera mental, implicando uma conexão entre a forma como conhecemos o Espírito e o que conhecemos dele. Ele faz isso, afirmando muitas vezes o seu pensamento num contexto não epistemológico que fala do que nós conhecemos do Espírito Santo quando nos aproximamos dele dessa forma. Em primeiro lugar, o Espírito Santo tem a mesma unidade com o Filho, assim como o Filho tem com o Pai³⁰⁸. Contudo mais importante que a unidade é a semelhança na missão e ação e a peculiaridade que é manifestada no relacionamento. O Filho é enviado do Pai, e o Filho envia o Espírito Santo. O Filho glorifica o Pai; o Filho recebe do Pai, o Espírito Santo recebe do Filho; o Filho veio em nome do Pai, o Espírito Santo veio em nome do Filho³⁰⁹. A decorrência razoável desse raciocínio é que, no que diz respeito à ordem e à natureza, o Espírito tem a mesma relação com o Filho tal como o Filho tem com o Pai³¹⁰. Uma coisa está no cerne do pensamento de Atanásio sobre o Espírito na sua relação com o Filho. Mais do que um princípio epistemológico, este relacionamento manifesta uma comunidade de ação e de essência que conduz em direção a uma unidade da essência, *ομοούσιον* (consustancial) do Espírito com o Filho e através dele com a divindade do Pai.

O movimento do relacionamento da unidade na essência é um movimento natural no pensamento de Atanásio. Se acharmos que o Espírito tem com Filho o mesmo relacionamento efetivo como aquele que o Filho tem com o Pai, então a participação do Filho na essência do Pai, sua unidade em essência com ele, será confrontada pela unidade em essência do Espírito com o Filho. Isto, por sua vez, significa a unidade na essência do Espírito com a divindade do Pai, uma explicação da dinâmica interna de um enunciado que contém implicitamente enunciados subsequentes. O doutor alexandrino declara abertamente esta coerência e desenvolvimento dessa idéia. O paralelo do relacionamento Filho-Espírito com o relacionamento Pai-Filho inclui diretamente o Espírito Santo numa unidade de essência com o Filho conforme nos diz o próprio Atanásio: “e se o

³⁰⁷ *Carta a Serap.* III, 6.

³⁰⁸ *Ibid.* I, 2.

³⁰⁹ Estas confrontações são fundamentadas em referências tiradas da Sagrada Escritura conforme *Carta a Serap.* I, 20.

³¹⁰ *Carta a Serap.* I, 21. A palavra grega *τάξις* que corresponde aqui ao termo *ordem*, não implica que o Espírito venha depois do Filho, mas que o Espírito seja disposto com o Filho da mesma forma que o Filho está disposto com o Pai. E o acréscimo de *και ὁυσιν* (e natureza) certifica que *τάξις* não deve ser entendido como uma mera questão de prerrogativa.

Filho, por proceder do Pai, se chama próprio de sua substância, de maneira semelhante o Espírito, de quem se afirma que procede de Deus, será próprio do Filho enquanto substância”³¹¹. Na mente do próprio Atanásio isto parece ser suficiente para estabelecer a identidade do Espírito Santo com a divindade do Pai³¹². Numa ocasião, depois de escrever as *Cartas a Serapião*, ele reafirma esta simples concepção da divindade do Espírito com base na relação com o Filho. No *Volume para o povo de Antioquia* (escrito para o Sínodo de Alexandria de 362), Atanásio reivindica que estava na mente dos padres do Concílio de Niceia anatematizar aqueles que afirmassem que o Espírito Santo fosse uma criatura e o separasse da essência do Cristo. Ele simplesmente liga a imutabilidade do Espírito com a imutabilidade do Filho³¹³.

A consequente identificação do Espírito com a divindade do Pai, através da pertença com o Filho, embora por vezes referido vagamente em termos da pertença do Espírito com Deus³¹⁴ ou sendo próprio de Deus³¹⁵, é colocada explicitamente em termos de essência ou natureza: o Filho é uma descendência própria da essência do Pai... o Espírito é aquele que se diz ser de Deus e está em Deus, e não estranho à natureza do Filho, nem da divindade do Pai³¹⁶. Esta doutrina é muito importante para Atanásio porque ele a afirma diversas vezes de maneira contundente nas suas inúmeras alterações contra os trópicos. Em razão de o Espírito ser único e próprio do Verbo, que também é um, ele é próprio de Deus que também é único na essência com ele³¹⁷. O Espírito Santo não é uma criatura, mas é próprio do Verbo e da divindade do Pai³¹⁸. A linha do pensamento de Atanásio parece, então, mover-se por meio de três estágios: o primeiro, o relacionamento do Espírito com o Filho é considerado idêntico ao relacionamento do Filho com o Pai; o segundo, o Espírito é único na essência com o Filho

³¹¹ *Carta a Serap.* I, 25.

³¹² Shapland op cit pg 128 comenta a *Carta a Serap.* I, 25 numa nota de rodapé dizendo: “... ‘o Filho’ ao invés de ‘Deus’ aqui, já que é através de sua propriedade com o filho que Sua propriedade com o Pai é compreendida. É uma das características que distinguem Atanasio dos escritores posteriores... que no estabelecimento da unidade divina de passagens como as que se seguem aqui, ele se contenta em relatar o que foi dito do Espírito com o que foi dito do Filho, tendo como certo que aí se estabelece a unidade do Espírito com o Pai também”.

³¹³ *Carta a Serap.* I, 26.

³¹⁴ *Ibid.*, III, 2.

³¹⁵ *Ibid.* III, 4.

³¹⁶ *Ibid.*, III, 3.

³¹⁷ *Ibid.* I, 27.

³¹⁸ *Ibid.* I, 32.

(implícito em todo entendimento realista da inseparabilidade); e o terceiro, o Espírito é *ομοούσιον* com Deus ou com a divindade, ou com a essência do Pai.

Considerando que o *ομοούσιον* do Filho com o Pai foi usado ao longo da crise ariana como critério da plena divindade do Filho, defendida como tal por Atanásio, sua aplicação para o Espírito é decisiva. Com uma tal afirmação, o doutor alexandrino toma a firme posição de que o Espírito é de Deus no pleno sentido do termo. Quando ele escreve para os antioquenos sobre a norma estabelecida no Sínodo alexandrino de 362, ele entende que o Filho é consubstancial ao Pai, enquanto o Espírito Santo não é uma criatura e nem é externo à divindade, mas próprio da essência do Pai e do Filho e inseparável dele.

A missão do Espírito do Filho, a inseparabilidade do Filho no Espírito e do Espírito no Filho, o entendimento direto dos relacionamentos entre o Espírito e o Filho e o Filho e o Pai, e o consequente *ομοούσιον* do Espírito com o Filho e por meio do Filho com o Pai, tudo isso leva o doutor alexandrino a sustentar que o Espírito Santo não é por conseguinte uma criatura, mas, “é reconhecido como Deus junto com o Verbo”³¹⁹ para a refutação daqueles que negavam a divindade do Espírito Santo.

4.1.3

A natureza da divindade do Espírito como é definida pela sua relação com o Filho.

A reflexão sobre a missão do Espírito e o relacionamento do Espírito com o Filho estabeleceram no pensamento de Atanásio que a essência do Espírito é única com a essência de Deus. Atanásio foi novamente ao cerne da questão teológica e deu mais um golpe na crise ariana. A questão do Espírito desenvolveu, a partir da questão do Filho, uma crise dentro de uma crise. A doutrina cristã de Deus dependia, em sua totalidade, das consequências, assim como com a questão do Filho. As referências casuais em seus maiores trabalhos dogmáticos propriamente contra o arianismo, que são os *discursos contra os arianos I-III*, dão indicações suficientes do limite de resistência de Atanásio, ou em que ponto ele se deteria na teoria em que ele acreditava. Contudo, ainda mais importante do que uma compreensão exata da situação da teologia de então, seu método apresenta uma

³¹⁹ *Carta a Serap.* I, 31 θεολογούμενον é um termo mais próximo que já ocorreu a Atanásio para aplicar o título de Deus.

compreensão vigorosa e profunda do assunto *per se*, uma compreensão que acentua a concepção neotestamentária do Espírito como Espírito do Filho, não apenas como o Filho o concede e o envia, mas também como princípio da vida de Cristo dentro do crente. Esta compreensão é religiosamente importante e, de maneira particular no que diz respeito à santificação, pois a santificação não pode ser realizada por ninguém a não ser por Deus. A santificação é algo que só Deus pode promover. A partir desse ponto de vista, negar o Espírito Santo é tirar todo valor, ou seja, invalidar a crença na ação do Pai e do Filho, que realiza o seu trabalho no e com o Espírito.

Atanásio alicerça a sua teologia do Espírito Santo na graça, colocando a afirmação da divindade do Espírito Santo no cerne da existência cristã. Se o Espírito Santo não for idêntico em essência com o Filho, a economia divina terá falhado em seu clímax. Esta identificação assegura não apenas o êxito da revelação e da redenção, mas também a possibilidade de revelação e redenção. A partir do momento em que o doutor alexandrino relaciona o Espírito Santo com o Filho, e defende a sua unidade essencial com o Filho e através dele, com o Pai, estabelecendo para o Espírito aquilo que ele tem para o Filho: a negação da divindade do Espírito em seu sentido mais pleno destruiria o cristianismo; o desvio teria começado já na cosmologia a qual teria submergido o religioso na religião³²⁰. Tal identidade na sua essência resguarda a existência cristã do comprometimento e da fraude religiosa. O relacionamento do Espírito com o Filho e, por meio do Filho, com o Pai, fundamentada na unidade do ser, não é uma mera consideração intelectual, respondendo mais adequadamente para os fatos; é uma confissão da experiência religiosa da própria salvação.

4.2

O Espírito como um membro da Trindade

Atanásio, nos seus escritos sobre a divindade do Espírito Santo, elabora uma segunda linha de abordagem, que é paralela àquela realizada através do relacionamento do Espírito com o Filho, que considera o lugar do Espírito dentro da Trindade. Esta segunda abordagem não está absolutamente separada da

³²⁰ HARNACK. *History of dogma*. vol IV. Boston: little Brown and co, 1903, p.112.

primeira, e frequentemente os seus argumentos-chave estão numa estreita proximidade textual com sua discussão do relacionamento do Espírito com o Filho. Contudo, evidentemente, a consideração do Espírito em um contexto estritamente triádico é um método distinto de lidar com o problema da natureza do Espírito Santo, apresentando uma maior riqueza à doutrina pneumatológica de Atanásio. As posições tomadas são novamente decisivas e revolucionárias para o pensamento trinitário e não podem ser minimizadas em sua importância. A partir da perspectiva triádica, a noção da unidade da ação de Atanásio será examinada em primeiro lugar. Então, seu ponto de vista sobre a única natureza da Trindade será discutida. Finalmente, algumas questões levantadas por essa abordagem precisarão ser consideradas.

4.2.1

Uma força (*Μία Ενέργεια*)

Na reflexão sobre ao relacionamento do Espírito com o Filho, dentro da Trindade, Atanásio enxerga uma prova muito simples da divindade do Espírito Santo: “Se o Pai, através do Verbo, no Espírito Santo, cria e renova todas as coisas, que semelhança ou parentesco existe entre o Criador e as criaturas?”³²¹ Se o doutor alexandrino pode estabelecer que, na ordem cristã das coisas, a ação exterior da Trindade é de alguma forma uma ação, então existe um fundamento para deduzir a divindade do Espírito. Ele faz isso mostrando que, na criação e durante o processo de salvação, o Espírito Santo não está presente apenas de forma ativa como um agente do Filho, mas está presente ativamente como um co-agente juntamente com o Pai e o Filho. Atanásio cita passagens bíblicas como indicações claras e inequívocas desse fato, por exemplo: “Tu retiras sua respiração e eles expiram, voltando ao seu pó. Envias teu sopro e eles são criados, e assim renovas a face da terra”³²². Pela interpretação de Atanásio interpreta isso, fica evidente que o Espírito não é uma criatura, porque ele participa do ato da criação. O Pai cria todas as coisas por meio do seu Verbo na força do Espírito Santo. Ali onde está o Verbo, ali também está o Espírito, e todas as coisas criadas por meio

³²¹ *Carta a Serap.* I, 24.

³²² SI 104 (103), 29. A Bíblia de Jerusalém se refere numa roda de rodapé ao sopro de Iahweh como o Espírito de Deus que está na origem do ser e da vida.

do Verbo recebem do Espírito a sua força vital, a partir do Verbo³²³. Em toda atividade que envolva o Espírito Santo é a Trindade que age; o Espírito age juntamente com o Pai e o Filho.

Esta perspectiva da ação do Espírito na Trindade está fundamentada numa fórmula frequentemente utilizada para expressar o fato que a Trindade age como um todo só. Essa fórmula é encontrada na liturgia, de modo particular nas conclusões das orações e no rito do batismo e, resumida, aproximadamente afirma que todas as coisas são de ou para o Pai, por meio do Filho no Espírito Santo³²⁴. O Pai é visto como a fonte da ação da divindade: “Os dons que o Espírito Santo comunica a cada um são concedidos a partir do Pai por meio do Verbo. Uma vez que tudo o que é do Pai é também do Filho, e aquelas coisas que são concedidas do Filho no Espírito são dons do Pai. E quando o Espírito está em nós, o Verbo também está em nós, quem dá o Espírito, está em nós, e o Verbo está no Pai”³²⁵. A ação comum do Pai, por meio do Filho no Espírito, é comum porque eles compartilham a mesma essência divina que provém do Pai; este fluxo não é exterior, mas, é um fluxo interior, na medida da inseparabilidade de uma pessoa com as outras, como pode ser visto quando eles agem inseparavelmente em conjunto. Uma das metáforas favoritas de Atanásio expressa claramente essa inseparabilidade da essência divina na ação unificada do Pai, do Filho e do Espírito Santo: “Pois ali onde se encontra a luz, aí está o seu resplendor; e onde se encontra seu resplendor; aí está sua ação e sua graça esplendorosa”³²⁶.

Dentro dessa inseparabilidade dos três o doutor alexandrino pode dizer que o Espírito é aquele em quem o Pai, por meio do Verbo, aperfeiçoa e renova todas as coisas, porque a ação unificada da Trindade manifesta essa co-presença e aponta para uma comunhão ontológica do Pai do Filho e do Espírito Santo que estão agindo em conjunto³²⁷. “Pois essa graça e esse dom são concedidos na Trindade a partir do Pai, por meio do Filho, e no Espírito Santo. Como a graça é dada a partir do Pai, por meio do Filho, assim, nós não podemos ter comunhão no dom a não ser no Espírito Santo. Pois é somente quando compartilhamos dele é

³²³ *Carta a Serap.* III, 5.

³²⁴ *Ibid.*, I, 28.

³²⁵ *Ibid.* I, 30.

³²⁶ *Ibid.*,

³²⁷ G. Prestige comenta na página 259 de sua obra *God in patristic thought* London, S. P. C. K., 1959 “É claro que para Atanásio uma simples operação divina é manifestada nos ações particulares de várias pessoas, uma operação tão verdadeira e definitivamente simples como é a ousia que é manifestada em suas diversas apresentações objetivas”.

que nós temos o amor do Pai e a graça do Filho na comunhão do mesmo Espírito”³²⁸. A co-atividade e a inseparabilidade encontram uma expressão rigorosa nas metáforas empregadas por Atanásio para esclarecer o seu raciocínio: o Pai é a fonte, o Filho se chama rio e, sendo o Espírito o beber, nós bebemos do Espírito. O Pai é o único sábio, o Filho é a sua sabedoria, e nós recebemos o Espírito de sabedoria e somos feitos sábios no Espírito.

Tais reflexões levam o doutor alexandrino a outras conclusões a respeito da unidade indivisível da Trindade, criando uma outra demonstração da divindade do Espírito Santo. Nós temos a graça mediante a ação do Pai, do Filho e do Espírito Santo e, como a graça é única, assim a Trindade é indivisível³²⁹. A inseparabilidade dos três indica que eles são fundamentalmente da mesma natureza: contudo, se existe uma tal disposição e unidade dentro da Santíssima Trindade, quem poderia separar seja o Pai do Filho, ou o Espírito do Filho ou do próprio Pai? Quem seria audacioso o suficiente para afirmar que a Trindade é diferente em si mesma e diversa quanto à sua natureza, ou, que a essência do Filho seja estranha à essência do Pai, ou o Espírito seja de natureza diferente que daquela do Filho?³³⁰

Existem comparações que se mostram surpreendentes entre a abordagem trinitária de Atanásio com relação ao Espírito e suas discussões acerca do relacionamento do Espírito com o Filho. Em ambas, a consideração da ação conjunta conduz à doutrina da inseparabilidade, a qual, por sua vez, leva a conclusões a respeito da unidade essencial do Espírito no que se refere à sua natureza com a divindade do Pai e do Filho. Na primeira abordagem, um membro da Trindade é compreendido como relacionado com um segundo e, em seguida, por meio deste segundo, relaciona-se com o terceiro; na segunda abordagem, um membro é compreendido dentro de uma ação comum com uma participação na essência, permitindo Atanásio a conceber conclusões semelhantes a partir de ângulos diferentes. Este ângulo diferente é mais inteiramente desenvolvido no momento em que Atanásio demonstra a divindade essencial do Espírito Santo, a partir da indivisibilidade e da unidade na natureza do Deus trino.

³²⁸ *Carta a Serap.* I, 30.

³²⁹ *Ibid.*, III, 6.

³³⁰ *Ibid.* I, 20.

4.2.2

A Trindade enquanto una e indivisível

Encontramos mais uma vez a argumentação de Atanásio ao abordar a divindade do Espírito, desta feita, ele o faz, de forma concisa, através da unidade e da indivisibilidade da Trindade, na sua obra *Discursos contra os arianos*, na qual ele afirma sua convicção de que existe uma única divindade que se manifesta no Pai que está acima de todas as coisas. Está também presente no Filho que permeia em si todas as coisas e no Espírito Santo, já que neste opera sobre todas as coisas por meio do Verbo³³¹. Um reconhecimento de que Deus Pai está no Espírito e age por meio do Verbo serve como fundamento para uma mera operação divina. Uma “configuração” de divindade afigura-se diversamente nas relações e na ação da Trindade. O doutor alexandrino compreende o Espírito Santo como um membro da Trindade, compartilhando a única configuração da divindade dentro de uma fonte de relacionamentos e de atividades. Esta é a compreensão fundamental que é desenvolvida no momento em que o Espírito é analisado como uma parte da Trindade, única e indivisível.

4.2.2.1

O Espírito não é um anjo

Em primeiro lugar, Atanásio afirma que a unidade e a indivisibilidade da Trindade demonstram a divindade do Espírito Santo quando rejeita a alegação de que o Espírito em sua ação salvífica deve ser considerado como um (se não o primeiro deles) dos anjos servidores do Senhor. Esta posição dos trópicos expõe a espinha dorsal do problema, e Atanásio expressa rápida e inteiramente a sua argumentação contra essa posição dos trópicos.

Atanásio nega que o Espírito pudesse ser um anjo, usando de um argumento, que é um desenvolvimento do tema já conhecido e que se refere à necessidade do elemento divino para a redenção humana. O próprio Deus age no Espírito para a salvação da humanidade, portanto, o Espírito não poderia absolutamente ser um anjo, que é uma criatura, para que pudesse proporcionar a salvação do ser humano³³². Esta necessidade de salvação é um corolário para as

³³¹ Atanásio *Discursos contra os arianos III*, 15.

³³² *Carta a Serap.* I, 11.

considerações de Atanásio a respeito da operação divina unitária a qual é utilizada para negar a possibilidade de o Espírito poder ser anjo. O Espírito de Deus não é nem um anjo nem tampouco uma criatura, mas ele pertence à divindade, pois no momento em que o Espírito está com o homem, Deus, por meio do Filho, está com o homem³³³. Paralelamente à consideração da salvação da humanidade, reside o argumento que ao alegar que o Espírito Santo é um anjo, é introduzido um elemento criado e que é completamente estranho à Trindade³³⁴. Um nivelamento das criaturas com a Trindade contraria o princípio básico de que é um absurdo o fato de colocar juntas, de modo a fazer um conjunto homogêneo, coisas que são, por natureza, diversas³³⁵. Disparates, tanto no campo da fé quanto no campo da razão, são inevitáveis quando aquele que os profere mostra inconsistência no seu raciocínio ao asseverar que o Espírito é um anjo. Se os trópicos estão certos que Deus é uma dualidade e não uma trindade, então, torna-se inexplicável o batismo dentro da Trindade. Será que alguém pode ser batizado em outra coisa que não seja a divindade? Pode alguém se unir a Deus de algum modo no Espírito, se verifica que o trabalho do Espírito Santo não é o trabalho direto de Deus? Tais reivindicações terminam por nivelar as criaturas com Deus e conseqüentemente nivelar o Pai e o Filho com as criaturas. É a essa conclusão que chega esse raciocínio.

O dilema se estende além das questões de dualidade ou trindade, embora essas questões em si mesmas sejam suficientes para deter as mentes incrédulas³³⁶. Dualidade versus trindade e a dupla afirmação da divindade criatural, isto é, a colocação de elementos da criatura no interior da divindade torna-a mesclada com a criatura, reduzindo o Pai e o Filho ao nível das criaturas e da criaturalidade divina, isto é, elevar as criaturas a nível divino. Essas duas afirmações conduzem para o problema de uma numerosa multidão na divindade, pois, se os trópicos fazem do Espírito um anjo, e o colocam na ordem da Trindade seria necessário que não somente o Espírito, mas todas as criaturas e anjos fossem elevados à

³³³ Ibid., I, 12.

³³⁴ Ibid., I, 10.

³³⁵ Ibid., I, 9.

³³⁶ Shapland na nota de rodapé 31 no seu comentário sobre as cartas a Serapião I, 29, diz que as contendas de Atanásio tanto aqui como aquelas encontradas nos *Discursos contra os arianos* I, 18, é que Deus deve ser um ou o outro, que é incompatível com qualquer concepção de Deus digno desse nome, que ele esteja envolvido com algo que pode tornar-se, que pode mudar, se ele é uma diáde, ele é uma diáde agora nada menos do que no início, se ele é uma tríade agora, ele era assim no princípio nada menos do que agora.

mesma ordem divina e conseqüentemente não mais se trataria de trindade, mas de uma multidão na divindade. E se as coisas se passam assim, comprometeria o próprio batismo com uma tal diversidade³³⁷.

A suposição de que o Espírito seja um anjo e, portanto, uma criatura acaba por desmoronar a divindade una da Trindade, destruindo a unidade de Deus, bem como sua simplicidade e dignidade única³³⁸. O doutor alexandrino nega que o Espírito possa ser um anjo, uma criatura, em razão de que o ser da Trindade é fundamentalmente indivisível e uno³³⁹. Tendo em vista que a divindade seja una e indivisível, conseqüentemente o Espírito Santo de Deus deve ser divino por natureza.

