



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Maurício Antonio Borges

**Analogia psicológica agostiniana sobre a Trindade. Autoconhecimento como
caminho para Deus**

BACHARELADO EM TEOLOGIA

**São Paulo
2025**

Maurício Antonio Borges

Analogia psicológica agostiniana sobre a Trindade. Autoconhecimento como
caminho para Deus

Trabalho de Conclusão de Curso como exigência parcial para obtenção do título de Bacharel em Teologia na Faculdade Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Dayvid da Silva.

São Paulo

2025

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como exigência parcial para
obtenção do título de Bacharel em
Teologia na Faculdade Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo.

Aprovado em: ____/____/____

Prof. Dr. Dayvid da Silva

Prof. Dr.

À minha família, sobrinhos, afilhados,
amigos e Diocese de Santo André pelo
apoio permanente.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus Uno e Trino e à Virgem Maria, Mãe de Deus, minha profunda gratidão. Durante todo este percurso, senti sua presença manifestar-se por meio de pessoas, acontecimentos e pequenos sinais, especialmente nos momentos de maior dificuldade.

Aos irmãos de seminário, em particular Fernando e Wellington, com quem iniciei o processo formativo, agradeço pela amizade que desenvolvemos ao longo do caminho, pelo apoio mútuo e por cada partilha ao longo dos estudos teológicos. O caminhar em conjunto, motivado pelo mesmo ideal, foi essencial para minha formação.

Ao Prof. Dr. Dayvid da Silva, meu orientador, registro meu sincero agradecimento pela orientação atenta e pela contribuição decisiva no desenvolvimento deste trabalho. Ao Pe. Rafael Capelato, diretor de estudos do Seminário de teologia da Diocese de Santo André, sou grato pela disponibilidade, incentivo e atenção constante ao longo de todo processo. Também agradeço à Ana Carolina Salomão, que generosamente se dispôs a colaborar na revisão dos três capítulos.

À Diocese de Santo André, na pessoa do S. Exmo. Revmo. Dom Pedro Carlos Cipollini, Bispo da Diocese de Santo André, e ao meu reitor, Pe. Rudnei Sertório, minha gratidão pelo acompanhamento dedicado, pelo incentivo constante e pela confiança em minha caminhada vocacional.

Aos professores da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, que com zelo e sabedoria contribuíram para minha formação intelectual, agradeço imensamente por cada ensinamento que me permitiu chegar até aqui.

À minha família, especialmente aos meus pais e à minha irmã, que me acompanharam de perto durante todo o processo, oferecendo apoio, paciência e compreensão.

À minha paróquia de origem, Santa Maria, e às demais paróquias onde realizei estágio pastoral – de maneira especial, a atual paróquia São Pedro e São Paulo –, expresso minha profunda gratidão. Em particular, agradeço ao Pe. Zeca, cuja generosidade e apoio foram fundamentais para que eu concluísse a parte final deste trabalho.

RESUMO

BORGES, Maurício Antonio. **Analogia psicológica agostiniana sobre a Trindade. Autoconhecimento como caminho para Deus.** Orientador: Prof. Dr. Dayvid da Silva.

Este estudo tem por objetivo refletir a perspectiva agostiniana sobre a analogia psicológica como via para compreender o Mistério da Trindade, partindo da experiência do autoconhecimento como caminho de acesso ao Deus Uno e Trino. A pesquisa está dividida em três momentos: inicialmente, destaca-se o princípio do livro do Gênesis, que narra a ferida da natureza humana; em seguida, a partir do desenvolvimento histórico-teológico da doutrina trinitária com base na Revelação e nos Concílios do período Antigo – compreendidos como órgãos geradores da formulação doutrinária –, é possível compreender as noções de Trindade *imane*nte e Trindade *economica*. A seção seguinte aprofunda o pensamento de Santo Agostinho, especialmente em sua obra *De Trinitate*, evidenciando suas analogias ternárias aplicadas à alma humana. Além disso, reconhece-se em Agostinho um divisor de águas entre a Antiguidade e a Idade Média, especialmente por sua contribuição à compreensão da doutrina da *imago Dei*. Por fim, o ser humano, a fim de alcançar seu fim último, tem como modelo Jesus Cristo, porta de acesso ao Deus Uno e Trino, que o impulsiona a reconhecer sua dignidade e vivê-la concretamente como ser social e eclesial, discípulo e missionário, tendo como coroamento a busca interior. Assim, evidencia-se que a analogia psicológica não é apenas um exercício filosófico-teológico, mas uma via existencial que une o ser humano ao Mistério trinitário por meio da experiência interior e da vida em comunidade.

Palavras-chave: Trindade; Santo Agostinho; autoconhecimento; analogia psicológica; comunhão.

ABSTRACT

BORGES, Maurício Antonio. **Augustinian Psychological Analogy of the Trinity. Self-Knowledge as a Path to God.** Advisor: Prof. Dr. Dayvid da Silva.