4.2.2.2

A Trindade é una e indivisível

A unidade primordial de Deus é percebida no ser do Espírito de Deus, ela não é percebida numa criatura. Se o Espírito fosse uma criatura, ele não estaria unido à Trindade, que é toda ela um só Deus. O Espírito Santo não pode ser uma criatura, nem tampouco contado entre as coisas que são feitas, visto que nada que seja estranho pode ser agregado à Trindade; toda ela indivisível e semelhante a si mesma³⁴⁰. A preocupação de Atanásio é salvaguardar a unidade de Deus, seguro de que o Espírito é um membro dessa Tríade que oferece como um fundamento da reflexão cristã acerca de Deus. Essa indivisibilidade e essa unidade de natureza levam a concluir que se um membro qualquer dessa Tríade for mencionado os outros estão implicitamente citados, estabelecendo um corolário para ambas as situações, tanto para a sua indissociabilidade quanto para a operação divina individual. Nenhuma dissociação conceitual pode ser feita dentro da unidade divina da Trindade, visto que todos os seus membros estão sempre envolvidos juntos seja quando estão agindo, seja quando estão presentes³⁴¹. Se, se refere ao

³³⁷ *Carta a Serap* I, 29.

³³⁸ Shapland na nota de rodapé 8 quando ele comenta a carta a Serapião I, 2em *op. cit* afirma: “Os trópicos destroem a unidade da divindade rasgando-a em pedaços; destroem a sua simplicidade tornando-a um composto e destroem a sua dignidade única quando nivela uma criatura em nível da divindade”.Atanásio fornece novamente a argumentação in *Serap* IV, 7.

³³⁹ *Carta a Serap*. I, 2.

³⁴⁰ *Ibid.* I, 17.

³⁴¹ Shapland afirma na nota de rodapé 7 ao comentar *Carta a Serapião I*, 14: “Segue-se que a partir da unidade da Santa Trindade, as três pessoas não podem ser sequer conceitualmente dissociadas. Deus deve ser conhecido apenas através de sua auto-manifestação, assim como é toda atividade

Espírito como uma parte da Tríade, ele é parte dela junto com o Pai e o Filho, uma vez que a Trindade é una e indivisível³⁴².

Esta unidade se estende aos atributos já conhecidos como eternidade, imutabilidade, e santidade³⁴³. A unidade exclui também a creaturalidade como uma qualidade de qualquer dos membros da Tríade, por ser idêntica a ela mesma e unida dentro dela mesma, a Tríade não possui nela nada que pertença a alguma coisa que tenha sido originada ou criada³⁴⁴. Cada membro da Tríade é da mesma natureza como um todo³⁴⁵. Assim sendo, o Espírito Santo é da divindade da mesma maneira que são o Pai e o Filho, uma vez que o Espírito é inteiramente divino.

Fazendo uma retrospectiva, portanto, em razão da Tríade ser essencialmente e necessariamente una quanto à natureza, algumas conclusões podem ser extraídas: em primeiro lugar, a ação da Tríade é unitária; existe uma indissociabilidade de um membro com relação aos outros dentro da Tríade; surgem imensos absurdos para a fé no momento em que o Espírito Santo é retirado da Tríade ou, quando elementos estranhos são introduzidos no interior da Tríade, tomando assim o Espírito por criatura. Se concebermos o Espírito dentro da Tríade como um dos seus membros então é porque ele deve ser divino. Para a mente de Atanásio nenhuma outra asserção pode ser feita acerca da natureza do Espírito nesse contexto. Uma vez concebida a estrutura triádica da Tradição e a associação do Espírito Santo como membro dessa Tríade concluímos que o Espírito é divino.

divina, ela é a partir do Pai, por meio do Filho, e no Espírito Santo. Portanto, nós não podemos conhecer nada do Pai, fora do fato do seu relacionamento com o Filho e com o Espírito Santo, o qual também apenas conhecemos algo, a partir das outras duas pessoas”.

³⁴² *Carta a Serap.* III, 6.

³⁴³ *Ibid.*, III, 6.

³⁴⁴ *Ibid.*, I, 30.

³⁴⁵ Vide Shapland na nota 5 comentando a *Carta a Serapião* I, 30 para a discussão do significado de *η αὐτή* nessa passagem.

4.2.2.3

Algumas considerações da Μία Ενέργεια em relação com a unidade da Ουσία da Tríade.

A demonstração de que o Espírito Santo é divino em razão de ele ser um membro da Tríade repousa no princípio da ação comum e da unidade *per se* da Tríade. O primeiro princípio, o da ação comum, significa mais do que simplesmente os membros da Tríade trabalharem juntos numa mesma atividade; a ação da divindade provém do Pai e é concluída por meio da influência do Filho e do Espírito Santo. Compreendendo o Espírito como a *ενέργεια*, do Filho, isto é, a força vital do Verbo, como a luz proveniente do brilho do sol, Atanásio incrementa a função do Espírito Santo como aquela que efetua e dá realidade ao poder de Deus³⁴⁶. O Espírito é o verdadeiro princípio na divindade que distribui para nós aquilo que o Pai realiza por meio do Filho³⁴⁷. Dentro dessa atividade trinitária, a atividade da divindade se mostra como uma unidade essencial; os membros agem juntos *de essentia* não simplesmente *de facto*.

É dentro de uma atividade comum que o Espírito Santo possui uma função particularizada. Atanásio pensa na criação, na redenção e na santificação como uma ação única de Deus e quanto à conclusão e o pleno desenvolvimento dessa ação são preocupações do Espírito Santo³⁴⁸. O ponto afirmado é precisamente aquele em que todas as vezes que Deus age, o Espírito Santo está presente como aquele que ativa o movimento; e a recíproca é verdadeira: quando o Espírito Santo age, aí também Deus está agindo a partir do Pai, por meio do Filho.

Como Atanásio segue adiante com essa linha de raciocínio? Ele parte da atividade comum da divindade e avança para uma unidade de essência. Quando o Espírito Santo está presente em nós, significa que nós estamos em comunhão com o Pai e o Filho, dentro da comunhão com o Espírito. O Espírito não age, apontando-nos para além de si mesmo, para alguém que existe fora do seu ser. Ele revela a glória do Filho e do Pai dentro de si mesmo³⁴⁹.

³⁴⁶ Shapland comenta esse papel do Espírito Santo na Introdução Op. cit. p 37.

³⁴⁷ SHERMANN, T. *Die Gottheit des Geists*, Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1901, p.78.

³⁴⁸ MACINTYRE, *The Holy Spirit in Greek Patristic Thought*” In *Scottish Journal of Theology* vol. 7 (1954), pp. 353-375.

³⁴⁹ Ibid. p.356.

A unidade divina se mostra na atividade do Espírito, na ação comum da Tríade através da inseparabilidade dos três, uns nos outros³⁵⁰. Quando o Espírito age, a Trindade está agindo naquele momento, porque estão presentes o Pai e o Filho no Espírito. A confirmação da inseparabilidade dos membros da Trindade estabelece a identidade dos membros uns com os outros. Por meio dessa inseparabilidade, os três compartilham a idêntica essência divina³⁵¹.

O doutor alexandrino não prova diretamente que o Espírito seja *ομοούσιον* com a essência divina do Pai e do Filho a partir do alicerce da ação comum. Ele demonstra que, quando o Espírito Santo age em união com o Pai e com o Filho, a inseparabilidade do Pai e do Filho no Espírito Santo é manifestada da mesma maneira. O que se prova é que todos três são divinos no mesmo sentido³⁵². A atividade comum, enquanto estabelece a inseparabilidade dos membros da Trindade, conduz à avaliação da unidade de natureza, a mais alta premissa do pensamento de Atanásio³⁵³.

O fato mesmo de que uma distinção absoluta de função ou presença de um dos membros não pode ser retirada de dentro da divindade é a própria substância do seu caso³⁵⁴. O Espírito Santo na atividade comum da Trindade pertence à essência da divindade, contudo, ele é um com os outros membros na ação divina por causa da inseparabilidade. A circunstância que a inseparabilidade encontra nos membros da Trindade juntos, garante para a consequente doutrina da unidade da essência um elemento de real diferenciação. Não existe aqui nenhum sinal de sabelianismo. Essencialmente, a atividade unitária de Deus é uma atividade comum dos membros indissociáveis da Tríade. A estabilidade e a realidade das relações e a diferenciação *ad intra* na Trindade são mantidas dentro da realidade fundamental em que existe uma identidade de *ουσία*.

A preocupação de Atanásio para estabelecer a plena e total divindade do Espírito Santo com o *ομοούσιον* não elimina suas convicções teóricas de que a absoluta unidade da essência contém uma real diferenciação entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

³⁵⁰ Vide Shapland na nota de rodapé 3 no seu comentário a Carta a Serapião I, 6 op. Cit.

³⁵¹ SHERMANN op. cit. p. 62.

³⁵² Ibid. p.60.

³⁵³ MacINTYRE art. cit. p.357.

³⁵⁴ SHAPLAND, Introduction, op. Cit. p.36.

Equilíbrio e manutenção da Tradição estão claramente em evidência aqui no coração da sua unidade para garantir o pleno reconhecimento da dignidade e da natureza do Espírito Santo.

4.3

O problema da subsistência e da processão

É recorrente e acentuado o ensinamento do doutor alexandrino de que o Espírito Santo é divino: ele é uno com a divindade do Pai e do Filho e possui um relacionamento com o Filho tão íntimo quanto aquele que o Filho possui com o Pai; ele existe em conjunto como numa única substância na ação e na natureza da Tríade. Contra a negação da unidade fundamental do Espírito Santo com a divindade, afirmada pelos trópicos, Atanásio demonstra a unidade do Espírito com a divindade na Tríade. Este relevo em direção à unidade serve para salientar a questão da diferenciação, isto é, as diferenças dentro da divindade. Levantam-se então dois problemas na doutrina de Atanásio sobre o Espírito Santo referentes à diferenciação: em primeiro lugar, o problema da subsistência do Espírito Santo no interior da divina *ουσία* e, em segundo, o problema da processão do Espírito Santo proveniente de Deus. Essas duas questões são partes integrantes da doutrina trinitária e pneumatológica do doutor alexandrino. Além de sua importância para posteriores controvérsias no que diz respeito às noções de hipóstase, *υπόστασις* do *filioque*, elas são muito oportunas para o tratamento que Atanásio fará relacionado à questão da diferenciação do Espírito Santo no interior da Trindade.

4.3.1

A subsistência do Espírito Santo

Ao comentar a passagem da primeira carta de Serapião para Atanásio na qual uma das objeções à divindade do Espírito é sustentada em termos de igualdade e subordinação³⁵⁵, Shapland alega que os termos dessa questão não são de Atanásio, uma vez que a preocupação dele não é tanto com a igualdade dos três no interior da divindade, mas, com a sua unidade³⁵⁶. Isto parece ser o cerne do

³⁵⁵ Este é o comentário que Shapland faz a respeito da primeira Carta a Serap. I, 15 ele diz: “como é, então, que eles não são iguais (ίσοις), e o Verbo deve ser chamado depois do Pai e o Espírito depois do Filho?”

³⁵⁶ nota 6 da mesma citação acima, op cit. p.97.

problema para determinar a parte essencial da reflexão de Atanásio no que diz respeito à subsistência do Espírito Santo. Não parece ser o principal problema para ele, e, portanto, ele o trata mais como um *datum*, isto é, um dado, um ponto de partida do que um ponto a ser defendido e exposto. Em qualquer discussão a respeito do conceito que o doutor alexandrino ensina no que se refere à subsistência do Espírito Santo, faz-se mister que se tome este tratamento indireto a sério. Se a tendência à interpretação negativa deve ser evitada, é porque seria uma tendência errônea, se aplicada sem uma descrição do pensamento de Atanásio. Certas idéias e textos mostram que Atanásio realmente sustenta uma existência diferenciada do Espírito Santo atinente ao seu argumento para a unidade essencial do Espírito Santo com a divindade.

Quanto de um *datum*, tal diferenciação que há na mente de Atanásio pode ser visto nesse seu protesto contra a especulação descrente, hostil e pouco ortodoxa:

Mas, alguém poderia indagar perguntando: “Como pode ser assim? Como é que, se o Espírito está em nós, então está o Filho; e se o Filho está em nós, então se diz também que o Pai está em nós? Ora, sendo una a Trindade, como pela unidade se pode significar a Trindade? Ora, como é possível que se alguém está em nós, esteja toda a Trindade?” Que este adversário prove primeiro separar o esplendor da luz, a sabedoria do sábio, ou diga como isto é possível, mas, se não pode fazê-lo, então será uma audácia muito maior querer procurar tais coisas em Deus³⁵⁷.

Um movimento triuno dentro da divindade é asseverado nesses exemplos de diferença na unidade: da luz e seu esplendor, e do sábio e sua sabedoria. O emprego dessas e das seguintes ilustrações indicam que os três membros da Tríade são dados e que sua unidade é o problema para ser resolvido: “Novamente, como o Pai é a fonte, e o Filho é denominado o rio, e nós bebemos o Espírito, onde está a luz, existe também sua atividade e sua graça esplendorosa”³⁵⁸. Atanásio está procurando explicar a unidade da luz com o seu esplendor e a graça esplendorosa; supondo que eles são vistos como experiências diferentes de luz, Atanásio quer assinalar que eles de algum modo compartilham a mesma essência ou ser que a luz. A partir dessa ilustração, a fonte não é o rio de *per se* ou, aquilo que é bebido, não é tampouco a luz de *per se*, o seu esplendor ou o efeito sobre aqueles que cai. Nem é o esplendor *per se* a luz ou o rio *per se*, a fonte etc.

³⁵⁷ *Cartas a Serap.* I, 20.

³⁵⁸ *Ibid.* I, 19.30.

Existe uma perene distinção na realidade una, uma distinção intrínseca à realidade e definida pelos interelecionamentos observados em sua atividade e funcionamento. A distinção é claramente inerente à realidade e não apenas um modo da realidade como ela produz realidades fora dela mesma. A argumentação para a unidade da essência nessas ilustrações não pode ser interpretada como sabelianismo, como poderia ser a discussão do único aspecto *εἶδος* da divindade do Pai aparecendo no Filho quando permeia todas as coisas e no Espírito quando age em todas as coisas³⁵⁹. A existência das diferenças estabelecidas pela relação e função é estável e inerente à realidade dessas ilustrações.

Os relacionamentos denominados pelos termos Pai, Filho, e Espírito Santo são eternos em sua diferenciação. Isto pode ser observado no ataque do doutor alexandrino a respeito de indagações perguntando: se o Espírito é de Deus, ele não é nem irmão do Filho nem muito menos neto do Pai, nem tampouco filho do Filho. Atanásio assevera que “na divindade só o Pai é o Pai em absoluto, e por isso o Pai é sempre Pai e o Filho é sempre Filho, e assim como o Pai nunca foi Filho, assim, tampouco, o Filho jamais será Pai, e o Pai jamais deixará de ser o único Pai e do mesmo modo o Filho jamais deixará de ser o único Filho”³⁶⁰. As relações são absolutas, atemporais, e intrínsecas ao ser de Deus.

A eterna estabilidade da divindade jamais muda dentro de si mesma, como por exemplo, o Pai nunca se tornará avô, nem o Filho, por sua vez, tornar-se-á Pai e assim por diante³⁶¹. Os nomes de Pai, de Filho, e de Espírito Santo devem ser mantidos exatamente como estão porque eles apontam para relações estáveis no interior da divindade. A Trindade consiste de um “Pai que não pode jamais ser chamado de avô, de um Filho que jamais poderá ser chamado de Pai, e do Espírito Santo que jamais será chamado por outro nome senão este. Não é permitido jamais trocar os termos dessa doutrina, o Pai será sempre Pai, o Filho sempre Filho e o Espírito será chamado sempre Espírito Santo”³⁶². Estes relacionamentos estabelecem pontos de convergências eternos e estáveis no interior da divindade como o próprio bispo de Alexandria afirma: “Portanto,

³⁵⁹ ATANÁSIO *Discurso contra os arianos* III, 15.

³⁶⁰ *Cartas a Serap.* I, 16.

³⁶¹ Shapland comentando a carta a Serapião IV, 4 no nº 10. Para Atanásio, a noção de um Pai-Avô, Filho-Pai etc. envolve a perda da imutabilidade, tanto quanto a perda da simplicidade em Deus. Tal combinação de relacionamentos não pode de forma alguma ser concebido fora da esfera da temporabilidade e da contingência. O Pai não pode ser ao mesmo tempo pai e avô, apenas pai neste momento e avô neste momento.”“.

³⁶² *Carta a Serap.* IV, 6.

apenas no interior da divindade é que o Pai sendo Pai no sentido próprio e exclusivo ele o é, foi e sempre será. Da mesma forma, o Filho é sempre Filho no sentido próprio e exclusivo. É sobre este fundamento que se afirma a verdade e a realidade dessa afirmação” o Pai é sempre Pai e o Filho é sempre Filho. Quanto ao Espírito Santo também ele é sempre Espírito Santo o qual nós acreditamos ser de Deus e que é dado pelo Pai por meio do Filho.

O Espírito Santo é sempre Espírito Santo, sendo de Deus e estando em relação com o Pai e o Filho, a partir do Pai mediante o Filho.

Sabemos, por intermédio das suas *Cartas a Igreja de Antioquia*, do ano 362, nas quais o bispo de Alexandria analisa a utilização do termo *υπόστασις* com as suas possibilidades para uma compreensão da diferenciação no interior da Trindade que esse uso não é desconhecido para Atanásio. Nessa carta ele procura arbitrar uma disputa com relação ao significado de *υπόστασις* em comparação com *ουσία* que estava ocorrendo em Antioquia naquele momento. Ele reconhece o uso de *υπόστασις* para os três por aqueles que não negam ao mesmo tempo a unidade da *ουσία*. No sexto capítulo ele reconhece a identificação de *υπόστασις* com *ουσία* por aqueles que negam que eles “usam a expressão no sentido de Sabélion com relação à negação do Filho e do Espírito Santo, ou como se o Filho não fosse da mesma substância (*ανούσιον*) ou o Espírito Santo fosse impessoal, isto é, não fosse subsistente, não subsistisse, (*ανυπόστατον*)”³⁶³. Contudo, posteriormente, nas suas cartas para os bispos africanos do ano de 369, ele pode identificar firmemente *υπόστασις* com *ουσία* defendendo o entendimento do concílio de Niceia acerca da essência do Filho ser *ομοούσιος* com a do Pai. “agora subsistência é essência e significa nada mais do que o próprio ser... pois subsistência e essência significam existência: porque ele é, ou em outras palavras ele existe”³⁶⁴. A partir dessas referências parece que Atanásio nunca estabelece firmemente o termo *υπόστασις* para exprimir a subsistência de qualquer membro da Tríade.

Em algum momento na carta a Serapião, no qual o doutor alexandrino realmente concentra sua atenção para a ação individual do Espírito Santo, ele faz uso do termo *ύπαρξις* (existência) e *υπάρχειν* (existir). A partir do contexto ele parece projetar a permanente diferenciação do Espírito no interior da unidade da

³⁶³ ATANÁSIO. *Carta para a Igreja de Antioquia*, 6.

³⁶⁴ ATANÁSIO. *Carta aos bispos africanos* 4.

divindade. E “a Trindade não é apenas de nome nem no modo de expressar, mas, na verdade e na existência (*ὑπαρξίς*). Pois, assim como, em verdade, existe o Pai, assim também, em verdade, existe o Verbo, que é Deus sobre todas as coisas. E o Espírito Santo não é inexistente, ao contrário, ele existe e tem uma existência real. Nada que possa divergir disto é o que sustenta a Igreja Católica³⁶⁵.

Ao mesmo tempo, quando o bispo de Alexandria sente a necessidade de afirmar a permanente diferenciação para o Espírito Santo, ele recorre ao verbo *υὑάρχειν* (existir) e a seus cognatos para transmitir a convicção de que o *ομοούσιον* do Espírito com o Pai e com o Filho não ser deve tomado como uma negação de sua realidade individual.

As referências empregadas acima, então, podem ser entendidas como consequências que levam a uma doutrina da subsistência. Elas devem ser entendidas como referências a uma tal doutrina, não obstante a falta de consistência de Atanásio na formulação de seu pensamento a respeito dessa questão. Isto está em claro desacordo com alguns comentadores do bispo de Alexandria como, por exemplo, Gerlitz, que assevera que Atanásio acaba no sabelianismo. Gerlitz faz uma observação interessante ao afirmar que o doutor alexandrino alcança com mais êxito a uma coordenação do que uma subordinação através de sua compreensão do conceito de *hipostase*³⁶⁶. Segundo Gerlitz, Atanásio percebe uma diferenciação na unidade de essência divindade apenas porque ele aceita tal conceito pela fé e não por uma convicção teológica, pois ele não leva em conta suficientemente as passagens cruciais citadas em sua obra³⁶⁷. Gerlitz afirma que Atanásio não se dá conta de que ele ensina um modalismo sabeliano. E continua asseverando que, conforme o doutor alexandrino, os membros indivisos da Trindade são meramente formas que em sua atividade são manifestações identificáveis de uma e mesma divindade³⁶⁸. Gerlitz, entretanto, compreende mal o caráter fortuito e secundário das referências do bispo de Alexandria quanto à diferenciação dos membros da Trindade. Responsabilizar Atanásio de ter sucumbido a um pensamento modalista, por ele não ter asseverado claramente a relação entre *ομοούσιον* e a subsistência dos membros da Trindade

³⁶⁵ *Carta a Serap.* I, 28.

³⁶⁶ GERLITZ P. *Ausserliche Einflüsse auf die Entwicklung des Christlichen Trinitatsdogmas: zugleich ein Religions-und dogmengeschichtlicher Versuch zur Erklärung der Herkunft der Homousie*, Leiden, E.J. Brill, 1963, p.211-212.

³⁶⁷ Gerlitz expressa sua opinião na sua obra acima. Op. cit p.209.

³⁶⁸ *Ibid.* p.212.

mesmo que ele acreditasse nesse último de acordo com a *Regula Fidei*, é exigir que o bispo de Alexandria se dirija para um problema ao qual ele não está se propondo a responder. Parece mais justo dizer que Atanásio não tratou o problema completamente do que dizer que ele ensina uma doutrina modalista sobre a Trindade. O máximo que se pode dizer é que Atanásio elabora uma doutrina completa a respeito da unidade do Espírito Santo com a essência de Deus mantendo uma existência verdadeiramente diferenciada do Espírito no interior da Trindade, fazendo isso sem se referir sistematicamente aos outros dois membros. Por intermédio de uma explanação limitada, Atanásio acredita e ensina uma existência diferenciada do Espírito Santo no interior da unidade da essência na divindade. A evidência não garante ir além disso.

4.3.2

A Processão do Espírito Santo

As primeiras referências de Atanásio para a procedência do Espírito a partir do Filho surgem em sua obra *Discurso contra os arianos*. Embora accidental com relação às principais teses desse trabalho, como todas as referências ao Espírito encontradas nele, elas mostram a forma como a sua mente se acerca da questão da processão dentro da divindade. No seu *Discurso contra os arianos*³⁶⁹, nos escreve “do próprio Filho, todas as coisas partilham de acordo com a graça do Espírito proveniente (εκ) dele ...” E ainda na mesma obra³⁷⁰ o doutor alexandrino afirma que o Espírito é dado por meio do Filho: “Uma vez que o Verbo está no Pai, e o Espírito é dado por meio do Verbo”. Continuando, ainda na mesma obra³⁷¹, o bispo de Alexandria apresenta a noção do ato de receber dentro da relação do Espírito com o Filho, dizendo: “se o Espírito o conhece, com muito maior razão o conhece o Verbo enquanto Verbo, de quem o Espírito recebe”. Atanásio, no *Discurso contra os arianos*³⁷², combina o ato de receber com missão, afirmando: “Nós não estaremos no Pai do mesmo modo que o Filho está no Pai: não é o Filho que participa do Espírito de modo a estar no Pai por meio dele, nem é o Filho que recebe o Espírito, mas sim é o Filho que o dispensa a todos, e não é o Espírito que

³⁶⁹ ATANÁSIO. *Trattati contro gli ariani*, Roma, Città Nuova, 2003, I, 15.

³⁷⁰ Ibid., III, 25.

³⁷¹ Ibid. III, 44.

³⁷² Ibid., III, 24.

une o Verbo ao Pai, mas sim é o Espírito que recebe do Verbo”. Esses comentários apontam para a missão do Espírito a partir do Filho, exprimem isso ainda de tal maneira que este receber poderia trazer consigo significados além daqueles da própria missão exclusiva. Eles parecem deixar espaço para uma noção ampliada de que o Filho concede e o Espírito Santo recebe.

Comentários das *Cartas a Serapião* são muito mais detalhados na sua descrição do relacionamento do Espírito dentro da divindade com o Pai e com o Filho, contudo, eles contêm ambiguidades na medida em que está afetada a questão da processão. Uma das passagens mais decisivas confirma explicitamente a processão do Espírito a partir do Pai, fundamentada no relacionamento do Espírito Santo com o Filho: “Como o Filho, a Palavra viva, é um só, assim deve ser uma só, perfeita e completa, a sua atividade vital e o dom pelo qual ele santifica e ilumina, o qual se afirma proceder (*εκπορεύσθαι*) do Pai, porque se declara que ilumina e é enviado e concedido pelo Verbo, o qual procede do Pai”³⁷³.

A processão do Espírito proveniente do Pai é percebida em sua missão a partir do Filho, pois como o Espírito Santo é proveniente do Filho em missão, ele é, ou procede do Pai. Entretanto o bispo de Alexandria não vai mais longe do que isto.

Um estudo das passagens da Escritura que se siga não revela nenhuma referência quanto à processão do Espírito Santo, mas, apenas a sua missão. Por outro lado, não fica claro como o envio do Espírito Santo pelo Filho pode ser realizado para estabelecer sua processão a partir do Pai. Talvez Atanásio tenha preferido deliberadamente ser impreciso com relação ao que o Espírito recebe do Filho. Talvez ele considere a missão do Espírito Santo como efetivamente uma processão abrangente proveniente do Filho³⁷⁴.

Laminski nega que toda processão do Espírito proveniente do Filho possa ser deduzida dessa passagem e explica isso, afirmando que assim como o Espírito resplandece a partir do Filho, que é gerado pelo Pai, e desse modo possui a sua existência a partir do Pai, assim o Espírito Santo também vem do Pai, o único e exclusivo princípio (*αρχή*) da divindade. O Espírito Santo vem do Pai porque o Pai gera o Filho, a quem o Espírito Santo resplandece³⁷⁵. Entretanto, essa

³⁷³ *Carta a Serap.* I, 20.

³⁷⁴ Shapland na nota nº17 do seu comentário sobre a *Carta a Serapião* I, 20. Op cit. p.117.

³⁷⁵ LAMINSKI, A. *Der Heilige Geist als Christi und Geist der Glaubigen*. Leipzig: St-Benno-Verlag, 1969, pp.153-155.

interpretação não pretende explicar a utilização do termo “processão” para descrever a vinda do Espírito proveniente do Pai, que é o verdadeiro objeto em questão. Laminski malogra em mostrar porque a processão não pode descrever o relacionamento do Espírito Santo com o Filho; por que não pode, se esse relacionamento revela a vinda do Espírito proveniente do Pai, o que se entende por processão?

Em uma passagem afirma o doutor alexandrino: “o Filho deu o Espírito a seus discípulos por si mesmo (εξ αὐτοῦ)”³⁷⁶. Não poderia esse “por si mesmo” da própria missão do Espírito constituir um tipo de processão? Contudo, em outra passagem, o bispo de Alexandria simplesmente afirma a missão do Espírito Santo como proveniente do Filho e sua pertença ao Filho; ele não compara a processão do Pai com a processão do Filho: “se pensassem de modo correto a respeito do Verbo, pensariam também acerca do Espírito Santo, que procede do Pai, e é próprio do Filho, o qual o dá a seus discípulos e a todos quantos crêem nele”³⁷⁷.

A ambiguidade básica é percebida novamente através de uma comparação de mais duas outras passagens: a primeira delas, poderia sugerir um fundamento para a processão do Espírito Santo a partir do Pai e do Filho: “Se o Filho, por proceder do Pai, é próprio da substância deste, de maneira semelhante o Espírito Santo, de quem se afirma proceder de Deus, será próprio do Filho quanto à substância”³⁷⁸. O Filho é próprio da essência do Pai porque ele é do Pai; outrossim, o Espírito Santo é próprio da essência do Filho porque ele é proveniente de Deus. Com base neste paralelo ontológico, se o Espírito Santo procede do Pai, não se poderia dizer que ele também procede do Filho?

A segunda passagem, sublinharia o caráter ainda não estudado da processão, no momento em que Atanásio está falando das relações intra-trinitárias do Espírito Santo, e apresenta a oportunidade perfeita para o paralelo frequentemente usado mais tarde da processão do Espírito Santo e da geração eterna do Filho. Falta ainda alguma referência à processão do Espírito Santo. Aqui teria sido mais oportuno utilizar o termo processão para distinguir a relação do Espírito com o Pai como sendo rebento (γέννημα) termo que é usado para distinguir o relacionamento do Filho com o Pai. “O Filho é o rebento (γέννημα) próprio da essência e da

³⁷⁶ Carta a Serap. III, 1.

³⁷⁷ Carta a Serap. I, 2.

³⁷⁸ Ibid. I 25.

natureza do Pai... o Espírito Santo, de quem se diz ser de Deus e está em Deus, não é alheio à natureza do Filho nem tampouco à da divindade do Pai”³⁷⁹. Se Atanásio é tão pouco versado acerca da processão de modo a poder explicá-la e clarificá-la, podemos nos perguntar se devemos estar confiantes em qualquer afirmação relacionada com a processão do Espírito Santo no sentido de que ela possa dar alguma informação sólida do que realmente é o pensamento de Atanásio a respeito desse assunto.

Uma chave para hesitação de Atanásio na sua abordagem a respeito de processão pode ser verificada num exame de sua utilização da preposição *εκ*. O bispo de Alexandria faz menos uso da preposição *εκ* quando ele assevera que o Espírito está relacionado com o Filho, o Espírito, ao invés, se diz ser “do” Filho. Tal utilização está em íntima proximidade textual com frases nas quais o Filho é dito ser proveniente (*εκ*) do Pai. Isto poderia ser explicado pela preocupação de Atanásio em não dar pretexto para os argumentos de seus oponentes com respeito a geração (*γέννησις*) do Espírito a partir do Filho. A preposição (*εκ*) em passagens paralelas poderia facilmente sugerir uma dupla geração, (em vez de uma dupla processão), para alguém que procure uma conexão assim levando ao ridículo de imaginar o Espírito de Deus como um avô³⁸⁰. Não há nenhum ataque direto apelando para uma defesa de alguma doutrina. Existe ainda uma possível má interpretação para a confusão dos próprios argumentos de Atanásio. Esses parecem constituir motivos suficientes para a sua reticência em não explicar uma doutrina da processão.

³⁷⁹ Ibid., IV, 3.

³⁸⁰ Tal desvio parece ser o motivo do argumento que está na *Carta Serapião* I, 15. Deve-se verificar na obra de SHAPLAND na nota nº17 da Op. cit. p. 97. O silêncio como uma defesa contra os argumentos para a inferioridade do Espírito com relação ao Filho parece ser o consenso de vários e importantes comentadores. Mac Intyre apoia claramente tal visão, conforme observamos no artigo citado à página 373. Shapland é outro que tem a mesma linha de pensamento, conforme a sua “Introduction” op. cit. à página 41. Ambos os comentadores sugerem que a provável familiaridade de Atanásio com o uso herético feito a respeito do conceito de processão por Eusébio e Marcelo torna-o resistente em traçar um caminho entre o arianismo e o sabelianismo. Shermann aborda o problema em termos de uma dupla processão, sugerindo que ambos, o receio em dar uma abertura para o subordinacionismo do Espírito em relação ao Filho, e a necessidade para fundamentar firmemente a origem do Espírito Santo na divindade do Pai, impedem Atanásio de desenvolver uma doutrina a respeito da processão do Espírito Santo a partir do Filho. Swete (que afirma que Atanásio em realidade mantém-se fiel à processão do Espírito Santo a partir do Filho), diz que “para preservar a monarquia (*μοναρχία*) Atanásio evita cuidadosamente a utilização da preposição *εκ* e do verbo *εκπορεύεσθαι* ...” *On the History of the Doctrine of the procession of the holy Spirit*, Cambridge: Deighton, Bell and Co., 1876 p.92. Encontramos a opinião de SHERMANN na página 70 de sua Op. cit.

Embora não exista, de fato, nenhuma doutrina desenvolvida a respeito da processão do Espírito Santo a partir do Pai e do Filho, não poderíamos nos perguntar se não haveria uma evidência considerável para argumentar que, em realidade, tal doutrina seja possível de ser verificada dentro da rede dos pensamentos expressos pelo doutor alexandrino? Shapland afirma que é infrutífero insistir nessa questão. No seu ponto de vista, Atanásio está satisfeito em deixar para outros a tarefa de fazer um paralelismo e um ajuste final da procedência do Espírito Santo e do Filho a partir do Pai³⁸¹.

Swete, contudo, postula que a questão do *filioque* já está essencialmente presente em Atanásio³⁸².

Tixeront, por sua vez, considera que algumas passagens de Atanásio, especialmente o *Discurso contra os arianos*, III, 24; *Carta a Serapião* I, 20.25; e III, 2.5; indicam e conservam explicitamente a noção de que o Espírito Santo recebe seu ser a partir do Filho³⁸³.

Enquanto dá a entender algum tipo de processão a partir do Filho, Shermann sustenta que em nenhum lugar o bispo de Alexandria apresenta uma sugestão de como uma processão difere de uma geração que nos permita buscar o que ele poderia querer dizer por uma processão do Espírito Santo a partir do Filho³⁸⁴.

MacIntyre argumenta que a dupla processão é algo estranho para a concepção de Atanásio a respeito do Espírito Santo. A exigência das controvérsias que ele devia enfrentar não o força a aprofundar o problema das relações no interior da Trindade.

Laminski nega a dupla processão, porque ele interpreta os comentários de Atanásio como querendo significar que o Espírito Santo procede, isto é, vem do Deus Pai, dentro da geração do Filho a partir do Pai, e o Espírito sendo um reflexo do Pai flui para fora do Filho, porquanto o Filho é gerado pelo Pai; portanto, a vinda do Espírito diante do Filho não poderia ser descrita no mesmo sentido que a sua vinda diante do Pai³⁸⁵.

Embora o doutor alexandrino não desenvolva uma doutrina da processão do Espírito a partir do Pai e do Filho, ele certamente não ignora o problema das

³⁸¹ SHAPLAND, "Introduction" Op. Cit. p.42.

³⁸² SWETE. Op. cit. p.92.

³⁸³ TIXERONT., *History of dogmas*. vol 2. Saint Louis: Herder, 1914 p. 74.

³⁸⁴ SHERMANN. Op. cit. p.73.

³⁸⁵ LAMINSKI, A. *Der Heilige Geist als Christi und Geist der Glaubigen*. Leipzig: St-Benno-Verlag, 1969, p.181

relações intratrinitárias; o problema estava simplesmente em não fazer pressão e ele não dedicou a sua mente para esse ponto em alguma medida. Ele dá algumas indicações, ainda que sejam ambíguas, de que uma doutrina elaborada de uma processão a partir do Pai, (e talvez a partir do Filho) não colidiria com nenhuma de suas convicções. Entretanto, a opinião de Shapland parece forçar uma evidência menos convincente: Atanásio está contente em deixar para os outros a tarefa de fazer uma correlação final e um ajuste para esse problema.

4.4

A blasfêmia contra o Espírito Santo

Consideramos importante, nesse trabalho, discorrer sobre a questão da blasfêmia contra o Espírito Santo e, vermos como a trata o doutor alexandrino. A passagem Mt 12,31-32 e citações paralelas trazem, pelo menos, dois grandes problemas de interpretação. Em primeiro lugar, podemos perguntar em que consiste a blasfêmia contra o Espírito Santo e, em segundo lugar, porque se declara que ela é irremissível, enquanto a palavra contra o “Filho do homem” é dita remissível. Tal como já declaramos anteriormente nesse trabalho, Atanásio abordou esta questão nas suas *Cartas a Serapião* e também nos *Discursos contra os arianos*³⁸⁶. Neste último já está esboçada uma interpretação global da passagem. Procuraremos, em primeiro lugar, compreender o significado da exegese do doutor alexandrino a partir da *Carta a Serapião IV*, 8-23, que certamente representa o seu pensamento explícito e maduro sobre o assunto. Depois analisaremos também nos *Discursos contra os arianos I*, 50, de modo a poder aclarar o pensamento de Atanásio a esse respeito.

Atanásio mostra em primeiro lugar a opinião de Orígenes e de Teognosto de Alexandria segundo a qual a blasfêmia irremissível contra o Espírito Santo indicaria o pecado grave cometido por um cristão batizado, vale dizer, por alguém que já recebeu o selo batismal do Espírito: para este não haveria possibilidade de perdão³⁸⁷. Esta interpretação é evidentemente uma adaptação da máxima evangélica à situação eclesial da época, e reflete uma posição rigorista. Atanásio

³⁸⁶ *Carta a Serapião IV*, 8-23; *Discursos contra os arianos I*, 50. III, 45

³⁸⁷ *Carta a Serapião IV*, 9-11. A opinião de Orígenes é obtida do *De principiis*. A de Teognosto é tirada certamente da *Hypotyposes*, obra perdida, mas cujo conteúdo foi brevemente descrito por Focio. Teognosto foi chefe da escola catequética de Alexandria na segunda metade do século III.

não se mostra satisfeito com ela, seja porque a Igreja, no seu conjunto, havia rechaçado o rigorismo na práxis penitencial³⁸⁸, seja porque o contexto evangélico o proíbe: Jesus falava aos fariseus, não aos batizados, e a sua acusação era especificamente contra estes³⁸⁹. Sem qualificar posteriormente a opinião dos dois ilustres mestres, o doutor alexandrino reitera a necessidade de ir além, procurando um significado mais profundo (βαθύτερος νοῦς)³⁹⁰. E uma vez que, toda a Escritura não faz outra coisa senão anunciar a οικονομία do Filho; ela, a Escritura, deve ser tomada como critério seguro de interpretação³⁹¹. A proclamação de tal evento é aquilo que em outro lugar o bispo de Alexandria chamou de “um traço distintivo” (χαρακτήρ), o fim último (σκοπός) da Escritura mesma, que coincide com o “traço distintivo” da fé cristã³⁹². Isso se resume na revelação da dupla condição do Filho: a eterna, na qual ele é igual ao Pai; e a temporal, na qual ele se fez homem, assumindo todas as limitações humanas. Percebemos aí, um modo típico do proceder da exegese de Atanásio, vale dizer, uma atenção ao contexto, um critério cristológico³⁹³. O resultado, para o doutor alexandrino, é que a blasfêmia contra o Filho do homem e aquela contra o Espírito Santo se referem ambas a Cristo:

Ora, os fariseus tendo ousado (dizer) tais coisas, receberam do Salvador a mesma condenação que teve e tem aquele Belzebul do qual haviam suspeitado; de modo que junto com ele se consumiram no fogo para ele preparado. Não é que tivesse feito alguma comparação entre a blasfêmia proferida contra o Espírito Santo e contra ele mesmo, como para indicar que o Espírito fosse superior a ele, e portanto é maior a culpa da blasfêmia contra aquele. De modo algum! Porque antes ele havia ensinado que tudo quanto o Pai tem, é do Filho, e que o Espírito recebe do Filho, e que o mesmo (Espírito) glorificará o Filho. Tampouco é o Espírito quem dá ao Filho, senão que é o Filho quem dá o Espírito aos discípulos, e mediante eles a todos os que creem nele; Assim pois, não é nesse sentido como falou o Salvador, mas no sentido em que ambas as blasfêmias são contra ele, ainda que uma seja maior e outra menor, por isso falou desse modo o Senhor. E porque os fariseus haviam proferido ambas; pois vendo-o como o insultavam. ‘de onde lhe vem essa sabedoria?’ e ‘Não tens ainda cinquenta anos e viste Abraão?’³⁹⁴ Igualmente, vendo as obras do Pai, não apenas negaram a divindade do Senhor, mas também falaram contra ela dizendo que Belzebul, de quem eram as obras, estava nele. Por isso, pois, haviam falado contra ele de ambos os modos, sendo menor a blasfêmia contra

³⁸⁸ *Carta as Serapião* IV, 13.

³⁸⁹ *Ibid.*, IV, 12.

³⁹⁰ *Ibid.*, IV, 8 (648B): βαθειαν διάνοιαν); IV, 4 (656B): τό βάθος...διανοία.

³⁹¹ *Ibid.* IV, 14.

³⁹² *Ibid.*, II, 7.

³⁹³ Cf. SIEBEN, H. J. Hermeneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase. In Ch. KANNENGISSER (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Actes du Colloque de Chantilly, 23-25 Sept. 1973 (Théol.Hist. 27, Paris 1974), pp. 195-214.

³⁹⁴ Mt 13, 54 e Jo 8, 57

sua humanidade e maior a da divindade, por isso, (o Salvador) afirmou contra eles que o castigo seria inevitável por aquela blasfêmia maior. Certamente, para reforçar a confiança de seus discípulos, lhes disse: ‘se ao dono da casa chamaram de Belzebul³⁹⁵, falou para si mesmo aquele dono contra o qual de tal maneira haviam blasfemado os judeus. (Carta a Serapião IV, 17)

A fim de executar essa redução cristológica da expressão evangélica relacionada à blasfêmia contra o Espírito Santo, Atanásio é obrigado a referir o termo πνεῦμα a Cristo. Ele o faz em dois momentos: no primeiro, identifica πνεῦμα com a divindade (θεότης) de Cristo³⁹⁶.

Parece-me que a leitura do texto confirma esta interpretação, e indica que ambas blasfêmias são proferidas contra a mesma pessoa; e que foi utilizado para indicar a si mesmo as expressões ‘Filho do Homem’ e ‘Espírito’, para manifestar mediante a primeira aquilo que é corporal; e para colocar em evidência mediante a palavra ‘Espírito’ a sua espiritual, imaterial e muito verdadeira divindade. Porque ele relacionou com a expressão ‘Filho do Homem’ tudo aquilo que pode ser perdoado, para mostrar o que nele era corpóreo; em contrapartida declarou relacionando com o Espírito, aquela blasfêmia que sem remissão será castigada; de tal maneira que, por comparação com o corporal pudesse manifestar sua própria divindade. (Carta a Serapião IV, 19)

Estamos aqui no âmbito daquilo que é comumente chamado de cristologia pneumática, um modo bastante tradicional de falar do aspecto divino do Verbo encarnado, o qual prolongou-se até aproximadamente o final do IV século³⁹⁷. Entre as obras autênticas de Atanásio, esta é talvez a única na qual o termo πνεῦμα é adotado com tal significado³⁹⁸. Em contraposição a σωμα ou a σάρξ, que indicam o aspecto visível de Cristo, πνεῦμα designa a divindade enquanto realidade espiritual, isto é, não corpórea, não visível. Para confirmação desta interpretação, o doutor alexandrino cita Jo 6, 62-63, fazendo o seguinte comentário:

Encontrei esta mesma particularidade no Evangelho de João: neste discorrendo sobre seu corpo como alimento, e ao ver que muitos se escandalizaram com isso, o Senhor disse: ‘Isto vos escandaliza? E quando virdes o Filho do Homem subir aonde estava antes?...O Espírito é que vivifica, a carne para nada serve. As palavras

³⁹⁵ Mt 10, 25

³⁹⁶ Carta a Serap. IV, 19 a expressão divindade espiritual (πνεύματος θεότης) é bastante original nas obras de Atanásio, se encontra também nas Homilias pascais pseudo-cristomicas Cf. NAUTIN, (SC 36). Este autor procura recuperá-la em Apolinário de Laodiceia, Cf. a nota seguinte.

³⁹⁷ Por exemplo, Apolinário de Laodiceia, mais jovem que Atanásio, utiliza este modo de falar Cf. CATTANEO, E. *Trois Homélie pseudo-chrisostomines sur la Pâque, comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée* (Theol. Hist. 58, Paris 1958 p. 115ss.

³⁹⁸ MUELLER. *Lexicon Athasianum*. Berlim: s.n., 1952, col.115.

que vos disse são espírito e vida’ (Jo 6, 52-63). Neste caso, ele (o Senhor) se referiu a si mesmo os termos carne e espírito. E distinguiu o espírito da carne, a fim de que (os discípulos), crendo não apenas no seu aspecto visível mas também naquele invisível, aprendessem igualmente que as suas palavras não eram carnaís mas, espirituais. Para quantos homens teria dado seu corpo em alimento para converter-se em alimento para todo o mundo? (Carta a Serapião IV 19)³⁹⁹.

Sempre na esteira da oposição entre corpóreo/visível e espiritual/invisível, Atanásio cita também Jo 4, 24 “Deus é Espírito” e Lm 4, 20 “o sopro de nossas narinas, o ungido do Senhor”⁴⁰⁰.

Por isso precisamente ele mencionou a ascensão ao céu do Filho do Homem para desviá-los da representação corpórea e fazer-lhes compreender para o futuro que a carne de que ele falava era da carne como alimento celestial, que vem do alto, que vem do céu e que lhes dava um alimento espiritual. Pois as palavras que eu disse são Espírito e vida (Jo 6, 63), isto equivale a dizer: o que se indica e se dá para a salvação do mundo é a carne que eu trago; mas esta mesma carne com o seu sangue vos será dado por mim espiritualmente como alimento; de maneira que a cada um se distribua espiritualmente, que se converta para todos em garantia para a ressurreição da vida eterna. Também o Senhor querendo afastar a samaritana das coisas sensíveis, disse que Deus era Espírito, de modo que não se formasse mais uma representação corpórea de Deus, mas espiritual. Assim também o profeta, contemplando o Verbo feito carne, disse, “o sopro de nossas narinas, o ungido do Senhor” (Lm 4, 20), porque não se pensa pelo aspecto exterior que o Senhor seja um simples homem, mas ao ouvir (a palavra) “Espírito” se reconheça que Deus está presente no corpo. (Carta a Serapião IV, 20)

Depois dessa primeira interpretação (IV, 19), que se ressentia de um certo arcaísmo teológico, o doutor alexandrino introduz uma outra no versículo 20 do mesmo capítulo, que parece mais sua, isto é, que está mais em consonância com a concepção trinitária que ele elaborou sobre o fundamento do *ομοούσιος*. Nessa nova explicação, *πνευμα* está indicando o Espírito Santo no âmbito⁴⁰¹ da Trindade, distinto do Pai e do Filho. A diferença com a interpretação precedente tão clara, e colocada sem uma transição, que poderia fazer surgir um problema de redação. Colocaremos as duas passagens em paralelo para que fique mais evidente:

³⁹⁹ Carta a Serapião IV, 19. Neste contexto Atanásio fala da Eucaristia como alimento espiritual (*πνευματική τροφή*).

⁴⁰⁰ Esta citação, um tanto obscura e frequentemente utilizada pelos padres são entendidas por Atanásio conforme o critério cristológico da dupla condição do Verbo encarnado.

⁴⁰¹ Atanásio não emprega aqui nem o termo *hipóstase* nem *pessoa*.

Carta a Serapião IV, 19

Parece-me também que a mesma análise do texto apoie esta interpretação e mostre que ambas as blasfêmias digam respeito à mesma pessoa, e que o Senhor com as expressões “Filho do Homem” e “Espírito” tenha querido indicar a si mesmo. Com a primeira, de fato, pretendia referir-se à sua realidade corpórea, com a segunda queria mostrar a sua realidade espiritual, suprasensível verdadeira divindade.

Carta a Serapião IV, 20

E, com efeito, como dito muitas vezes, no texto evangélico, ao dizer a expressão “Filho do Homem” o Senhor quer indicar o lado carnal e humano de seu ser, e ao dizer a expressão “Espírito”, ele quer indicar que o Espírito Santo no qual opera todas as coisas é o seu Espírito.

A perspectiva permanece sempre marcadamente cristocêntrica. Na teologia de Atanásio, o Espírito Santo faz referência ao Filho, essencialmente, da mesma forma que o Filho faz referência ao Pai. O Espírito é o próprio (ἰδιον) do Filho e sua imagem, do mesmo modo que o Filho, é o próprio (ἰδιον) do Pai. Por isso, a Trindade é indivisível e, graças à perfeita imanência recíproca entre os três, onde é mencionado, os outros três estão necessariamente inclusos. A reflexão de Atanásio, entretanto, não é feita sobre a essência divina tomada abstratamente, mas, sempre a partir das obras (ἔργα) que se realizarem pelo Verbo encarnado. Essas são, inseparavelmente, obras do Espírito Santo, uma vez que o Filho age sempre no Espírito e, obras do Pai, vale dizer de Deus, da divindade.

Definitivamente, a blasfêmia contra o Espírito Santo não se distingue da blasfêmia contra o “Filho do Homem”, como se fosse mais grave pecar contra o Espírito Santo do que pecar contra o Filho. Na Trindade, não pode haver maior ou menor. No Verbo encarnado, ao contrário, sim; por isso, uma coisa é pecar por motivo da sua humanidade, considerando Cristo um simples homem, ou dotado de uma humanidade aparente; outra coisa é negar a sua divindade, atribuindo a Beelzebul, as obras que são sinais do agir divino. Em última análise, a blasfêmia contra o Espírito Santo reproduz o pecado da apostasia, e possui um antecedente na apostasia de Israel, quando este atribuiu ao bezerro de ouro o mérito da própria libertação da escravidão do Egito⁴⁰². A conclusão do tratado do bispo de

⁴⁰² Carta a Serap. IV, 16.

Alexandria é dirigida eminentemente contra os arianos, que, negando a divindade natural do Filho, acabavam também estes, a cair na apostasia⁴⁰³.

Com respeito à explicação precedente, assinala um progresso, enquanto permite compreender o πνεῦμα referido ao Espírito Santo no sentido próprio, sem que, com isso, atenua o significado cristológico da expressão evangélica. Isto é devido, enfim, ao modo atanasiano, rigorosamente coerente, de compreender o ομολοσιος. Tem-se aqui a clara percepção do surgimento de um novo modo de fazer teologia, repleto de consequências e de desenvolvimentos.

Estudaremos agora os *Discursos contra os arianos I*, 50, de modo a poder obter luz sobre o pensamento de Atanásio a respeito da blasfêmia contra o Espírito Santo. Na primeira parte do Tratado contra os arianos, o bispo de Alexandria explica em que sentido se entende a “unção” do Verbo (Sl 44,8), a saber, não enquanto Verbo, mas, enquanto homem e, portanto, por nossa razão. Neste ponto, como evidencia adicional, ele faz referência a Mt 12, 28-32:

O que há de estranho ou de contrário à fé se o Senhor, que concede o Espírito, é dito agora ‘ungido pelo Espírito’, uma vez que, quando a necessidade o solicitou, não recusou, por causa do próprio elemento humano, definir-se inferior com relação ao Espírito? (Tratado contra os arianos I, 50, 1)

Esta inferioridade está no fato de que Jesus afirma expulsar os demônios εν πνεύματι, isto é, mediante o Espírito: ora é próprio da natureza humana não ser capaz de expulsar demônios a não ser na força do Espírito Santo⁴⁰⁴. Portanto, o Senhor aplica a si próprio esta expressão de indigência humana, exatamente como homem (ως άνθρωπος), por causa da carne (δια την σάρκα). Portanto, a blasfêmia contra o Filho do homem é aquela endereçada à sua humanidade e pode ser perdoada, ao passo que a blasfêmia contra o Espírito Santo significa “atribuir ao diabo as obras do Verbo” e isto é imperdoável⁴⁰⁵.

Também aqui nos encontramos diante de uma exegese estritamente cristológica de Mt 12, 31-32, porém, não exatamente no mesmo sentido que a *Serap.* IV, 8-23 analisada acima. Nos *Discursos Contra os Arianos I*, 50 de fato

⁴⁰³ Atanásio, aqui, parece ignorar a problemática levantada pelos trópicos contra a divindade do Espírito Santo, enquanto em *Serap.* I, 3.33 e III, 7 ele aplique Mt 12, 31-32 a estes que precisamente consideram o Espírito Santo como uma criatura. Mas parece ser próprio do método atanasiano reconduzir o discurso à heresia ariana, que permanece para ele o erro fundamental, a negação do cristianismo.

⁴⁰⁴ Tratado contra os arianos I, 50, 3.

⁴⁰⁵ Ibid.,

πνευμα não indica nem a divindade nem o Espírito Santo, nem tampouco seu ser trinitário, mas, o Espírito enquanto opera através da humanidade de Jesus: ele expulsa os demônios na força do Espírito Santo recebido por ele enquanto homem. Ora, supondo, como é provável, que os *Discursos contra os arianos* I tenha sido escritos antes da *Serap.* IV, 8-23, é de se perguntar porque Atanásio abandonou aquela primeira interpretação que certamente é interessante. Pelo contrário, em *Serap.* IV, 20 parece corrigi-la, expressamente, conforme podemos ver neste confronto de textos abaixo:

Contra Arianos I, 50

O que há de se surpreender ou o que há de incrível se, o Senhor que concede o Espírito se diz “ungido pelo Espírito”, do momento em que, quando a necessidade o requer, não recusou por causa do próprio elemento humano de definir-se inferior com relação ao Espírito?... Eis que o dispensador do Espírito diz que expulsa os demônios no Espírito: isto não é dito senão por causa da carne. Uma vez que, verdadeiramente, a natureza humana não é capaz de, sozinha, expulsar demônios, senão na força do Espírito. Por isto, enquanto homem, disse: “expulso os demônios pelo Espírito de Deus”... O Senhor, o dispensador do mesmo Espírito, não recusa afirmar que ele expulsa os demônios em nome do Espírito, enquanto homem... para que estivesse claro que somos nós que temos necessidade da graça do Espírito para sermos santificados e que, não podemos expulsar demônios sem a força do Espírito. Por meio de quem e por quem o Espírito devia ser conferido senão por meio do Filho a quem pertence também o Espírito? Quando podemos recebê-lo senão quando o Verbo se fez carne? E como a frase do Apóstolo mostra que não teríamos sido libertados e elevados se aquele não tivesse esvaziado de si mesmo não tivesse assumido a forma de servo... por isso o recebemos de forma segura já que dele se diz que foi ungido na carne.

Carta a Serapião IV, 20

As obras de fato devem levar à fé nele qual verdadeiro Deus, a morte, ao contrário, devia mostrar que ele tinha um corpo verdadeiro. Por isso, justamente chamou “Filho do Homem” aquele que devia ser entregue. O Verbo, de fato, é imortal, intocável, sendo a própria Vida. Porém, os fariseus não acreditaram nisso, nem quiseram considerar as obras realizadas pelos seus adeptos. Então, O Senhor, com muita calma, os coloca os acossa dizendo “se eu expulso os demônios por Beelzebul, por quem os expulsam os vossos adeptos? Por isso, eles mesmos serão os vossos juízes. Mas se é pelo Espírito de Deus que eu expulso os demônios, então o reino de Deus já chegou até vós”.

Ao dizer aqui “no Espírito Santo”, não queria dizer que era inferior ao Espírito, nem que era o Espírito a realizar nele aquelas obras; ele queria, ao contrário, mostrar de novo, que ele, enquanto Verbo de Deus, é o autor de tudo, por meio do Espírito Santo. Assim, ensinava aos seus ouvintes que, na medida em que atribuíam a Beelzebul as obras do Espírito, estavam ultrajando precisamente aquele que concede o Espírito.

A diferença entre as duas explicações pode ser remontada a um contexto diverso. Quanto ao mais, as duas posições não são excludentes. Cristo pode ser afirmado inferior ao Espírito Santo, enquanto homem, e igual a ele, enquanto *Logos*. Todavia, é perceptível um deslocamento de acento na direção de uma teologia trinitária mais elaborada. É legítimo, no entanto, que se pergunte: se isto não aconteceu, mesmo involuntariamente, à custa de uma maior riqueza cristológica. Na perspectiva dos *Discursos contra os arianos* I, 50, de fato, a carne do Verbo é ela mesma o próprio objeto de uma ação do Espírito Santo, como ponto de partida de uma humanidade divinizada. Em *Serap.* IV, 20, ao contrário, é acentuada a ação do Logos enquanto tal, isto é, no âmbito trinitário, e, portanto, idêntica com a ação do Pai e do Espírito Santo. A ligação com a humanidade de Cristo é aqui assegurada pela doutrina, esboçada em IV *Serap.* 14 a respeito da *communicatio idiomatum*⁴⁰⁶, isto é, as ações divinas não acontecem sem o corpo e as ações humanas não são realizadas sem a divindade, porque tudo ocorre

⁴⁰⁶ Esta expressão latina *communicatio idiomatum* (comunicação de propriedades) é um conceito cristológico que indica a interação das propriedades divinas e humanas na pessoa de Jesus Cristo. Sustenta que, tendo em vista a unidade da pessoa de Cristo, seus atributos humanos e divinos e suas experiências podem ser propriamente referidos em sua outra natureza, de modo que, o teólogo pode falar de "o sofrimento de Deus". O germe da idéia encontrado inicialmente em Inácio de Antioquia (cerca do ano 100). Mas, o desenvolvimento adequado desta idéia, expresso como um termo técnico, só ocorreu no século V com o primeiro Concílio de Éfeso, em 431 e no Concílio de Calcedônia, vinte anos depois. Com a aprovação da doutrina da união hipostática das duas distintas naturezas de Cristo. Inácio de Antioquia destacou a unicidade de Cristo e da realidade do seu modo duplo de existir: "Não há um médico, composto de carne e espírito, gerado e não gerado, Deus no homem, a vida autêntica da morte, de Maria e de Deus, primeiro passível então impassível, Jesus Cristo, nosso Senhor". Inácio de Antioquia usa expressões como "o sangue de Deus", "o sofrimento do meu Deus" e "Deus ... foi concebido por Maria. Tertuliano (cerca do ano 200) afirmou que o Salvador era composta por duas "substâncias" e que a substância humana era em todos os aspectos genuíno. Ele foi o primeiro teólogo a abordar a questão da relação entre eles, cada um preservado as suas qualidades específicas, mas os cristãos observam "uma dupla condição, não confusa, mas unida, Jesus, em uma pessoa, ao mesmo tempo Deus e ao mesmo tempo homem". No conjunto, ele se referiu que a única pessoa para a substância apropriada, mas às vezes usa frases como "Deus foi verdadeiramente crucificado, realmente morreu" antecipando assim a expressão *idiomatum communicatio*. Quando a questão de como a divindade e a humanidade poderiam ser combinadas em Cristo foi investigada em profundidade, nas duas escolas de pensamento: a de Alexandria e a outra de Antioquia. O pensamento alexandrino se baseou fortemente no platonismo e foi marcadamente dualista, enquanto a sua exegese bíblica era mística e alegórica. Sua cristologia tem sido rotulada pelo o modelo *Palavra-carne*. Ele não levou em conta a alma humana em Cristo, mas viu a encarnação como a união da Palavra com a carne humana, recaindo, assim, no conceito platônico do ser humano como uma alma que habitava um corpo essencialmente alienígena. O pensamento antioqueno está baseado muito mais nos princípios aristotélicos e, sua exegese bíblica, tendia a ser literal e histórica, assim, levar muito a sério a verdadeira humanidade de Cristo. O rótulo tradicional para este segundo tipo de cristologia é *a Palavra-homem*: o Verbo se uniu com uma humanidade completa, ou seja, mais alma do corpo, que fez justiça ao ser autenticamente humano como descrito nos Evangelhos. O estilo antioqueno de cristologia sublinha a distinção de natureza e, portanto, uma comunicação mais bem regulamentada de propriedades, ao passo que o tipo de cristologia alexandrina ressalta a unidade de Jesus Cristo e, portanto, uma comunicação mais completa de propriedades.

conjuntamente, no único Senhor. Mas então parece não existir muito espaço para conceber uma ação divina (que é aquela de expulsar os demônios) realizada pelo Verbo não apenas enquanto se encontra “no corpo” mas também com homem (ὡς ἄνθρωπος).

Podemos concluir esta abordagem a respeito da blasfêmia contra o Espírito Santo, feita por Atanásio, afirmando que, embora o doutor alexandrino, em alguns casos, se refira à blasfêmia de Mt 12, 31-32 ao Espírito Santo enquanto tal, em geral, no entanto, e sobretudo quando ele encara diretamente a exegese do logion evangélico, a sua configuração é claramente cristológica. O problema, então, permanece para ele: como entender cristologicamente o termo πνευμα. A este propósito identificamos três posições diferentes. Na primeira, πνευμα, é identificado com a divindade do Verbo encarnado. A blasfêmia contra o Espírito Santo equivale a negar precisamente esta divindade (*Serap.* IV, 19). Na segunda posição, πνευμα é identificado com o Espírito Santo enquanto realidade própria (ἴδιον) do Verbo, de que é imagem e de onde tira tudo. Blasfemar contra o Espírito Santo equivale a atribuir a Beelzebul as obras que o Verbo realiza no Espírito Santo. (*Serap.* IV, 20). Expressões como “blasfêmias contra o Espírito Santo”, “obras do Espírito” são de fato expressões que se encobrem sempre um significado cristológico-trinitário. Desse modo, querendo explicar a expressão “obra do Espírito” seria preciso dizer: “as obras que o Pai realiza, mediante o Filho, no Espírito”. Por isso a blasfêmia contra o Espírito Santo é de fato blasfêmia contra toda a Trindade.

Em uma terceira posição, πνευμα é o Espírito Santo, não, porém na sua relação trinitária, mas como força que opera em Cristo, enquanto homem. A blasfêmia consiste também aqui, em atribuir a Beelzebul as obras que o Verbo realiza enquanto homem, na força do Espírito. (*Discursos contra os arianos I, 50*).

Este esboço rigorosamente cristológico de Mt 12, 31-32 provém do fato que para Atanásio o ponto de partida de toda “theologia” é dado sempre pelas obras do Verbo encarnado. Não reconhecer a divindade destas obras, atribuindo-as, ao contrário, a uma criatura, ou a Beelzebul, equivale a cair na apostasia, isto é, na idolatria. Igualar, portanto, a blasfêmia contra o Espírito Santo à negação da divindade do Filho e a apostasia do antigo Israel, não é outra coisa senão que um corolário da doutrina do *homoousia* trinitária. É talvez de se arrepender o fato de

que tenha sido abandonada a colocação de *Discursos contra os arianos* I, 50, a qual, dando mais espaço à ação de Cristo enquanto homem, mantinha aberto o caminho para uma cristologia mais equilibrada.

A título de resumo, podemos afirmar que a contribuição do bispo de Alexandria para a doutrina do Espírito Santo é a demonstração da divindade da terceira pessoa da Trindade como uma questão fundamental para a teologia. Faz-se mister, portanto, tomar uma posição a respeito da plena divindade do Espírito Santo. Nenhuma teologia pode encobrir o problema apresentado pelo Espírito, mormente a questão de sua divindade e o seu relacionamento com o Pai e o Filho. A atenção não pode ser desviada do papel e da natureza do Espírito no pensamento cristão; uma teologia como a de Atanásio traz o Espírito Santo diretamente para o interior da Igreja. Com os fundamentos da pneumatologia de Atanásio nos quais é abordada a questão da divindade do Espírito Santo, estamos prontos para, no próximo capítulo, tratar aquele que é objetivo desse trabalho, a divindade do Espírito Santo como princípio de vida divina na vida humana, isto é, a ação do Espírito de nos santificar, a sua ação sobre o ser humano no sentido de ser a terceira pessoa da Trindade, o dom de Deus, que vivifica, que santifica, que cura a humanidade, que enfim, a diviniza, sendo princípio de uma vida divina em Cristo.

5

Ação do Espírito Santo na vida do homem

5.1

O Espírito Santo e os atributos divinos

Antes de entramos propriamente no assunto deste último capítulo concernente à santificação do homem realizada pelo Espírito Santo, ou seja, a sua ação sobre a humanidade, procuramos estudar, ao longo desse trabalho, a divindade do Espírito Santo como princípio de vida divina na vida humana. Para tal abordagem serviu-nos de base o pensamento de Atanásio, que propugna, a necessidade da participação do Espírito Santo na natureza divina a fim de que sua ação seja eficaz e possa de fato nos vivificar e santificar. Agora, insistiremos mais na necessidade de o Espírito Santo ser proveniente de Deus, precisamente para poder realizar esta tarefa. Cumpre-nos, portanto, neste último texto, analisarmos os atributos divinos do Espírito Santo.

Ao participar da natureza divina, o Espírito Santo possui, tal como, o Pai e o Filho, os mesmos atributos divinos, que lhe são comunicados por parte do Filho, uma vez que o Espírito é imutável, invariável, eterno, incorruptível. Fundamentados em Jo 20,22, sabemos que “O Espírito é do Filho e recebe tudo do Filho”⁴⁰⁷. Aprofundando um pouco mais este tema, afirmamos ser ele imutável, vale dizer, não é passível de nenhuma mudança ou variação porque participa da imutabilidade do Filho⁴⁰⁸.

Quanto à sua origem divina, isto é, suas relações com o Filho, referentes aos atributos divinos, esses se ateam à esfera da glória, igualdade, unidade, união com a natureza divina e, porque é próprio do Filho, o Espírito Santo é inseparável do Verbo e imanente ao Pai e ao Filho. É justamente sobre essa matéria que discorre o doutor alexandrino, fundamentando-se nos ensinamentos da Tradição da Igreja⁴⁰⁹.

O Espírito Santo é de Deus como já atesta o apóstolo:

Quem, pois, dentre os homens conhece o que é do homem, senão o espírito do homem que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém o conhece

⁴⁰⁷ Carta a Serap. IV, 2.

⁴⁰⁸ Carta a Serap. I, 26.

⁴⁰⁹ Carta a Serap. I, 22, 25, 28, II, 3.

senão o Espírito de Deus. Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo. Mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus⁴¹⁰.

Deus Pai é, portanto, a fonte do Espírito. Tudo quanto existe em Deus, existe no Pai, perscruta os mistérios do Pai, é dado da parte do Pai pelo Filho, portanto, não é possível que o Espírito venha do nada. Se assim fosse, deveríamos pensar o mesmo a respeito do Filho, que é Sabedoria, Verbo, Esplendor do Pai. O Espírito, como afirma o apóstolo vem de Deus e não é criado pelo Pai, não é absolutamente um Espírito criado, mas o Espírito de Deus, Espírito de santificação, Espírito de Cristo. Do mesmo modo que o Filho não vem do nada, como todas as criaturas, mas vem do Pai.

O Espírito é dado pelo Pai e forma, juntamente com Ele e o Filho, o Deus único no mais estrito monoteísmo, porém trino: Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito. Assim como o Filho é próprio da substância do Pai, também o Espírito, chamado Espírito de Deus, não é estranho à substância do Filho nem da divindade do Pai. Una é a divindade, uno é o Batismo e una a fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo: este é o Deus que é pregado em toda a Igreja de Cristo.

No que se refere ao Filho, o Espírito Santo tem o mesmo grau de ordem e natureza que o Filho tem em relação ao Pai, dentro daquele paralelismo já demonstrado ao longo deste trabalho, Pai-Filho e Filho-Espírito. Encontramos esta matéria desenvolvida pormenorizadamente pelo mestre de Alexandria, em sua correspondência com seu amigo, bispo de Thmuis⁴¹¹.

Como já foi observado no primeiro capítulo, com o objetivo de demonstrar a divindade do Espírito, Atanásio procura explicar a divindade do Filho. Na sua luta contra os arianos, o doutor alexandrino defende vigorosamente essa posição: o Filho não é criatura porque é da mesma substância que o Pai⁴¹². Imagem e esplendor do Pai⁴¹³, o Filho não criado pelo Pai⁴¹⁴, se o Filho não fosse da mesma natureza que o Pai, e não estivesse junto com o Pai em glória, santidade e potência na regeneração batismal, não poderia estar junto do Pai na fórmula do Batismo⁴¹⁵. Evidentemente, o Pai não tem necessidade de complemento para as suas

⁴¹⁰ 1Cor 2,11-12.

⁴¹¹ *Carta a Serap.* I, 1, 2, 14, 20-22, 24, 31, 33; II,7; III, 1-5; IV,4 .

⁴¹² *Carta a Serap.* II, 3, 5-6 .

⁴¹³ *Carta a Serap.* II,2.

⁴¹⁴ *Carta a Serap.* II,3.

⁴¹⁵ *Carta a Serap.* IV,12.

operações, todavia, porque o Filho é o Verbo, Sabedoria e Esplendor do Pai, a graça é dada sem distinções pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito, pois quem batiza é o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Os trópicos não colocavam em dúvida a divindade do Filho, o seu questionamento era relativo ao Espírito Santo, se o Espírito tem a mesma ordem (τάξις) com relação ao Filho e que o Filho também a possui em relação ao Pai, não seria possível afirmar que o Espírito Santo é um ser criado, nem tampouco sustentar a mesma heresia com referência ao Filho. Razão por demais evidente, pois, se porventura uma vez que o Espírito do Filho é criado, necessariamente o Verbo do Pai é criado. Estando o Filho no Pai e o Pai no Filho, este não é um ser criado, mas é próprio da substância do Pai; exatamente o mesmo ocorre com o Espírito, estando este no Filho, e o Filho nele, não é possível colocá-lo entre os espíritos criados porque assim o separaria do Filho e, conseqüentemente, destruiria a unidade da Trindade.

Uma substância capaz de realizar operações divinas não tem possibilidade de ser criada⁴¹⁶. As propriedades divinas nos dão, de imediato, conhecimento do próprio Deus⁴¹⁷, assim, por exemplo: a onipotência, a eternidade, a imutabilidade, a incorruptibilidade, são apanágios do Pai, do Filho e do Espírito Santo, por isso uma vez que o Espírito é capaz de realizar operações divinas, possui todos esses atributos divinos, participando da divindade juntamente com o Pai e o Filho.

Passamos a fazer uma rápida análise destes atributos:

a) imutabilidade e incorruptibilidade⁴¹⁸

As coisas em Deus se processam de modo diferente do que acontecem em meio aos homens. Assim, por exemplo, na geração humana, quando um homem gera, o seu filho poderá tornar-se, por sua vez, pai de um outro filho. Em Deus, ao contrário, o Pai é sempre Pai, o Filho é sempre Filho, o Espírito sempre Espírito do Pai e do Filho. Uma Trindade santa e imutável em uma única e eterna divindade. O Espírito Santo é imutável, não sofre qualquer variação⁴¹⁹.

⁴¹⁶ Carta a Serap. II, 5.

⁴¹⁷ Ibid.

⁴¹⁸ Carta a Serap. I, 26-27, 30; IV, 6.

⁴¹⁹ Carta a Serap. IV, 6.

Vejam algumas passagens da Escritura que confirmam a imutabilidade do Espírito Santo: “Pois o Espírito Santo, o educador, foge da duplicidade, ele se retira diante dos pensamentos sem sentido, ele se ofusca quando sobrevém a injustiça”⁴²⁰; “mas nas qualidades pessoais íntimas, isto é, na incorruptibilidade de um espírito manso e tranquilo, que é coisa preciosa diante de Deus”⁴²¹; “todo dom precioso e toda dádiva perfeita vem do alto, descendo do Pai das luzes, no qual não há mudança nem sombra de variação”⁴²².

Como se constata a partir dessas passagens da Escritura, o Espírito de Deus é imutável e sem nenhuma mancha nem variação, ao contrário de todas as coisas criadas que necessariamente são mutáveis porque vêm do nada e não pertencem à natureza divina, como os anjos e os homens.

Deste modo, como o Espírito, participando da imutabilidade da divindade, pode ter alguma semelhança com os seres mutáveis como os homens e os anjos?

b) eternidade⁴²³

Una é a divindade a qual não conhece início nem fim. A fé nos atesta que, quem crê no Pai, nele conhece o Filho e o Espírito.

Os trópicos que blasfemam contra o Espírito, considerando-O como uma criatura, admitem um claro disparate: a inexistência da Trindade em alguma época: a saber, algum tempo em que a Trindade seria inexistente. Ora nela está depositada a nossa fé, questionar a sua atemporalidade ou a sua inexistência é um despropósito que não faz sentido, uma vez que nossa fé atesta que a Trindade é eterna e, assim sendo, o Espírito que a integra não pode ser criado. Caso contrário, se estaria afirmando que houve um tempo em que a Trindade não teria existido, mas apenas uma dualidade: O Pai e o Filho. Um verdadeiro contrasenso.

Como se fosse um bordão repete o doutor alexandrino como o Filho não é criado porque sempre existiu; do mesmo modo pela mesma razão, nenhuma criatura pode contar-se no seio da Trindade. Assim o Espírito sempre existiu junto com o Pai e o Filho.

⁴²⁰ Sb 1,5

⁴²¹ 1Pd 3,4

⁴²² Tg 1,17

⁴²³ *Carta a Serap.* I, 30; III, 7, IV,6.

c) imensidade⁴²⁴

O Espírito enche todo o universo, e assim o mundo, e tudo o que ele contém é envolvido pela presença de Deus. O Espírito do Senhor inunda todo o universo como canta Davi. “para onde ir, longe do teu sopro? Para onde fugir, longe da tua presença?”⁴²⁵ e ainda no livro da Sabedoria “todos levam teu espírito incorruptível!”⁴²⁶

As coisas criadas, contingentes, ao contrário, estão em lugares separados. Os astros, o sol e a lua estão no firmamento, os anjos estão no céu, os homens na terra. O Espírito que se espalha por todo o universo está presente no Verbo em todos os lugares, sendo por isso onipresente. Daí a impossibilidade de ser algo criado, pois é um ente superior a toda criatura.

d) criador⁴²⁷

A Trindade é santa e perfeita, divina no Pai no Filho e no Espírito Santo, em que nada há de estranho e plenificada pela força criadora, e envolvida por uma ação única e eficaz, uma vez que o Filho é criador como o Pai. João nos relata um diálogo de Jesus com Felipe, em que o mestre “retomando a palavra, lhes disse: Em verdade, em verdade, vos digo: o Filho, por si mesmo nada pode fazer mas só aquilo que vê o Pai fazer; tudo o que este faz o Filho o faz igualmente”⁴²⁸ por isso, tudo foi feito por ele. Disto se segue que, se o Filho é criador como o Pai, evidentemente ele não é criatura e se todas as coisas foram feitas por ele, evidentemente ele está fora de cada produção, conseqüentemente o Espírito não é um ser criado, porque diz o salmo, o Espírito Santo renova e sustenta a criação, de modo que, se Deus retirar o seu Espírito tudo desaparece⁴²⁹: “escondes tua face e eles se apavoram, retiras sua respiração e eles expiram, voltando ao pó. Envias teu sopro eles serão criados, e assim renovas a face da terra”⁴³⁰. Deduz-se que a vida do Espírito Santo é toda ela um ato criador porque mantém a criação. O Pai cria

⁴²⁴ *Carta a Serap.* I, 26, 28-29; III,4.

⁴²⁵ Sl 138,7

⁴²⁶ Sb 12,1

⁴²⁷ *Carta a Serap.* I,24, 27; III,4-5; IV,3.

⁴²⁸ Jo 5,19

⁴²⁹ *Carta a Serap.* III,4.

⁴³⁰ Sl 103,29-30

cada coisa por meio do Filho e no Espírito uma vez que onde está o Filho aí está o seu Espírito, e tudo o que é criado pelo Verbo, recebe do Espírito Santo força de consistência.

e) glória⁴³¹

O Espírito Santo juntamente com o Pai e o Filho é exaltado na sua idêntica glória. Devido à ausência de dessemelhanças de natureza entre eles gozam de uma mesma posição e de uma idêntica glória. Certamente não pode haver nenhuma semelhança quanto à natureza entre criador e criatura. A Trindade, ao contrário é uma, e todas as coisas que nos são dadas, o são sem nenhuma distinção pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo. Portanto o Espírito, unido ao Filho como o Filho está unido ao Pai, não pode ser criado. Em Deus, o Espírito é adorado juntamente com o Filho, e opera igualmente todas as coisas que faz o Pai por meio do Filho. Um só é o Batismo, uma só a divindade, uma só é a glória do Pai do Filho e do Espírito Santo.

f) identidade⁴³²

Nada de estranho pode haver na Trindade. O Senhor ressuscitado, antes de subir aos céus, enviou seus discípulos munidos de uma ordem a qual fundava a essência da Igreja: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”⁴³³. Ora, se o Espírito Santo fosse um espírito criado, o Senhor não o teria unido ao Pai a fim de não introduzir na Trindade um elemento estranho à sua substância. O Senhor ao colocar o nome do Espírito juntamente com o do Pai e do Filho demonstra que a Trindade é uma, perfeita e divina, não havendo mistura de naturezas como as de criador e criatura.

⁴³¹ *Carta a Serap.* I, 9, 31, 33; II, 7; III, 2, 6; IV, 7, 12, 23 .

⁴³² *Carta a Serap.* I, 14, 17, 20, 28, 30; III, 3, 6; IV, 3, 6-7.

⁴³³ Mt 28,19

g) unidade⁴³⁴

Perfeita é a união da Trindade e absoluta é a sua unidade. Ao longo principalmente da primeira carta ao bispo de Thmuis, o doutor alexandrino discorrendo sobre ações de Deus, demonstra que estas ações são apropriadas pelas três pessoas divinas. O Pai realiza as obras do Filho, o Filho realiza as obras apropriadas ao Espírito Santo. Consequentemente o Espírito participa da natureza divina uma vez que, como criatura, não poderia apropriar-se dos atos derivados de um poder divino.

Atanásio chama a atenção aqui de que está falando evidentemente de um único princípio. O Único Pai que, pelo Filho no Espírito, opera tudo em todos, como diz o próprio Cristo, ao revelar que suas obras são do Pai, indaga: “não crês que estou no Pai e o Pai está em mim? As palavras que vos digo, não as digo por mim mesmo, mas o Pai, que permanece em mim, realiza suas obras. Crede-me eu estou no Pai e o Pai em mim. Crede-o, ao menos por causa destas obras”⁴³⁵. O apóstolo confirma que todas as coisas que ele realiza na força do Espírito é obra de Cristo⁴³⁶.

O Pai faz tudo por meio do Filho do mesmo modo que o Filho opera por meio do Espírito, assim, as obras do Filho são do Espírito e as do Espírito são do Filho e do Pai.

h) imagem⁴³⁷

O Espírito Santo é chamado, e realmente é, imagem do Filho, conforme nos atesta o apóstolo na carta aos romanos⁴³⁸. Os trópicos aceitam a divindade do Filho, consequentemente devem admitir que a imagem do Filho não é um ser criado.

Uma vez esclarecido que o Filho não é um ser criado nem contingente, assim também deve ser o seu Espírito. Segue-se que aquele que considera que o Espírito é uma criatura, forçosamente também deve considerar o Filho de maneira

⁴³⁴ *Carta a Serap.* I, 11-12, 14, 19,-20, 25, 28-31, 33; III,4-6; IV, 3-4, 12, 20.

⁴³⁵ Jo 14,10-11

⁴³⁶ Cf. Rm 15,8ss

⁴³⁷ *Carta a Serap.* I, 20,23-24, 27; III,3; IV,3.

⁴³⁸ Rm 8,29 “Porque os que de antemão ele conheceu, esses também predestinou a serem conformes à imagem do seu Filho a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos.”

análoga. Sendo o Filho imagem do Pai, significa que também o Pai não é criador, e assim vemos a que absurdo pode chegar este raciocínio.

5.2.

O Espírito como dom de Deus

O Espírito Santo é um dom dado aos apóstolos e a todos os crentes, isto é, para toda a Igreja. A ressurreição de Jesus e a vinda do Espírito Santo sobre Maria e os apóstolos no dia de Pentecostes inauguram uma nova época, que estamos vivendo, da atuação do Espírito Santo no mundo e em nós. Evidentemente, é o mesmo Espírito que atuou antes e depois da encarnação do Filho de Deus, apenas mudaram as peculiaridades dessa manifestação. O Espírito é o mesmo em todos tempos e lugares, contudo mudam as características de sua ação antes e depois de Cristo. Antes de Cristo, Deus age pelo Espírito na história de Israel, operando de maneira concreta e determinada, como, por exemplo, iluminando os profetas e os patriarcas e inspirando João Batista. Ora, o objetivo dessa atuação é precisamente levar o conhecimento de Cristo, tendo em vista uma preparação para a vinda do Messias. Depois de Cristo, a atuação do Espírito Santo continua sendo a de induzir e acompanhar o conhecimento do Salvador, porém, agora, de maneira diferente, uma vez que Cristo já veio. Portanto, a presença do Espírito não é mais de maneira concreta e determinada para alguns homens, como antes, mas agora age no interior de todos os homens, já que o Espírito Santo foi dado por Cristo, inicialmente a Maria e aos apóstolos, no dia de Pentecostes⁴³⁹ e, depois, estendido a todos os crentes, isto é, a Igreja, Corpo de Cristo, e não apenas àqueles que estejam exercendo nela algum um cargo ou ministério.

Assim, é Jesus, o Filho de Deus, o único que nos pode dar o Espírito Santo, e para que o recebamos é imprescindível a fé. Podemos verificar, em diversas passagens na Escritura, que todos aqueles que se aproximaram de Jesus com fé obtiveram o que estavam buscando. Depois da morte e ressurreição de Cristo, quando já não é possível o acesso físico a Jesus, a fé torna-se a única maneira da comunicação do Espírito Santo, o único canal que permite ao homem acolhê-lo.

As comunicações do Espírito Santo com o homem são expressas pelos efeitos da santificação do homem através do dom e da graça de Deus em nós. Pela

⁴³⁹ Jo 20, 19-23

Graça de Deus somos regenerados, vivificados, consolados, iluminados, marcados, ungidos pela concessão divina e assim nos tornamos partícipes da vida divina, somos divinizados⁴⁴⁰.

O Espírito Santo, segundo a Escritura, infunde no homem a Graça de Deus, e é evidente, como afirma Atanásio, em suas cartas ao bispo de Thmuis, que o autor da Graça não pode ser uma criatura. O que confirma a convicção de que o Espírito Santo não é um espírito criado, mas uma pessoa participante da divindade como o Pai e o Filho.

A Graça, como ensina o apóstolo, é a expressão mais eloquente da unidade da Trindade: “A graça do Senhor Jesus Cristo o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós”⁴⁴¹. A graça do Pai é dada por meio do Filho, assim a comunhão do dom na vida do homem não se realiza sem a infusão do Espírito Santo. Una é a graça do Pai pelo Filho no Espírito Santo, igualmente una é a divindade e existe apenas um só Deus⁴⁴².

É o apóstolo quem diz: “Não sabeis que sois um templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?”⁴⁴³ Portanto, não se trata apenas de uma presença, mas de uma inabituação, este termo exprime a idéia de uma presença estável. A presença do Espírito Santo no batizado é o início dessa presença constante. No momento de nossa regeneração batismal, os redimidos do pecado no batismo ficam cheios do Espírito. A inabituação do Espírito é consequência dessa plenitude.

A inabituação de Deus no cristão mediante a graça não é estática, mas, ao contrário, é algo de um grande dinamismo como um permanente encontro com a Trindade. É a concretização daquela palavra de Cristo “eis que estarei convosco todos os dias, até a consumação dos séculos”⁴⁴⁴ realizada de maneira plena na missão do Espírito Santo manifestando a forma mais profunda de presença divina.

Cada homem pode conhecer e amar a Deus com as suas faculdades naturais. Pela revelação do seu Filho e o envio do Espírito Santo, Deus quer comunicar-se a si mesmo e fazer-nos participantes de sua vida divina: este é o processo de santificação. Para isso, é imprescindível a graça de Deus. A graça é o dom de

⁴⁴⁰ Carta a Serap. I, 23-24.

⁴⁴¹ 2Cor 13,13

⁴⁴² Carta a Serap. I, 30.

⁴⁴³ 1Cor 3,16

⁴⁴⁴ Mt 28,20

Deus pelo qual o homem se torna filho de Deus, templo do Espírito Santo, e participante da glória da vida eterna⁴⁴⁵.

5.2.1 Regenerados no Espírito

Todos pecamos em Adão e perdemos a condição de imortalidade. Da mesma maneira fomos todos regenerados na água do Batismo e no Espírito⁴⁴⁶ para uma vida nova, a vida dos filhos de Deus. Trata-se de um novo nascimento que o batismo nos concede.

Esta vida nova que todo cristão deve viver consiste em não voltar à vida anterior de pecado quando o Espírito está submetido ao corpo, à matéria. É precisamente o contrário que deve acontecer: o Espírito, isto é, o divino que existe no homem é que há de governar o seu proceder. Hilário de Poitiers reconhece como simbólica a passagem em que Mt 23,37 recorda o desejo de Jesus de ajuntar os filhos de Jerusalém como a galinha recolhe os seus pintinhos debaixo das asas. Tal narrativa seria um sinal da regeneração que Cristo nos oferece: o homem, no momento de seu primeiro nascimento, é terreno, da mesma maneira que o pintinho, é incapaz de voar; porém, por ocasião de segundo nascimento, quando se abriga sob as asas de Jesus, recebe novas forças para voar, para ultrapassar os limites de seu corpo e viver conforme o Espírito⁴⁴⁷. A partir desse renascimento, o homem passa a uma nova vida pautada nos ensinamentos de Jesus, isto é, o novo homem se empenha em amar os inimigos e buscar uma vida humilde e fraterna, fazer renascer o homem, ser principio da vida divina na vida humana.

Após a regeneração, vivemos em Cristo, transformados da carne mortal pelo Filho unigênito de Deus, que tomou a nossa carne para nossa salvação e pelo dom do Espírito Santo que inhabita nos novos filhos de Deus. O apóstolo chama este

⁴⁴⁵ *Carta a Serap.* I,24.

⁴⁴⁶ *Carta a Serap.* I, 9.22.24; II,7; IV,7.

⁴⁴⁷ LADARIA, L. *Eu Espiritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid, Eapsa, 1977. Nesta obra o autor cita o próprio Hilário na sua fonte: in *Comentarius in evangelium Matthaei* ed. P. Coustant, PL 9 “Pullis enim alia nascendi ratio est, alia volandi. Nam: primum ovorum testis tamquam claustrum corporis continentur: dehinc postea parentis sedulitate confoti, exeunt in volatuum. Huius ... avis more congregare eos intra se voluit (Jesus): ut qui conditione nascendi editi jam fuissent, nunc alterius generationis ortu, et calore confoventis renati, in caeleste regnum tamquam pennatis corporibus evolarent”. Ireneu interpreta a proteção que Jesus concede ao homem debaixo de suas asas como sendo um dom do Espírito Santo. Ireneu *Adversus Haereses* III, 11,8.

Espírito de Espírito de santidade, Espírito de regeneração e Espírito de renovação⁴⁴⁸.

Pela bondade de Deus, o homem, sua criatura, se torna por meio da graça filho de Deus. Isso ocorre quando o homem acolhe aquela palavra do apóstolo que diz: “porque sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito de seu Filho, que clama *Abba-Pai!*”⁴⁴⁹. Os que aceitam e confessam essa palavra são os eleitos que possuem pelo Verbo o poder de tornarem-se filhos de Deus, não havendo outra condição para que isso possa acontecer, já que o homem é uma criatura em estado decaído. Caso não receba o Espírito daquele que é o Filho de Deus, não receberá a filiação divina. Deste modo, Deus pode ver nestes eleitos o seu único Filho, vivenciado no coração daqueles pela graça do Espírito, e assim chamá-los com o nome de filhos, repetindo para esses, aquilo que dissera ao seu Unigênito expresso no salmo 2,7 “tu és meu filho eu hoje eu te gerei”.

Esta regeneração corresponde de algum modo uma nova criação⁴⁵⁰. O Espírito é o autor desta nova criação, pois é o renovador de todas as coisas, tornando o homem participante da vida divina. Uma manifestação indubitável de que, ao realizar estes prodígios, não pode ser um espírito criado, renovado, mas o Espírito de Deus.

5.2.2

O Espírito é unção e selo

A Escritura chama o Espírito Santo de unção e selo:

Teu trono, ó Deus, é eterno sem fim, o cetro do teu reino é cetro de retidão! Amas a justiça e odeias a impiedade. Eis por que Deus, o teu Deus, te ungiu com o óleo da alegria, como a nenhum dos teus rivais⁴⁵¹.

Este óleo é o próprio Espírito Santo, o Cristo que é ungido no Espírito⁴⁵².

Evidentemente, não ungido para tornar-se Deus, porque já é Deus. Nem tampouco rei, como outrora os reis de Israel, Davi, Ezequias, Josias e outros, os quais tornavam-se reis através de uma unção. O Salvador, eterno Deus e Rei, sob

⁴⁴⁸ 1 Cor 6, 11

⁴⁴⁹ Gl 4, 6

⁴⁵⁰ Carta a Serap. I, 9.

⁴⁵¹ Sl 44, 7-8; Hb 1, 8-9

⁴⁵² Carta a Serap. I,24; III,3.

o reino do seu Pai, é ungido como homem a fim de poder conceder-nos a inabitação e a intimidade do Espírito. É o próprio Jesus que, “apresentando-se diante do Pai para ser um com ele e perante os homens como a revelação perfeita do Pai, pede que seus discípulos vivam de acordo com a verdade de Deus, santificados pela fé no Pai que ele, Jesus, lhes revelou”. Então diz; “Santifica-os na verdade; a tua palavra é verdade. Como tu me enviaste ao mundo, também eu os envie ao mundo. E, por eles, a mim me santifico para que sejam santificados na verdade”⁴⁵³.

Certamente a unção não atinge o Verbo enquanto Filho de Deus, que não necessita de aperfeiçoamento e permanece imutável, dá e recebe o Espírito, mas atinge a sua natureza humana. É ao seu corpo mortal que se refere o salmo quando diz “que mirra, aloés perfumam as suas vestes”⁴⁵⁴ e ainda nos Evangelhos de São Lucas e São João⁴⁵⁵, ao acenarem para o cuidado que tiveram Maria e as outras mulheres piedosas, além de Nicodemos ao perfumarem o túmulo de Jesus.

As palavras do salmo 44 referidas acima exaltam a divindade do Verbo e anunciam a sua encarnação ocorrida num parto virginal, na força do Espírito Santo.

Nós, enquanto seres criados, somos ungidos e selados no Espírito, e este efeito salvífico vai-nos elevar ao nível do Filho que é o selo, a marca ou impressão do Pai. O Filho, ao assumir a nossa carne, foi ungido por seu Espírito, por isso podemos encarar essa unção ao nosso espírito como a marca do próprio Cristo.

Se pelo Espírito, temos participação na vida divina, cabe o raciocínio de que, na qualidade de criatura, o Espírito não teria possibilidade de realizar esta operação. Quem não reconhece o papel do Espírito como santificador e nega sua divindade nega também a do Filho por quem todas as coisas foram feitas. Conclusão que pode ser considerada outro princípio dentro da doutrina sobre o Espírito Santo em Atanásio.

Na Escritura e na Tradição, a unção do Espírito é vista como o Espírito do Filho – o doce sabor de Cristo – e o selo, pois imprime a marca de Cristo, dá a

⁴⁵³ Jo 17,17-19 e Cf. nota b do mesmo versículo da BJ

⁴⁵⁴ Sl 44,9

⁴⁵⁵ Lc 24,1 “No primeiro dia da semana, muito cedo ainda, elas foram à tumba, levando os aromas que tinham preparado.”

Jo 19,39 “Nicodemos, aquele que anteriormente procurara Jesus à noite, também veio trazendo cerca de cem libras de uma mistura de mirra e aloés.”

forma de Cristo. Segundo esta perspectiva, sendo o Espírito o doce sabor de Cristo e a sua impressão, dentro daquele paralelismo das relações Pai-Filho e Filho-Espírito não pode ser criatura.

Ao negarem a divindade do Espírito Santo, afirmando que ele é uma criatura, os trópicos negam a salvação oferecida por Deus, que nos é dada pelo Pai mediante o Filho no Espírito Santo. Ora, se o Espírito é criatura, como pode santificar e renovar todas as coisas?⁴⁵⁶ Enquanto criaturas, os homens são renovados e santificados, ao passo que o Espírito Santo tem como ação própria a nossa santificação. Além de santificante o Espírito é dito vivificante, quando ressuscitou Cristo dentre os mortos, revelando uma maneira especial de dar a vida, e isto fará também em relação ao homem, uma vez que dará a vida também a nossos corpos mortais⁴⁵⁷.

5.2.3

O Espírito nos vivifica

O Espírito do Filho vivifica as criaturas e, no momento em que somos vivificados pelo Espírito, é o próprio Cristo quem vive em nós iluminando-nos e concedendo-nos vida divina. E o que entendemos por vida divina? Significa a vida que tem a sua fonte no Pai e, em Cristo, vida que “se manifestou a nós”, conforme 1 Jo 1,2 e, no renascimento do batismo, se comunica ao cristão. Evidentemente que não há oposição entre esta vida divina e a vida natural, que recebemos no nascimento humano, ambas são provenientes de Deus, que é senhor absoluto de toda a vida, física e espiritual, contudo, há uma diferença e uma oposição entre elas manifestadas por meio das antíteses: natureza / graça; carne / espírito; vida velha / vida nova; vida terrena / vida eterna.

A diferença mencionada acima se deve ao fato de que, ao falarmos de vida nova, estamos nos referindo a uma vida, proveniente de uma intervenção divina. Tal contraste, se deve ao fato de que o pecado ter fechado a vida natural sobre si mesma, dificultando o acolhimento da vida pautada no Espírito. Todavia, o motivo dessa oposição não deve ser atribuído apenas ao pecado do homem, isto é, a uma circunstância ocorrida num determinado momento da história. O contraste é mais profundo, possuindo suas raízes na própria natureza humana que é composta

⁴⁵⁶ *Carta a Serap.* I,9.

⁴⁵⁷ *Carta a Serap.* I,23.

de dois elementos, um material e outro imaterial. Um elemento que o impele para a multiplicidade, e outro que o faz inclinar-se para a unidade. E aqui não devemos cair numa armadilha, seguindo um raciocínio assumido por várias escolas, tais como os gnósticos, maniqueístas, e outros, que admitiam haver uma luta entre dois elementos, um que seria bom, criador da alma e, outro que seria mau, criador da matéria e do corpo. É o próprio Deus quem cria ambos; tanto um elemento quanto o outro, foram criados em completa unidade de substância, e não foram criados para que o homem estivesse dividido. Mas, ao contrário, para que o homem decidisse, com inteira liberdade, a direção a tomar: se para o alto, para as coisas que lhe são superiores, ou para baixo, para as que lhe são inferiores⁴⁵⁸.

Ireneu partilha a idéia de que o homem é composto de alma, corpo e espírito. De fato, por meio das mãos do Pai, isto é, por meio do Filho e do Espírito Santo, o homem todo, e não, uma parte do homem, é criada à imagem e semelhança de Deus⁴⁵⁹. Ora, a alma e o espírito podem ser uma parte do homem, porém, de modo nenhum, o homem todo: o homem perfeito⁴⁶⁰ é o conjunto e a união da alma, que recebeu o Espírito do Pai e se uniu à carne plasmada conforme a imagem de Deus⁴⁶¹.

Ireneu prossegue, dizendo que os heréticos não compreendem que o homem perfeito é composto, como ele havia ensinado, de três realidades: a carne, a alma e o espírito. Uma das realidades, isto é, o espírito, salva e plasma; a outra, isto é, a carne, é salva e plasmada; e uma terceira, que se encontra entre esses dois, isto é, a alma que, ora segue o Espírito e é elevada por ele, ora obedece à carne e cai nas concupiscências terrenas⁴⁶². Portanto, aqueles que não teem o elemento que salva e plasma para a vida, são e serão chamados precisamente sangue e carne, porque não habita neles o Espírito de Deus. Aliás, por isso foram

⁴⁵⁸ Cl 3, 1-2

⁴⁵⁹ Gn 1,26

⁴⁶⁰ O apóstolo Paulo na 1Cor 2,6-7, chama perfeito aquele homem que recebeu o Espírito de Deus. A Bíblia de Jerusalém, numa nota de rodapé diz que estes perfeitos não seriam aquele grupo de iniciados, mas, aqueles que atingiram o pleno desenvolvimento da vida e do pensamento cristãos. Identificando com aqueles “espirituais” que Paulo põe em contraste com as crianças em Cristo, Cf. 1 Cor 3,1.

⁴⁶¹ IRENEU *Ad. Haereses* 5, 6,1.

⁴⁶² Ibid., “Apegam-se os gnósticos à citação paulina “a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus” para concluir a impossibilidade de salvação da obra modelada por Deus, e, portanto, da ressurreição da carne. Ireneu precisa e completa o pensamento do Apóstolo descrevendo o homem em movimento e evidenciando a dinâmica do progresso rumo à perfeição, graças à sinergia das Duas Mãos divinas. O Espírito assimila, o corpo é assimilado, a alma é o órgão pelo qual o Espírito assimila. Os três elementos cooperam e interferem em proporções diferentes”.

chamados de mortos pelo Senhor - de fato, ele disse “deixai que os mortos enterrem os seus mortos”⁴⁶³ - porque não possuem o Espírito que vivifica o homem⁴⁶⁴.

O Espírito Santo vivificador dá ao homem a vida de Cristo ressuscitado, a vida que nasceu da Páscoa. Isto significa participar da própria vida de Cristo, partilhar as suas disposições interiores, formar com Cristo “um só Espírito”⁴⁶⁵ assim, ser ou viver no Espírito, quer dizer ser ou viver em Cristo.

Nessa perspectiva, o Espírito Santo é, precisamente, o princípio de vida divina na vida humana, princípio da Nova Aliança, da norma e do viver cristão. É fonte de uma vida e de um modo de agir que procede diretamente da vida de Cristo.

Encontraremos a mesma ligação entre Espírito e vida, entre vida divina e vida humana, entre a vida do Espírito e a obra redentora de Cristo. Quando recorremos a João, a vida que o Espírito dá é eminentemente a vida do Pai, a vida trinitária que se manifestou na encarnação⁴⁶⁶. A entrada da vida eterna no mundo se realizou com a vinda do Verbo, pois no Verbo estava a vida⁴⁶⁷, Jesus é a vida⁴⁶⁸. E como Jesus vive para o Pai, da mesma maneira que, quem se alimenta dele, vive para o Pai⁴⁶⁹. Esta nova vida não se cria essencialmente na cruz ou na Páscoa, mas, no momento em que se remove o obstáculo, a saber, o pecado, porque é esse o impedimento para a vida humana receber esta vida divina.

Com destaques diversos, Paulo e João apresentam a vida do Espírito como a própria vida divina que, em Cristo, é oferecida ao homem como uma nova possibilidade, nova não apenas porque se trata de algo que não havia antes, como também por ser de natureza diferente, não é uma vida humana, passageira, e sim uma vida divina eterna.

Esta vida divina, diferentemente da vida humana, é uma vida voluntária, ao contrário da vida humana que é involuntária, isto é, ninguém pode decidir se vai nascer ou não, mas toda pessoa pode decidir se quer ou não renascer. A vida

⁴⁶³ Lc 9, 60

⁴⁶⁴ Jo 6, 63

⁴⁶⁵ 1 Cor 6,17

⁴⁶⁶ 1 Jo 1,2

⁴⁶⁷ Jo 1,4

⁴⁶⁸ Jo 14,6

⁴⁶⁹ Jo 6,56

divina supõe um ato de fé, ela se obtém “pela santificação do Espírito e pela fé verdadeira”⁴⁷⁰.

Como a vida humana pode receber esta vida divina? Através de dois meios fundamentais: a Bíblia e os sacramentos. No que se refere ao primeiro meio sabemos que as Palavras de Jesus são Espírito e vida⁴⁷¹. A palavra de Jesus não é somente inspirada pelo Espírito Santo, mas também ela exala o Espírito Santo. Sem o Espírito Santo, ela não passa de letra morta, mas com o Espírito Santo comunica a vida⁴⁷². Quanto ao segundo meio, os sacramentos, é justamente no momento do batismo que renascemos pelo Espírito⁴⁷³ e passamos a viver uma vida nova⁴⁷⁴. O batismo não é apenas o começo de uma vida nova, mas também um sacramento que lhe dá a forma, o modelo. O próprio ritual do batismo sob o modo de imersão e emersão aponta para um ser sepultado e um ser ressuscitado, um morrer e um reviver. A respeito disso escreve Basílio Magno:

A regeneração, como indica a própria palavra, é o princípio de uma segunda vida. Mas, para começar uma segunda vida, é preciso dar um fim à precedente.(...) O Senhor, quando nos prodigalizou a vida, estabeleceu conosco a aliança do Batismo, figura de morte e de vida: a água realiza a imagem da morte, e o espírito oferece o penhor da vida⁴⁷⁵.

É uma lei que, do batismo, se estende a toda a vida cristã posterior. Na vida divina é um morrer para viver, ao passo que na vida humana é um viver para morrer, cada instante da vida natural é um correr para a morte.

É ainda o apóstolo que diz:

E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante o seu Espírito que habita em vós⁴⁷⁶.

O Cristo, também ele, é vida e autor da vida, ele mesmo disse a seu respeito: “Eu sou a Vida”⁴⁷⁷.

O Senhor também disse: quem beber da água que eu lhe darei nunca mais terá sede. Pois a água que eu lhe der tornar-se-á nele uma fonte de água jorrando

⁴⁷⁰ 2 Ts 2, 13

⁴⁷¹ Jo, 6,63

⁴⁷² 2 Cor 3,6

⁴⁷³ Jo, 3,5

⁴⁷⁴ Rm 6,4

⁴⁷⁵ BASÍLIO MAGNO *Sobre o Espírito Santo* XV, 35 PG 32, 129 A.

⁴⁷⁶ Rm 8,11

⁴⁷⁷ *Carta a Serap.* I,19.

para a vida eterna”⁴⁷⁸. Jesus falava assim referindo-se ao Espírito, o qual é recebido por todos que nele crêem, conforme Jo, 7.39 ⁴⁷⁹.

5.3

O Espírito nos santifica

O Espírito é fonte da santificação, as coisas criadas, ao contrário, têm vida por meio do Espírito. Elas são seres santificados e renovados, é o Espírito que faz partícipe da vida divina, as unifica e as aperfeiçoa na força do Pai e na Sabedoria do Filho. A consequência lógica dessa afirmação é que o Espírito não é um ser santificado nem um dentre os diversos partícipes da vida divina, já que se fosse uma criatura não poderia produzir em nós esta participação divina, uma vez que um ser criado não pode fazer aquilo que é superior à sua condição. O Espírito Santo é, portanto, vida, santificação, divindade⁴⁸⁰.

O doutor de Alexandria demonstra a divindade do Espírito Santo sob um tríplice ponto de vista: A Escritura, a Tradição e a ação do Espírito Santo na vida do homem. Justamente sobre este último argumento é que discorreremos ao longo deste capítulo.

Através do Espírito Santo participamos da vida divina, tornando-nos filhos adotivos de Deus. Esta ação realiza-se pela vivificação, renovação, e santificação. Por tal motivo o Espírito é chamado de santificador e renovador⁴⁸¹. Precisamente, não sendo uma criatura e sim Espírito de Deus pode fazer isso. Como declara o apóstolo diz: “Jesus Cristo, nosso Senhor, estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos, segundo o Espírito de santificação”⁴⁸². “Eis o que vós fostes, ao menos alguns. Mas vós vos lavastes, mas vós fostes santificados, mas vós fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito de nosso Deus”⁴⁸³.

Quando a bondade e o amor de Deus, nosso Salvador, se manifestaram, ele salvou-nos, não por causa dos atos justos que houvéssemos praticado, mas porque, por sua misericórdia, fomos lavados pelo poder regenerador e renovador do Espírito Santo, que ricamente ele derramou sobre nós, por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador, a

⁴⁷⁸ Jo 4,14

⁴⁷⁹ “Ele falava do Espírito que deviam receber os que nele cressem”.

⁴⁸⁰ *Carta a Serap.* I,11,20,22-23,303,.

⁴⁸¹ *Carta a Serap.* I,22.

⁴⁸² Rm 1, 4

⁴⁸³ 1Cor 6,11

fim de que fôssemos justificados pela sua graça, e nos tornássemos herdeiros da esperança da vida eterna.⁴⁸⁴

E ainda o Salmo 103,30, que declara serem as criaturas santificadas e renovadas. “envias teu Espírito Senhor, e tudo será criado, e assim renovas a face da terra.”

A partir destas passagens da Escritura, torna-se evidente a maneira pela qual o Espírito Santo realiza a função de santificador e o modo pelo qual detém determinadas características unicamente atribuídas a Deus. Portanto, um princípio fundamental da doutrina sobre o Espírito Santo do doutor de Alexandria, é a santificação do homem através da participação divina. Assim expõe o que a Escritura ensina sobre o Espírito Santo e mostra como Ele não é uma criatura, porém pertence à Trindade divina. A demonstração é paralela àquela que ele utiliza para o Filho, é fundamental, uma vez que se fosse algo criado, ele não poderia ser santificador nem vivificador. As criaturas vêm do nada, a partir de um momento começam a existir. A divindade é eterna. Além disso, o Espírito é Espírito de santificação, de renovação, ao passo que as coisas criadas são santificadas e renovadas.

A santificação do homem é um processo pelo qual a natureza humana é elevada a um estado de incorruptibilidade que a torna capaz de participar da santidade de Deus até onde permite a sua condição humana. Este processo está centralizado dentro da condição do homem decaído, pecador, e a sua consequente perda da imortalidade. Este processo de santificação é um argumento fundamental na demonstração de que o Espírito Santo participa de divindade e não é uma criatura⁴⁸⁵. Se o Espírito santifica e dá vida aos homens que são criaturas, não poderia ser uma delas.

Atanásio declara ser o Espírito Santo santificador. A santificação é uma, realizada pelo Pai através do Filho no Espírito Santo, e escrevendo a Serapião ensina:

Como o Filho é unigênito, assim também o Espírito, dado e enviado da parte do Filho, é igualmente uno e não múltiplo, nem tampouco um dentre muitos, mas ele é o único Espírito. Se de fato o Filho, Verbo vivente, é único, assim uma deve ser a perfeita e plena atividade vivente, santificadora e iluminadora, e seu dom que nos

⁴⁸⁴ Tt 3,4-7

⁴⁸⁵ Carta a Serap. I, 23.

vivifica que se afirma proceder do Pai, porque confessamos que ilumina e é dado e enviado pelo Verbo, o qual procede do Pai⁴⁸⁶.

Não fica evidente na correspondência de Atanásio a Serapião que o processo de santificação seja um elemento constitutivo do Espírito Santo. Ele sempre enfatiza a unidade da Trindade considerando as operações divinas inseparáveis, sendo a sua fórmula clássica: “o Pai por meio do Filho no Espírito opera e dá todas as coisas”⁴⁸⁷.

A segunda Pessoa é o Filho de Deus, a Sabedoria, a Potência, o Verbo de Deus, do mesmo modo a terceira Pessoa é o Espírito Santo. O vocábulo *santo* não exprime uma qualidade, mas possui um significado concreto e distinto, é um termo de um nome composto indicando que o Espírito está no mesmo nível do Pai e do Filho.

Desde o Novo Testamento e, a seguir, as primeiras gerações de fiéis foram iniciadas no cristianismo pelo ensinamento da fórmula revelada pelo Cristo que nomeava o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Com o passar do tempo, na medida em que ficava para trás a época do Novo Testamento, e como, além dos judeus, também os pagãos abraçassem a fé cristã, era por esta fórmula corrente que se estabelecia a integração dos fiéis. Partia-se dela e a ela se retornava como fundamento da catequese e da fé na Trindade. Deste modo, a catequese era sempre iniciada através da fórmula batismal, revelada por Jesus. Atanásio discorre sobre esta tradição concernente à Trindade e professada pela fé da Igreja católica. Portanto, os nomes do Pai do Filho e do Espírito nunca foram objeto de investigação, visto que a terceira Pessoa é substancialmente santa e fonte de santificação, conforme podemos ler na primeira carta a Serapião no número 28:

A santa e perfeita Trindade é aquela que se reconhece no Pai, no Filho e no Espírito Santo; que não possui nenhuma mistura de nada diverso ou estranho, nem consta de criador e de coisas criadas; mas toda ela cria e faz. É semelhante e indivisível em sua natureza, e única em sua operação. O Pai faz, de fato, todas as coisas por meio do Verbo no Espírito Santo, e desse modo se mantém a unidade da Santa Trindade. Portanto, na Igreja se prega um só Deus “que é sobre todos por meio de todos e em todos” (Ef 4,6). *É sobre todos* enquanto o Pai é princípio e fonte; *por meio de todos* mediante o Verbo; e *em todos* no Espírito Santo. A Trindade existe não apenas limitada a um nome ou pelo som de uma palavra, mas como verdadeira subsistência. Pois, assim como, em verdade, existe o Pai, assim também, em verdade, existe o seu Verbo, que é Deus sobre todas as coisas. E o Espírito também não é desprovido de existência, ao contrário, ele existe e subsiste

⁴⁸⁶ Carta a Serap. I,20.

⁴⁸⁷ Ibid., III,5.

verdadeiramente. A Igreja católica pensa exatamente assim, para não cair no erro daqueles judeus que seguem Caifás e Sabélio, nem para ser arrastada pelo politeísmo dos gregos. Que esta seja a fé da Igreja, aprendam-no como o Senhor ao enviar os apóstolos para pregar, ordenou-lhes como fundamento da Igreja: “Ide e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28,19). E os apóstolos, tendo partido, assim o ensinaram; e este é o anúncio que faz a Igreja debaixo dos ceus.

5.4

O Espírito nos cura

A ação santificadora do Espírito Santo em cada cristão tende a se interiorizar e se humanizar, começando no cosmos, passando à história, à Igreja até chegar a cada pessoa. Para descrever a ação do Espírito em cada indivíduo, devemos esboçar uma antropologia cristã, que distingue no homem dois componentes fundamentais: o corpo e a alma, tendo esta uma dimensão racional e intelectual e outra afetiva e volitiva; isto é, inteligência e vontade, mente e coração, duas faculdades da alma. O Espírito Santo age diretamente sobre o homem todo: a inteligência, a vontade e o corpo, e prodigaliza para cada uma dessas esferas um dom: luz para a inteligência, amor para a vontade e saúde para o corpo.

Passemos agora a analisar o Espírito Santo como dom da luz para iluminar a inteligência. Encontramos na Escritura diversos símbolos para indicar o Espírito Santo, tais como, vento, sopro, fogo, água, porém, nunca nos deparamos com o termo luz, apesar de a luz representar um papel muito importante na pneumatologia dos padres da Igreja que, por sua vez, fundamentam-se na Escritura utilizando o símbolo luz para designar o Espírito Santo. João afirma cabalmente: “Deus é luz”⁴⁸⁸. Ora, uma vez que se chegou à afirmação da divindade do Espírito Santo, vale dizer, o Espírito Santo é Deus tal como o Pai e o Filho, os padres da Igreja passaram a empregar em relação ao Espírito Santo toda a terminologia que já haviam utilizado ao se referirem ao Filho, a saber, tudo o que por natureza é apanágio de Deus, inclusive o fato de Deus ser luz. Como vimos nos capítulos anteriores deste trabalho, toda a controvérsia sobre a divindade do Espírito Santo realizada por Atanásio, segue este raciocínio, qual

⁴⁸⁸ 1 Jo 1,5

seja, tudo o que convier a Deus, títulos, privilégios, etc, convém também ao Espírito Santo⁴⁸⁹.

Ainda que não encontremos o símbolo da luz aplicado ao Espírito Santo diretamente na Escritura, nos deparamos com a realidade espiritual a que o símbolo luz se refere, isto é, princípio de conhecimento, fonte de verdade. João chama o Espírito de “Espírito de Verdade que vos conduzirá à verdade plena”⁴⁹⁰.

Paulo também menciona esta atividade reveladora e cognitiva do Espírito Santo em relação às coisas “que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu, isso Deus preparou para aqueles que o amam.”

A nós, porém, Deus revelou pelo Espírito. Pois o Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as profundidades de Deus. Quem, pois, dentre os homens conhece o que é do homem, senão o espírito do homem que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém o conhece senão o Espírito de Deus. Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais⁴⁹¹.

A partir de certo desenvolvimento histórico-dogmático, a Igreja experimenta o poder iluminador e santificador do Espírito Santo. É precisamente desse modo que alguns padres entendem a terceira pessoa da Trindade. O Espírito Santo é poder de santificação e iluminação, conforme afirma Atanásio⁴⁹². Basílio também desenvolve o mesmo tema:

O Espírito Santo, poder de santificação e luz inteligível, concede por si mesmo a cada criatura racional uma espécie de claridade para que descubra a verdade. (...) Tal como o raio de sol, cuja graça está presente a quem dele goza como se fosse o único, e todavia, ilumina a terra e o mar e se funde com o ar, assim também o Espírito está presente em cada um que for capaz de recebê-lo, como se fosse o único, e permanece intacto irradiando graça suficiente para todos. (...) Iluminando aqueles que se purificaram de toda mancha, Ele os torna espirituais, mediante a comunhão com Ele. E assim como os corpos límpidos e transparentes começam a cintilar quando um raio luminoso os atinge e difundem também resplendor, assim também as almas portadoras do Espírito, e iluminadas por Ele, tornam-se espirituais e derramam sobre os outros a graça⁴⁹³.

Se de noite apagas toda a luz, os olhos ficam cegos, as faculdades inertes, os valores indistintos; calcas aos pés o ouro, confundindo-o com o ferro. O mesmo se

⁴⁸⁹ Ambrósio no seu tratado sobre o Espírito Santo I, 16 alude a este título de luz para o Espírito Santo.

⁴⁹⁰ Jo 16,13

⁴⁹¹ 1 Cor 2, 10-13

⁴⁹² Cf. *Cartas a Serap.* 1, 20.

⁴⁹³ BASÍLIO MAGNO *Sobre o Espírito Santo* 9, 22-23.

dá na ordem espiritual: é impossível, sem o Espírito, levar a fundo uma vida conforme a lei⁴⁹⁴.

Cirilo de Jerusalém também alude ao simbolismo da luz:

Refulgentes raios de luz e de inteligência precedem a vinda dele. Ele vem com entranhas de verdadeiro tutor. Vem, com efeito, para salvar, para curar e ensinar, para admoestar e fortalecer, para consolar e iluminar a mente. E tais efeitos, Ele os produz antes de tudo na alma que o recebe e, depois, por meio dela, também nos outros. E como alguém que antes se achava nas trevas, depois que viu de súbito o sol fica com os olhos corporais iluminados e passa a ver claramente o que antes não via, assim também quem foi feito digno de receber o Espírito Santo está com a alma iluminada e vê de modo sobre-humano o que antes não via⁴⁹⁵.

Como já comentamos no primeiro capítulo deste trabalho, Tertuliano usou algumas metáforas para entender o mistério trinitário e uma delas é precisamente a imagem da luz, ao procurar fazer uma distinção entre o sol, o seu resplendor e o seu raio: o sol é o Pai; o resplendor, o Filho; e o raio o Espírito Santo⁴⁹⁶. Gregório de Nissa também emprega esta analogia, porém com a preocupação de escapar do perigo de um subordinacionismo, admitindo uma possível inferioridade do Filho em relação ao Pai e do Espírito Santo em relação a ambos. Gregório de Nissa, ao estabelecer a analogia que há entre o Pai, que representa o sol e o Filho, o raio que emana dele “como um outro sol”, acrescenta a imagem do Espírito Santo, asseverando:

E há uma outra luz semelhante que, do mesmo modo, não está separada por nenhum intervalo de tempo da luz gerada, mas que se derrama graças a ela, enquanto tem a causa da sua hipóstase da luz primeira. Esta mesma luz, como aquela de que falamos antes, brilha e ilumina e realiza todas as outras coisas que estão na luz⁴⁹⁷.

Assim, o Espírito Santo é luz tal como o Pai e o Filho, ainda que se propague através do Filho, que é a luz gerada e extraia a sua origem última do Pai que é a luz primeira. Este tema da luz, portanto, possibilita assegurar, ao mesmo tempo, a unidade e a distinção em Deus.

Consideraremos agora o Espírito Santo como dom do amor para a vontade. Ele é o princípio de vida nova que Deus dá, o amor com que Deus nos ama, e do

⁴⁹⁴ Ibid., 16, 38.

⁴⁹⁵ CIRILO DE JERUSALÉM *Catequeses* 16,16.

⁴⁹⁶ TERTULIANO, *Contra Praxeas* 8, 6 ; 22, 6.

⁴⁹⁷ GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunomio*, I Cf. também GREGÓRIO DE NAZIANZO *Discursos*, 31, 31-32.

qual o Espírito Santo é garantia e testemunha de sua presença em nós conforme nos diz Paulo “o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado”⁴⁹⁸. Agostinho comenta este versículo ao dizer:

O que é a lei de Deus escrita por Ele mesmo nos corações senão a própria presença do Espírito Santo que é o dedo de Deus, e que com a sua presença derrama em nossos corações a caridade (Rm 5,5) que é o cumprimento da lei e o seu fim⁴⁹⁹.

O agir cristão é movido não por ameaça de castigo como ocorria na antiga lei, e sim por um amor filial como afirma Agostinho:

Se o preceito da lei se põe bem prática por medo do castigo e não por amor à justiça, age-se servilmente, e não livremente e, portanto, nem mesmo se pratica. (...) Quando, porém, se tem a fé que opera por meio do amor, esta então começa a suscitar o prazer da lei de Deus no íntimo do homem⁵⁰⁰.

Ocorre aí uma completa e profunda modificação no homem na sua relação com Deus, pois, se antes ele olhava para Deus com desconfiança e hostilidade tal como um escravo olha para o seu senhor, na nova lei, ele olha para Deus como um aliado, como um amigo, como um pai. O agir cristão é transformado, o homem se diviniza, por ser movido pelo Espírito Santo, que é princípio de uma vida divina em Cristo, como afirma Paulo:

Todos os que são conduzidos pelo Espírito de Deus, são filhos de Deus, Com efeito, não recebestes um espírito de escravos, para recair no temor, mas recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos Abba! Pai! O próprio Espírito se une ao nosso espírito para testemunhar que somos filhos de Deus⁵⁰¹.

O Espírito Santo, como luz, nos faz passar da ignorância para a verdade, como amor, nos faz passar do egoísmo para a caridade. A partir da reflexão de que o Espírito Santo e o “amor” se identificam irrompe uma visão de vida cristã profunda que se concretiza em uma cabal transformação interior.

Conforme Agostinho, o pecado consiste em um abandono de Deus para a satisfação do próprio eu. O homem que era voltado para o alto, para Deus, se curva e se volta para si mesmo. Este amor próprio toma o lugar do amor a Deus. Diz Agostinho: “Dois amores fundaram duas cidades, a saber: o amor-próprio,

⁴⁹⁸ Rm 5, 5

⁴⁹⁹ AGOSTINHO *O Espírito e a Letra* 21, 36.

⁵⁰⁰ Ibid., 14,26.

⁵⁰¹ Rm 8, 14-16

levado ao desprezo a Deus, fundou a cidade terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial”⁵⁰².

Agostinho prossegue no seu raciocínio, asseverando que é o Espírito Santo que nos faz passar do amor próprio para o amor a Deus e ao próximo, é o Espírito Santo que nos faz voltar a olhar para o alto, para Deus. É o Espírito Santo que, como suporte da nova lei do cristão, nos faz passar da escravidão do pecado para a liberdade da graça. Só o Espírito Santo pode realizar esta transformação em nós, suscitando no homem o amor a Deus⁵⁰³. “Depois de ter-nos justificado com o seu dom, o Espírito de Deus nos arranca o gosto do pecado; nisto consiste a liberdade, como antes, sem Ele, encontrávamos prazer no pecar, e nisso consistia a escravidão”⁵⁰⁴.

Depois da reflexão a respeito da atuação de Espírito Santo sobre as duas faculdades da alma, a inteligência e a vontade, ocupemo-nos do corpo.

De acordo com a Escritura, o corpo não é uma parte insignificante do ser humano. O corpo foi criado por Deus, assumido pelo Verbo na encarnação, e santificado pelo Espírito no batismo, tornando-se templo do Espírito Santo⁵⁰⁵.

O corpo é o elemento do homem que possibilita seu contato com o mundo, uma vez que é através dele que o Espírito se manifesta. Assim é tarefa do Espírito santificar o corpo.

A antropologia de Ireneu não considera o Espírito como um elemento da natureza humana, porém, uma participação gratuita da vida divina. Ireneu escreve a respeito dessa relação do corpo com o Espírito utilizando a imagem do enxerto: o Espírito Santo é enxertado na carne, e, graças a esse princípio divino, a carne pode dar frutos espirituais.

Jesus disse no Getsemani “o espírito está pronto, mas a carne é fraca”⁵⁰⁶. Podemos ver aí uma alusão a uma passagem de Paulo “o Espírito socorre a nossa fraqueza (infirmas)”⁵⁰⁷. Paulo indica aqui para a força, para o poder do Espírito Santo e o vigor que fortalece o agir, que firma o frágil, enfim, robustece o Corpo: operações que significam força e cura.

⁵⁰² AGOSTINHO *A cidade de Deus*, 16, 28.

⁵⁰³ AGOSTINHO *O Espírito e a letra* 3,5.

⁵⁰⁴ Ibid., 16,28.

⁵⁰⁵ 1 Cor 3,16; 6,16

⁵⁰⁶ Mt 26, 41

⁵⁰⁷ Rm 8,26

Ireneu menciona curas operadas por Jesus que confirmam a possibilidade da ação do Espírito Santo sobre o corpo.

Com efeito, o Verbo de Deus, criador de todas as coisas, que desde o princípio criara o homem, encontrando estragada pela malícia a sua obra, sarou-a de todas as maneiras possíveis, quer cada membro em particular da forma com que tinha sido feito no princípio, quer conferindo de uma só vez ao homem a saúde perfeita e a integridade, preparando-o perfeito para si em vista da ressurreição. Por qual motivo sararia os membros do corpo e os restabeleceria na sua forma primeira se o que curava não salvasse? Se tivesse procurado vantagem somente temporária, os que foram curados por ele não teriam recebido grande benefício. Ora, como ainda podem dizer que a carne não pode receber dele a vida quando dele recebeu a cura? A vida adquire-se pela cura e a incorruptibilidade pela vida, e quem, dá a vida concede também a incorruptibilidade à sua criatura⁵⁰⁸.

Com essas palavras Ireneu quer mostrar a profunda dimensão teológica que existe por trás das curas milagrosas, vistas como expressão de uma religiosidade pouco espiritualizada. É bastante frequente a atuação de Jesus nos Evangelhos, curando enfermos e ressuscitando mortos. Jesus o faz porque tem compaixão dos que sofrem e quer que todos tenham vida. A cura dos doentes ocupa um lugar privilegiado no discurso do envio: “Convocando os doze, deu-lhes poder e autoridade sobre todos os demônios, bem como para curar doenças, e enviou-lhes a proclamar o reino de Deus e a curar”⁵⁰⁹.

Encontramos na Igreja apostólica um rito reservado aos doentes que, depois foi incluído entre os sete sacramentos na certeza de que “a oração da fé salvará o doente e o Senhor o porá de pé”⁵¹⁰. Desse modo, havia uma preocupação com a saúde do corpo, não somente com a salvação da alma. Os padres quase unanimemente e desde o primeiro século aplicam a Jesus o nome de médico e acrescentam alguns qualificativos como grande, celeste, supremo, precisando no contexto: médico dos corpos e das almas. Ressaltando que é o homem inteiro que ele vem curar. Essas curas evidentemente acontecem no poder do Espírito Santo. É o próprio Jesus que diz: “o Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a remissão aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos”⁵¹¹.

⁵⁰⁸ IRENEU *Contra as heresias* 5, 12, 6.

⁵⁰⁹ Lc 9, 1-2

⁵¹⁰ Tg 5, 15

⁵¹¹ Lc 4, 18

É ainda Lucas que diz: “de Jesus saía uma força que a todos curava”⁵¹². E esta força era a força do Espírito que ele recebera no batismo⁵¹³. Desse modo, o Filho e o Espírito cooperaram estreitamente na realização da vontade do Pai, que é, ao mesmo tempo, também a vontade da Trindade completa. São as mãos do Pai como asseverara Ireneu. O homem e todas as coisas foram criados por meio do Filho, mas na força do Espírito: “O Pai criou todas as coisas pelo Verbo na força do Espírito, pois onde está o Verbo, aí está também o Espírito”⁵¹⁴.

A íntima relação entre a força do Espírito Santo e as curas é confirmada pelo apóstolo Paulo que se refere a um carisma específico para este fim: “a outro ainda o mesmo Espírito concede o dom das curas”⁵¹⁵.

O dom das curas assumiu ao longo dos tempos uma concepção errônea, isto é, ficou restrito, a alguém extraordinário, a um taumaturgo, um realizador de milagres, curas milagrosas passaram a ser objeto de pessoas especiais. Isto não é de todo falso porque, como assevera o próprio Paulo, os carismas são dons gratuitos e dados por Deus a quem aprovar, e relacionados com a santidade. Contudo, isto fez perder a idéia e a função original do carisma. Embora seja grande a ligação entre cura e santidade, ela não é exclusiva, pois à medida em que o tempo passava, aquele ambiente natural da Igreja das primeiras comunidades ficava distante, isto é, assembleias abertas onde era forte a presença do Espírito Santo, e nas quais cada fiel podia exercer o próprio carisma⁵¹⁶ foram-se extinguindo.

Não podemos dizer que a Igreja tenha negligenciado a ordem de Cristo de curar os doentes. É grande a quantidade de instituições fundadas pela Igreja ao longo dos séculos tais como hospitais, leprosários e entre muitas outras, tendo como objetivo atenuar o sofrimento humano. Contudo, o carisma da cura foi institucionalizado: passando exclusivamente para as instituições.

Deus outorgou ao ser humano dois meios para resolver seus problemas e dificuldades: a natureza e a graça. No caso das doenças, por exemplo, a natureza aponta a ciência e a técnica, vale dizer, a medicina. Deus deu à humanidade inteligência para desenvolver todos os recursos necessários para enfrentar as

⁵¹² Lc 6,19

⁵¹³ Lc 4, 14

⁵¹⁴ Cartas a Serap. 3, 5.

⁵¹⁵ 1 Cor 12, 9

⁵¹⁶ 1 Cor 12, 26

enfermidades; a graça aponta a fé e a oração com que se obtém a cura além dos meios humanos. Um discípulo de Cristo, portanto, diante de uma enfermidade, não deve limitar-se aos recursos da natureza, ou seja da técnica e da ciência, pois, não deve esquecer os instrumentos que foram dados por Cristo, na força do Espírito Santo, a todo discípulo: o poder de curar toda sorte de males e enfermidades⁵¹⁷. Desse modo, incorre em omissão, quem não recorre a essa força.

O Concílio Vaticano II deu um novo influxo a esse poder, como a renovação do Sacramento da Unção dos enfermos, que, anteriormente, era administrado apenas aos moribundos, quando era conhecido por extrema-unção. Agora, após uma nova perspectiva, este sacramento não visa apenas ao perdão dos pecados, mas ele objetiva também, como promete a Escritura⁵¹⁸ a cura do enfermo, que se dá na força do Espírito Santo, conforme a fórmula do sacramento: “Por esta santa unção e por sua piíssima misericórdia, o Senhor, venha em teu auxílio com a graça do Espírito Santo, para que, liberto dos teus pecados, Ele te salve e, na sua bondade, alivie os teus sofrimentos”⁵¹⁹.

Estas palavras indicam que o sacramento da unção dos enfermos deve proporcionar alívio ao paciente, tanto no plano espiritual quanto no corporal.

Não faz parte do objetivo dessa tese aprofundar a doutrina da cura, apenas estamos focalizando esse tema para indicar um exemplo da ação do Espírito Santo sobre a humanidade, como princípio de vida divina na vida humana.

Entre as enfermidades do corpo das quais devemos pedir a cura ao Espírito, encontram-se algumas cuja origem não são da responsabilidade individual, como, deficiências físicas, sejam elas congênitas, ou não, doenças hereditárias, traumas causados por acidentes, enfim situações sujeitas à condição humana a que todos e que são fruto do pecado. Há outras, porém, das mais diversas naturezas, cujas raízes estão no nosso inconsciente, são mais doenças da alma que do corpo, mas que podem influir profundamente sobre a vida física: medos, fobias, dependências, complexos, depressão, desânimo, tristeza, rancores, e tantos outros sintomas que causam muito sofrimento e aprisionam o ser humano.

Acontece, repetidas vezes que, o indivíduo, por razões inconscientes, se apegue à própria doença, e resista à cura, e preso de um sentimento de

⁵¹⁷ Mt 10,1

⁵¹⁸ Tg 5,15

⁵¹⁹ Cf. Ritual do sacramento da unção dos enfermos.

autopiedade, encontre nela um refúgio. Esta, pode ser a razão da pergunta aparentemente bizarra de Jesus ao parálítico da piscina de Betesda “queres ficar curado?”⁵²⁰ Jesus parece estar querendo saber do parálítico qual é, de fato, o seu desejo. As curas são realizadas por Jesus na força do Espírito Santo, e faz-se necessário, para a ação do Espírito Santo, a colaboração do enfermo, a sua fé. Toda vez que Jesus curava uma pessoa, ele acrescentava, a tua fé te salvou.

Aqui cabe um questionamento: a ausência da cura significaria a ausência da fé? Não necessariamente. Deus deseja curar a todos e não quer o mal, nem fazer nada mal, pois, se assim não fosse, não seria Deus. O poder do Espírito Santo não se apresenta de uma única maneira, eliminando o mal, ou curando. Pode também fortificar, capacitar, fazer pacientar e até mesmo dar a alegria de suportar os sofrimentos por Cristo, como ensina Paulo⁵²¹. A fé e a ação do Espírito Santo dão a capacidade e a força de viver o sofrimento de uma maneira nova, um saber conviver com a doença, sem se deixar derrotar por ela. O poder do Espírito Santo, portanto, se apresenta ainda mais perfeitamente, quando ele nos dá a força para suportar o sofrimento juntamente com Cristo, do que quando ele o cura milagrosamente⁵²². Certamente devemos pedir ao Espírito Santo a cura, porém, se esta não ocorre, isso não expressa uma falta de fé ou uma ausência do amor de Deus para com o enfermo, ou que o Senhor esteja a castigá-lo. Temos aí um dom maior, ou seja, a saúde recuperada, será um dia, novamente perdida, porque sempre temos a morte à nossa frente, porém, o mérito de um sofrimento suportado com fé e paciência, jamais será perdido.

O poder de cura do Espírito Santo não se limita apenas ao corpo, mas abrange o homem todo: corpo e alma nas suas duas faculdades inteligência e vontade. Como afirma Cirilo de Jerusalém, o Espírito Santo foi enviado pelo Pai e pelo Filho para salvar, ensinar, revigorar, consolar, iluminar, admoestar, curar, tanto quem o recebe quanto aquele que o acolhe mediante o irmão.

⁵²⁰ Jo 5, 6

⁵²¹ Cl 1, 24; 2 Cor 7,4. 12, 9-10.

⁵²² Maximo, o confessor, diz numa obra sua *Capítulo vários*, IV, 93 (PG 90, 1345) “a fraqueza da carne no sofrer é fundamento para o grandioso poder do Espírito.”

6 CONCLUSÃO

A teologia cristã na segunda metade do século IV foi marcada pelo crescimento do interesse na pessoa e na ação do Espírito Santo. É de se perguntar pelas razões disto. Ao longo deste trabalho constatamos que, na pneumatologia cristã dos primeiros séculos, a discussão sobre a natureza do Espírito Santo surge no momento em que a divindade do Espírito Santo foi negada.

O arianismo indiretamente levantou a crise sobre a doutrina do Espírito Santo ao afirmar a dessemelhança das três pessoas divinas quanto à natureza. De fato, uma vez que se proclamava que o Filho era uma criatura, então, forçosamente dever-se-ia proclamar o mesmo a respeito do Espírito Santo. Se, pelo contrário, é reconhecida a divindade do Filho, seria necessário admitir também a divindade do Espírito Santo, uma vez que ele está unido ao Filho em todas as profissões de fé constituindo junto com o Pai a indivisível Trindade.

Macedônio, bispo de Constantinopla, e outros bispos, influenciados pelo arianismo se levantam contra a divindade do Espírito Santo. O erro está para se firmar definitivamente quando, Atanásio recebe uma carta do bispo de Thmuis informando-o que um grupo de fiéis, embora rejeitando a doutrina ariana sobre o Filho, nega abertamente a divindade do Espírito Santo, afirmando ser este uma criatura. Estes grupos são os chamados de pneumátocos e trópicos. A resposta de Atanásio não se deixou esperar. Ele escreve quatro cartas que passaram à história como tratados clássicos sobre o Espírito Santo. Sua tese geral é a seguinte: No Pai, no Filho e no Espírito Santo, só existe uma natureza divina. Esta unidade e inseparabilidade garantem a divindade do Espírito Santo.

A resposta do bispo alexandrino é firme, não é possível atribuir a Deus características próprias das criaturas. A geração divina não é absolutamente da ordem física, do contrário teríamos que perguntar quem foi o pai do Pai. Na Trindade, o Pai comunica todo o seu ser ao Filho o qual é Imagem e Esplendor do Pai. A relação de paternidade em Deus é espiritual e irrepetível. Sobre o Espírito jamais a Escritura o chama de Filho ou de gerado, é sempre Espírito do Pai, Espírito do Filho.

Disto se conclui que o Espírito Santo não é criatura nem tampouco um anjo como pensavam os pneumátocos. A Trindade, assevera Atanásio, é una no

Pai, no Filho e no Espírito Santo, sem nenhum elemento de criatura no seu seio. Sobre este ponto o doutor alexandrino, com grande mérito, chama a atenção para a nossa condição limitada de criatura, os trópicos entregaram-se ao erro de pretender controlar pelo seu saber e inteligência o mistério de Deus. Diante do mistério de Deus, devemos aproximar-nos, antes de tudo, com humildade, reverência e uma atitude de fé, que nos vem da Escritura e da Tradição da Igreja.

Este é o grande ensinamento que tiramos do doutor alexandrino. Reverência diante do mistério, além da percepção de que somos limitados, mas ao mesmo tempo, sem abandonarmos a firmeza e a coragem de afirmar a ortodoxia da fé, como fez o bispo de Alexandria diante do ímpeto dos arianos de duas gerações, o que lhe valeu diversos exílios. A perseguição dos seus inimigos nunca venceu o seu incansável amor pelo Verbo eterno de Deus e a defesa do seu Espírito.

O encadeamento lógico de sua argumentação é sempre fundamentado largamente em exemplos extraídos da Escritura. Pela quantidade das passagens bíblicas mencionadas ao longo da sua obra, constata-se o seu grande domínio tanto no Antigo como no Novo Testamento, além do seu apelo constante à Tradição.

A partir da análise destas cartas a Serapião, percebemos que a exposição de Atanásio com relação à divindade do Espírito Santo é realizada sob dois pontos de vista. O primeiro assevera que o Espírito Santo tem uma relação de unidade com o Filho que é análoga, mas não idêntica com aquela que o Filho tem com o Pai. O segundo sustenta que a Trindade é uma unidade indivisível, uma unidade que, aliás, garante a eficácia da salvação cristã e a santificação.

Atanásio estabelece a divindade do Espírito Santo sob um tríplice argumento, a saber: a Sagrada Escritura, a Tradição, e a ação do Espírito Santo.

Os textos da Escritura supõem necessariamente uma natureza divina na terceira pessoa, uma vez que o Espírito Santo está na mesma relação de ordem e de natureza que o Filho com respeito ao Pai. Reconhecendo a fé de Niceia, pela qual o Filho é consubstancial ao Pai, o Espírito Santo é também da mesma substância que o Pai e o Filho porque forma com eles uma unidade: um só e mesmo Deus. O doutor alexandrino recorre aqui ao paralelismo das relações binárias que os arianos abusam, devolvendo aos pneumátocos seus próprios argumentos, afirmando que o Espírito Santo está no Filho como o Filho está no

Pai. Conforme proclamou o Concílio de Niceia, o Filho tem a mesma natureza, divindade e eternidade que o Pai. Do mesmo modo, o Espírito Santo tem a mesma natureza e divindade que o Pai e o Filho.

A tradição pregada pelos apóstolos e conservada pelos padres está de acordo com o testemunho da Escritura e afirma também a divindade do Espírito Santo conforme deduzimos a partir da profissão de fé batismal e da vida cristã. Se o Espírito Santo fosse rebaixado ao nível das criaturas, não haveria nem Pai nem Filho, nem uma só fé nem um só batismo. Aquele que crê no Pai e no Filho deve crer também no Espírito Santo. Por outro lado, a prática da vida cristã reconhece a adoração ao mesmo tempo ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, e, nesta adoração o Espírito é inseparável do Pai e do Filho.

Enfim, a divindade do Espírito Santo surge brilhante no momento em que a terceira pessoa se revela como princípio de santificação. Evidentemente, o princípio santificador não pode ser da mesma natureza que aqueles a quem ele santifica. O Espírito Santo, vivificador da criatura, não pode ser uma delas. Se ele nos diviniza e nos faz participantes da natureza divina por inabitação, é porque Ele mesmo é Deus em sua natureza.

Embora não seja evidente na correspondência de Atanásio a Serapião que o processo de santificação seja um elemento próprio do Espírito Santo, ele sempre destaca a unidade da Trindade, considerando a inseparabilidade das operações divinas. Aqui tocamos no que poderíamos concluir como uma importante contribuição do bispo de Alexandria para a pneumatologia que é a sua fórmula clássica: “O Pai por meio do Filho no Espírito Santo opera e dá todas as coisas”⁵²³.

Verificamos aqui algumas contribuições de Atanásio para a pneumatologia de nossos dias, a demonstração da divindade do Espírito Santo.

A pneumatologia a partir das cartas a Serapião foi o entendimento de Atanásio sobre o processo de divinização que está fundamentado na eliminação da instabilidade da vida humana. A soteriologia de Atanásio incide na transmissão de uma divindade cujos atributos são a estabilidade, a invariabilidade, a eternidade, a incorruptibilidade para uma humanidade que é instável, mutável e limitada. Isto ocorre porque o Espírito Santo possui estes atributos divinos uma vez que ele está

⁵²³ Serap. III, 5

em Deus.

O Espírito Santo é chamado Espírito de santificação e renovação, o apóstolo nos diz que “somos santificados e justificados no nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, lavados pelo poder regenerador e renovador do Espírito Santo, que ele ricamente derramou sobre nós, por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador, a fim de que fôssemos justificados pela sua graça, e nos tornássemos herdeiros da esperança da vida eterna”⁵²⁴.

A esperança da vida eterna nos faz buscar a meta de gozarmos a vida eterna em Deus, que significa vivermos na intimidade de Deus, participarmos da vida divina, sermos divinizados. Isso só se tornou possível porque Cristo, o Filho de Deus tomou a nossa carne.

Na plenitude dos tempos Deus enviou seu único Filho que se fez homem para que o homem pudesse se tornar Deus. Este é o sentido da encarnação do Verbo para muitos padres da Igreja desde os primeiros séculos do cristianismo e dentre os quais está Atanásio de Alexandria. Para estes, a divinização do homem é a finalidade do cristianismo. Pela infinita misericórdia e bondade de Deus, somos regenerados, renovados, vivificados, pelo poder do Espírito Santo por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador.

Experimentamos o Espírito Santo como Espírito do amor de Deus que é vivificante, conforme afirma o símbolo niceno-constantinopolitano, isto é, que dá vida, é testemunho da Verdade e atua na liberdade. Esta experiência da presença da força de Deus não pode se manifestar se ele não for divino, se sua natureza não for a mesma do Pai e do Filho. Vimos ao longo dessa pesquisa, como o Espírito Santo se relaciona com o Pai e com o Filho e como, a partir desse relacionamento intradivino, o Espírito Santo age sobre todo o ser humano, nos seus dois componentes corpo e alma, como força que ilumina, que santifica, que cura e finalmente vivifica e diviniza.

⁵²⁴ Tt 3, 4-7

7

Referências Bibliográficas

7.1

Livro

AAVV *O Espírito Santo*. Pessoa Presença e atuação Almir Ribeiro Guimarães (org.). Petrópolis: Vozes, 1973.

ARANDA, A. *Estudios de Pneumatologia*. S. A.Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1985.

ATANASIO. *Lettres à Serapion*, I-IV SC 15. Paris: Cerf, 1947.

_____. *Contre les païens* SC 18bis. Paris: Cerf, 1977.

_____. *Trattati contro gli ariani*. Roma: Città Nuova, 2003.

BARDY, G. *La théologie de l'Eglise de S. Clément de Rome à S. Irinée*. Paris: Unam Sanctam 13, 1945.

BASILIO DE CESAREIA, *Sur le Saint Esprit*, SC 357, Paris, Cerf, 1989

BATIFFOL, P. *La paix constantinienne et le catholicisme*. Paris: Lecoffre, 1929.

BELLINI, E. *Il dogma trinitario nei primi discorsi di Gregorio Nazianzeno: Augustinianum*. Roma: [s.n.], 1973.

BASILE DE CÉSARÉE. *Contre Eunome suivi de Eunome, Apologie* SC 299, 305 Paris: Cerf, 1983.

_____. *Sur le Saint Esprit* SC 357, Paris: Cerf, 1989.

BERNARD, R. *L'image de Dieu d'après S. Athanase*. Paris: Aubier, 1952.

BÍBLIA DE JERUSALEM, 9ª ed. São Paulo, Paulinas, 1985

BRANDT, H. *O risco do Espírito - Um estudo pneumatológico*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1977.

BOSIO G.; DAL COVOLO; MARITANO M. *Introduzione ai Padri della Chiesa: Secoli II e III*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1991.

BOUYER L. *Le consolateur. Esprit Saint et vie de grâce*. Paris: Cerf, 1980.

BOFF, L. *Espírito e missão na obra de Lucas-Atos: para uma teologia do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1996.

BULGAKOV, S. *Il paraclito*. Bologna: EDB, 1971.

CHENU, B. *Teologie cristiani dei terzi mondi*. Brescia: Queriniana, 1988.

COMBLIN, J. *A força da palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *O Espírito no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *O Espírito e a libertação*, tomo IV, Serie II: O Deus que liberta o seu povo, Col. Teologia e libertação. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *O tempo da ação*. Ensaio sobre o Espírito Santo e a história. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *O Espírito e sua missão* tomo II – Breve curso de teologia. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. *A vida: em busca da liberdade*. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições, decretos declarações. 29ª edição. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONGAR, Y. M. *Je crois en l'Esprit Saint I. L'Esprit Saint dans l' "économie" révélation et expérience de l'Esprit*. Paris: Cerf, 1979.

_____. *Je crois en l'Esprit Saint II. Il est Seigneur et il donne la vie*. Paris: Cerf, 1980.

_____. *Je crois en l'Esprit Saint III. Le fleuve de vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident*. Paris: Cerf, 1980.

_____. *A Palavra e o Espírito*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *Espírito do homem Espírito de Deus*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *La Tradition et les traditions: essai historique I* Arthème Fayard. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1960.

CROUZEL H. *Origène*. Paris: Dessain et Tolra, 1985.

DAMS, Th. *La controverse eunoméenne*, these polycopiée de la Faculté de Théologie del'Institut Cath. De Paris, 28.02.1952

DANIELOU, J. *Théologie du judéo-christianisme* Désclée, Tournai, 1958.

DENZINGER H. *Compendio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Paulinas/Loyola, São Paulo, 2007 .

Di BERARDINO, Angelo (ed.). *Diccionario Patristico y de la antigüedad cristiana* . Salamanca: Sígueme, vol I , 1998,

DURRWELL, F.-X. *L'Esprit Saint de Dieu*. Paris: Cerf, 1983.

_____. *L'Esprit du Père et du Fils*. Paris/Montreal: Editions paulines, 1988.

- DOSSETTI, G. L. *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, Roma, Herder, 1967.
- EMERY, P.Y. *Le Saint Esprit, présence de communion*. Taizé, 1980.
- EVDOKIMOV, P. *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*. Paris: Cerf, 1969.
- FEDWICK, P. J. *The church and the charisma of the Leadership in Basil of Caesarea*. Toronto: Pont. Inst. of Mediaeval Studies, 1979.
- _____. (ed) Basil of Caesarea: Christian, humanist, ascetic. A sixteen-hundred anniversary Symposium, Part one and two, Toronto, Pont. Inst. Mediaeval Studies, 1981.
- FORTE, B. *Trinità come storia. Saggio sul Dio Cristiano*. Milano: Edizione Paoline, 1985.
- GIULIANI, G. *Divinità e processione dello Spirito Santo in Santo Atanasio*. Roma: [s.n.], 1950.
- _____. *La fuerza del Espiritu*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1974.
- GOMES, C. F. *A doutrina da Trindade eterna*. O significado da expressão “três pessoas”. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1979.
- GRIBOMONT, J. *Esprit Saint in Dictionnaire de Spiritualité*. [S.I.: [s.n.]], 1961.
- _____. Saint Basile. Évangile et Église. Melanges, tomos I e II, “Spiritualité orientale” 36 e 37, Abbaye de Bellefontaine, 1984.
- _____. *Esoterisme et tradition dans le traité du Saint Esprit de Saint Basile in Oecumenica 1967 p.22-58*.
- GRILLMEIER, A. *Gesu il Cristo nella fede della Chiesa*. Tomo 1: *dal età apostolica al Concilio di Calcedonia*. Brescia: Paideia, Vol 1, 1982.
- HARNACK, *History of dogma*, Vol IV Boston, Little Brown, 1903
- HAYA PRATS G. *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les actes des Apôtres*. Paris: CERF, 1975.
- HEITMANN C.; MÜHLEN H. (org) *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*. Milano: Jaca Book, 1977.
- HILBERATH B.J. *Pneumatologia*. Brescia: Queriniana, 1996.
- IRENEU DE LIÃO *Contra os hereges*. Tradução Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- JOÃO PAULO II *Sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do Mundo* (Carta Encíclica *Dominum et vivificantem*). São Paulo: Loyola, 1986.
- JOSSUA, J. -P. *Le Père Congar; la théologie au service du peuple de Dieu*. Paris: Cerf, 1967.

KAMLAH, E. Espiritu In *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*, vol. II, dirigido por M. Sala e A Herrera, Ed. Sigueme, Salamanca, 1984, 136-147

JUSTINO DE ROMA I e II Apologias: diálogo com Trifão. Tradução Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995

LABRIOLE, P. *La crise montaniste*. Paris: [s.n.], 1913.

LADARIA, L. *El Dios Vivo y verdadero*. El misterio de la Trinità. Secretariado trinitario, Salamanca, 2005.

_____. *La Trinità mistero di comunione*. Milano: Paoline, 2004

_____. *El Espiritu en Clemente Alejandrino*. Madrid: UPCM, 1980

_____. *El Espiritu Santo en San Hilario de Poitiers*. Madrid: EAPSA, 1977.

LAMBIASI, F. Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Bologna: EDB, 1987

LAMBIASI, F. Spirito Santo In *DTF* et alii, pp.1168-1177

LAURENTIN R. *Lo Spirito Santo, questo sconosciuto*. Brescia: Queriniana, 1998.

LAVATORI, R. *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*. Bologna: Edizione Dehoniane, 1987

LAMINSKI, A. *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Glaubigen*. Leipzig: St Benno-Verlag, 1969

LEBRETON, J. Les origines du dogme de la Trinité. t. I. Paris: [s.n.], 1919.

_____. Les origines du dogme de la Trinité. t. II: Histoire du dogme de la Trinité. Paris: [s.n.], 1928.

KASPER W.; SAUTER G. *La Chiesa luogo dello Spirito*. Giornale di teologia (gdt), numero especial, dirigido por R. Guibellini. Brescia: Queriniana, 1980.

_____. *Le Dieu des chrétiens*. Paris: Cerf, 1985.

KELLY, J.N.D. *Iniatition à la doctrine des pères de l'Église*. Paris: Cerf, 1968.

_____. *Il pensiero Cristiano delle origini*. Bologna: Ed. Dehoniane, 1972.

LABRIOLLE, P.C. *La crise montaniste* Paris: E. Leroux, 1913.

LAMINSKI, A. *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Glaubigen*. Leipzig : St. Benno, 1969.

LUBAC H. *Storia e Spirito*. La comprensione della Scrittura secondo Origene. Milano: Jaca Book 1985.

MARTIN, J. P. *El Espiritu Santo en los origines del cristianismo*. Zürich: Pas-Verlag, 1971.

MEIJERING, E. P. *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis*, Leiden, 1968.

MILANO, A. *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Napoli: Dehoniane, 1994.

MOEHLER, J. -A. *L'unité dans l'Église ou La principe du catholicisme d'après l'esprit des pères des trois premiers siècles de l'Église*. Paris: Cerf, 1980.

MOLTMANN, J. *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*. Brescia: Queriniana, 1994.

MÜHLEN, H. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1974

_____. *Una mystica persona*. Roma: Città Nuova, 1968.

NAUTIN P. *Origène*. Paris: Beauchesne, 1976.

_____. *Origène, sa vie et son oeuvre*. Paris: Editora, 1977.

NORDBERG, H. *Athanasius and the emperor*. Helsinki: [s.n.], 1963.

_____. *Athanasiana I*. Helsinki: [s.n.], 1962.

OPITZ, H. *Pneumatologie*. Berlin: [s.n.], 1960.

ORBE, E. *La teologia del Espíritu Santo*. Roma: Estudios Valentinus IV, 1966.

_____. *Introducción a la teologia de los siglos II-III*. Salamanca: Sígueme, 1988.

ORIGENES, *Tratado sobre os princípios*, São Paulo, Paulus, 2012

ORTENSIO DA SPINETOLI. *Mateo. Commento al Vangelo della Chiesa*. Assise: Cittadella editrice, 1973.

ORTIZ DE URBINA, I. *L'opera di Atanasio per tutte le chiese dopo Nicea*. Roma: Augustinianum, 1973.

OTT H. *Il Dio personale*. Marietti: Casale Monferrato, 1983.

PADRES APOLOGISTAS. Tradução Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995

PADRES APOSTOLICOS Tradução Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995

PAOLI, A. *Dialogo della liberazione*. Brescia: Morcelliana, 1972

PRESTIGE, G. L. *Dio nel pensiero dei Padri*. Bologna: Ed. Dehoniane, 1969

PRUCHE, B. Basile de Césarée. *Sur le Esprit-Saint* In SC 17bis, Paris, 1968

RINAUDO, S. *La nuova pentecoste della Chiesa- ciò che hanno detto il Concilio Vaticano II e Paolo VI sullo Spirito Santo*. Torino: Elle Di Ci, 1977

SACCHI, P. (org.). *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Torino: Unione Tipografico-Editrice, 1981.

SCHILLEBEECKX, E. *L'expérience de l'Esprit*. Paris: Beauchesne, 1976

SESBOÛE B. *Saint Basile et la Trinité: Un acte théologique au IV siècle: le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaires*. Paris: Desclée, 1998

_____. *Storia dei dogmi*. Il Dio della salvezza. Piemme, Vol I e II, 1996.

_____.; MEUNIER B. *Dieu peut-il avoir un fils? Le debat trinitaire du IV siècle*. Paris: Cerf, 1993.

SHERMANN, T. *Die Gottheit des Geists*, Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlaghandlung, 1901

SIMONETTI, M. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Inst. Patr. "Augustinianum", 1975

_____. *I principi di Origene*. Torino: UTET, 1968.

_____. *Origene esegetae la sua tradizione*. Brescia: Morcelliana, 2004.

_____. *Studi sulla cristologia del II e III secolo*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993.

SHAPLAND, C. R. B., "Introduction" de sua tradução de *The letters of St Athanasius concerning the Holy Spirit*. New York: Philosophical Library, 1951.

SPANNEUT, M. *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Patt. Sorb.) Paris:[s.n.] 1947.

STORIA DELLA TEOLOGIA, Vol I a cura di Enrico dal Covolo, "dalle origini a Bernardo di Chiaravalle

SUNENS, L.J. *Lo Spirito nostra speranza*. Alba: Edozione Paoline, 1975

SWETE, H.B. *The Holy Spirit in the Ancient Church*. London: Macmillan and Co., 1912

TIXERONT, J. *History of dogmas*, vol. 2 Saint Louis, Herder, 1914

VAGGIONE, P.R., *Aspects of faith in the Eunomian Controversy*, Oxford, Ph. D. Disseetation, 1976, (non publié).

VERBEKE, G. *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoicisme à S. Augustin*. Paris: [[s.n.]], 1945

WELKER, M. *Lo Spirito di Dio, Teologia dello Spirito Santo* Brescia: Queriniana, 1995

7.2

Artigos

AMAND DE MENDIETA, E. Basile de Cesarée et Damase de Rome In *Biblical and Patristic Studies in memory of R. P. Casey*, Fribourg, 1963.

AUMANN J. L'azione dello Spirito Santo In *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica II*, dirigida por E. Ancilli, M. Paparozzi. Roma: Città Nuova Editrice, 1984 pp.153-168.

BALTHASAR, H. U. O Espírito Santo- O desconhecido para além do Verbo In *Lumière et Vie* 67, (1967), pp. 115-126.

BARDY, G. La crise arienne In *Fliche-Martin, Histoire de l'Église III*. pp.69-296.

BARNARD, E. W. Athanase et les empereurs Constantin et Constance In *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris, 1974.

BOLGIANI, F. La theologie de l'Esprit Saint. De la fin du I^{er} siècle après Jésus Christ au Concile de Constantinople (381) In *Les quatre Fleuves*, 9 (1979), pp.33-72.

BREUNING, W. Pneumatologia In FEINER, J. *La teologia en el siglo XX*, III et alii, 1974.

CAVALCANTI E. Studi eunomiani In *Orientalia Christiana Analecta* 202, Roma, 1976, pp.31-33.

_____. Interpretazione di Luca 1,35, nel dibattito sullo Spirito Santo prima concilio In *Credo in Spiritum Sanctum*, vol.1 Città del Vaticano, 1983.

CAMPBELL, T. The doctrine of the Holy Spirit in the theology of Athanasius In *Scottish Journal of Theology* 27(1974).

CAZELLES, H. Lo Spirito Santo nei testi del Vaticano II In *Lo Spirito Santo e la Chiesa* cura di E. Lanne, Roma, AVE, 1970.

CHARUE, A M. Lo Spirito Santo nella *Lumen Gentium* In *Lo Spirito Santo e la Chiesa*. Roma: AVE, 1970.

CHANTRAINE, G. L'enseignement de Vatican II concernant l'Esprit Saint In *Credo in Spiritum Sanctum*. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia (Roma 22-26 marzo 1982), II. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983.

COGNET, L. Esprit Saint In *DThC*, tomo IV. Paris: Beauchesne, col. 1233-1246.

COMBLIN, J. Lo Spirito Santo In *Mysterium Liberationis*. Roma-Assise: Borla-Cittadella, 1992.

CONGAR, Y. M. Actualité renouvelée du Saint –Esprit In *Lumen Vitae* 27 (1972) pp.543-560.

_____. La déification dans la tradition spirituelle de l’Orient d’après un étude recent In *dialogue*, (Unam Sanctam 50), Paris: Cerf, 1964 pp. 257-272.

_____. La Pneumatologie dans la théologie Catholique In *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 51 (1967) pp.250-258.

_____. Le Saint-Esprit et le Corps Apostolique réalisateurs de l’oeuvre du Christ In *Révue de Sciences Philosophiques et Théologiques* (1953) pp.24-48.

_____. Une pneumatologie dogmatique In *Initiation à la pratique de la théologie II*. Paris: Cerf, 1982, pp. 483-516.

COSTA, D. Paulo Cézar A teologia do logos no século III In *O Mistério e a história: ensaios de teologia em homenagem ao Pe. Felix Pastor por ocasião dos seus 70 anos*. São Paulo: Loyola, 2003 .

CROUZEL, H. Origène précurseur du monachisme In *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*. Paris: Ligugé, 1961 pp.20-25.

DANIELOU, J. Esprit Saint et Histoire du Salut In *Vie Spirituel*, 73 1950, pp.127-140.

_____. Eunome l’arien et l’exégèse néoplatonicienne du Cratyle In *REG* 1956 p.412-432.

DIAZ, J. “Spirito santo” in *EB*, volVI, Elle di Ci, Torino, 1971 pp.622-629.

GEORGE, A. L’Esprit Saint dans l’oeuvre de Luc In *RB* 85 (1978).

GIBLET, J. Espirito In *VTB et alli*, pp.293-304.

GIRARDET, K. M. Constance II, Athanase et l’Edit de Arles (353) In *Politique et Théologie chez Athanase d’Alexandrie*, Paris, 1974, pp.63-91.

GOFFI, T. Gli operatori della vita spirituale: Lo Spirito Santo. In *L’esperienza spirituale, oggi – le linee essenziali della spiritualità cristiana contemporanea*. Brescia: Queriniana, 1984.

GOITIA J. Spirito In *Enciclopedia de la Biblia*, vol. VI, dirigida por A Rolla, F. Arduzzo, G. Ghiberti, G. Maroco, Elle Di Ci, Torino, 1971, pp.615-619.

GORDILLO, M. Spirito Santo In *EC*, vol. XI, Ed. G.C. Sansoni, Firenze, 1953, pp.1162-1164.

GRIBOMONT, J. Esprit Sanctificateur dans la spiritualité des pères grecs In *DThC*, Tomo IV. Paris: Beauchesne, 1961, col. 1257-1772

GRIBOMONT, J. *Esprit Saint* in *Dictionnaire de Spiritualité*. [S.I.: [s.n.]], 1961.

GUILLET, J. Esprit Saint In *DThC*, Tomo IV, Beauchesne, 1961, Paris, 1246-1257

HANSON, R. P. C. Basil's doctrine of Tradition in relation to the Holy Spirit In *VC* 1968 p. 241-255

IMSCHOOT, P. van Espirito In *DEB* et alii, pp.478-488

KANNENGIESSER, ch. Athanasius of Alexandria and the Holy Spirit between Nicea and Constantinople I In *the Irish theological Quartely* 48, (1981).

KLEINKNECHT, H. Pneuma In *GLNT*, Vol. X, 1975, pp.770-848.

KNAUER, P. Espiritu Sancto- Pneumatologia In EICHER, P. (org). *Diccionario de conceptos teologicos I*. Barcelona: Herder, 1989, pp.335-349.

KOCH, R. "Spirito" In BAUER, J. (Org.). *Dizionario di Teologia biblica*. Brescia: Morceliana, 1965, pp.1386-1424.

KRETSCHMAR, G. Le Développement de la doctrine du Saint Esprit du Nouveau Testament à Nicée In *Verbum Caro* n° 88, 1962

LACTANCIO. La morte dei persecutori 4 In *SCh* 39 p. 82; pp.213-217.

LOSSKY, V. Économie du Saint- Esprit In *Essai sur la mystique de l'Église d'Orient*. Paris: Ed. Montaigne, 1944, pp.153-169.

MANRIQUE, A. La pneumatologia en torno a Nicea In *ETrin* 8(1974).

MARTIN, A. Athanase et les Méliitiens In *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Paris, 1974, pp.32-61.

MACINTYRE, The Holy Spirit in greek patristic thought, In *Scotisch Journal of Theology*, Vol 7 (1954)

MILANO, A Spirito santo In BARBAGLIO, G.; DIANICH, S.. *Nuovo Dozionario di Teologia*. Roma: Paoline, 1985, 1533-1558

_____. La pneumatologia del NT: considerazioni metodologiche In *Augustinianum* anno XX; fasciculus 3; december 1980, Roma.

MONDIN, B. Yves Congar e a teologia escolastica e ecumenica In Id. Os grandes teólogos do século XX. São Paulo: Paulinas, 1979.

ORFELD, W. Spiritus Paraclitus In *EB* et alii, pp.633-634

ORLANDI, T. Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV sec. In *Vetera Christianorum*, 1974, pp.269-312

- PALMIERI, A. Esprit-Saint In *DThC*, TomoV, 1943, 676-829
- PERETTO, E. La Epideixis di Ireneo. Il ruolo dello Spirito Santo nella formulazione delle argomentazioni In *Augustinianum* 20 (1980), pp. 559-579
- PIETRI, C. La question d'Athanase vue de Rome (338-360) In *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris, 1974, pp.93-126
- _____. Le débat pneumatologique à la veille du concile de Constantinople (358-381) In *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del congresso Teologico Internazionale di pneumatologia*, Vol I Città del Vaticano 1983/ Vaticano, 1983
- PIKAZA, J. "El Espiritu Santo y Jesus- Delimitación del Espiritu Santo y relaciones entre pneumatologia y cristologia In *ET*, 1, Jan./fev. de 1982, pp.3-79
- PINCHERLE, A. *Ancora sull'arianesimo e la chiesa africana nel IV secolo* In Studi e materiale di storia delle religioni, 39, 1968, p.169-184.
- POUCHET, J-R. Le Traité de Saint Basile sur le Saint Esprit "I Son milieu originel" In *RSR* 84 (1996) p.325-350
- _____. II Sa structure et sa portée In *RSR* 85, (1997), pp. 11-40
- PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE SEZIONE SAN LUIGI *La personalità dello Spirito Santo In dialogo con Bernard Sesboüé*. San Paolo: Torino, 1998
- QATTRONE, A. La pneumatologia nel trattato De Spiritu Sancto di Didimo Alessandrino In *Regnum Dei* 8 (1952) e 9 (1953) Roma, "Collectanea theatina A Clericis Regularibus edita.
- SESBOÜE, B. La Divinità del Figlio e dello Spirito Santo In Id. *Storia dei dogmi*. Il Dio della salvezza. Piemme, Vol I, 1996.
- SIEBEN, H.J. Hermeneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase In Ch. KANNENGIESSER (ed.). *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Actes du Colloque de Chantilly, 23-25 Sept. 1973 (Théol.Hist. 27, Paris 1974)
- SIMONETTI, M. *Alcuni considerazioni sul contributo di Atanasio alla lotta contro gli ariani* In Studi in onore di a Pincherle, Roma, 1967, pp.512-535
- _____. Studi sulla cristologia del II e III secolo, In *Augustinianum* 44, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1993.
- SMITHE, H. R. *The interpretation of Amos 4, 13 in St Athanasius and Didymus*, In *Journal of Theological Studies* 1(1950), pp. 64-67.
- STEAD, G. C. Homoousios dans la pensée de saint Athanase In *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris, 1974, p.231-353.
- TODDE, M. I padri della Chiesa predicatori della parola In *Servitium* 9, 1975, pp. 519-520.

SZYMUSIAK, J.M. Athanase d’Alexandrie. Apologie à l’empereur Constance, Apologie pour sa fuite In *SC* 56, 1958.

VANDENBUSSCHE. La part de la dialectique dans la theologie d’Eunome “le technologue” In *RHE* 40 (1944-45) pp. 47-72

WOLINSKI, J. *La pneumatologie des pères grecs avant le Concile de Constantinople I* In *Credo in Spiritum Sanctum I* p. 144-152