This study aims to reflect on Augustine's perspective on the psychological analogy as a path to understanding the Mystery of the Trinity, starting from the experience of self-knowledge as a means of approaching the Triune God. The research is divided into three stages: initially, it highlights the beginning of the book of Genesis, which narrates the wound of human nature; then, from the historical-theological development of Trinitarian doctrine grounded in Revelation and the Councils of the Ancient period – these understood as generating bodies of doctrinal formulation – it becomes possible to comprehend the meaning of Immanent Trinity and Economic Trinity. The following section deepens the thought of Saint Augustine, especially in his work *De Trinitate*, emphasizing his ternary analogies applied to the human soul. Furthermore, Augustine is recognized as a turning point between Antiquity and the Middle Ages, notably for his contribution to the understanding of the doctrine of the *Imago Dei*. Finally, the human being, in order to reach their ultimate end, has Jesus Christ as a model – the gateway to the Triune God – who leads him to recognize his dignity and live it concretely as a social and ecclesial being, disciple and missionary, with inner seeking as its crowning dimension. Thus, the psychological analogy is not merely a philosophical-theological exercise, but an existential path that unites the human person with the Trinitarian Mystery through inner experience and community life.

Keywords: Trinity; Saint Augustine; self-knowledge; psychological analogy; communion.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Ad	<i>Ad Gentes</i>
At	Atos dos Apóstolos
Br	Baruc
CIC	Catecismo da Igreja Católica
Cl	Colossenses
DV	<i>Dei Verbum</i>
Dz	Denzinger
Ef	Efésios
Ex	Êxodo
Fl	Filipenses
Gn	Gênesis
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
Hb	Hebreus
Jo	João
Mt	Mateus
Pr	Provérbios
Rm	Romanos
Sl	Salmo
1Cor	Primeiro Coríntios
2Cor	Segundo Coríntios
1Pd	Primeiro Pedro
1Tm	Primeiro Timóteo

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	15
1.	O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DO DOGMA DA TRINDADE	17
1.1	A Revelação trinitária.....	18
1.2	Trindade <i>imanente</i> e Trindade <i>economica</i>	19
1.3	Concílios do período Antigo.....	20
13.1	Concílio de Niceia.....	21
1.3.2	Concílio de Constantinopla.....	24
1.3.3	Concílio de Éfeso	26
1.3.4	Concílio de Calcedônia.....	28
1.4	Os concílios como um órgão gerador da doutrina trinitária	30
2	AGOSTINHO, DIVISOR DE ÁGUAS	33
2.1	Notas introdutórias do <i>De Trinitate</i> , de Santo Agostinho.....	35
2.1.1	Estrutura do livro	36
2.2	Doutrina da <i>imago Dei</i>	38
2.3	A busca do sentido na Trindade para o ser humano	40
2.3.1	Noções de imagem e semelhança e seus atributos	41
2.4	Analogias trinitárias	42
2.4.1	Primeira analogia ternária: mente, amor e conhecimento (<i>mens, amor, notitia</i>).....	43
2.4.2	Segunda analogia ternária: memória, inteligência, vontade (<i>memoria, intelligencia, voluntas</i>)	44
2.4.3	Terceira analogia ternária: memória, inteligência e amor (<i>memoria, intelligencia, amor</i>)	46
3	DO AUTOCONHECIMENTO EM CRISTO À COMUNHÃO: O SER HUMANO CRIADO À IMAGEM DE DEUS.....	49
3.1	O que significa e o que representa Jesus para a humanidade?	50
3.1.1	A missão aponta quem foi Jesus.....	52
3.2	A dignidade do humano no mistério	53
3.2.1	Autotranscedência: o conhecimento de si no conhecimento de Deus.....	54
3.2.2	A <i>imago Dei</i> como fundamento da dignidade humana e da missão no mundo	56

3.3	<i>Imago Dei</i> e autoconhecimento: caminhos para uma sociedade humanizada na comunhão eclesial.....	57
3.3.1	A comunhão trinitária e seu reflexo na sociedade humana	58
3.3.2	Comunhão eclesial: unidade cristã e missão no mundo.....	59
3.4	Eclesiologia e missiologia: o chamado da Igreja no mistério trinitário	60
3.4.1	Comunidade cristã como modelo concreto	61
3.4.2	O discípulo missionário	63
3.4.3	Evangelização como prática que brota da interioridade	63
3.4.4	Procurei fora, estavas dentro	64
	CONCLUSÃO	66
	REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	68

INTRODUÇÃO

Santo Agostinho, movido pela ânsia de conhecer Aquele por quem é conhecido, desenvolveu, em sua obra *De Trinitate*, uma reflexão trinitária profundamente enraizada em sua fé no Deus Uno e Trino, bem como nas influências de autores que o impulsionaram na busca pelo Absoluto. O núcleo do seu pensamento, fortemente marcado pela questão antropológica, propõe uma compreensão de Deus a partir da analogia psicológica da Trindade, atribuindo ao ser humano o autoconhecimento como via privilegiada de acesso ao divino.

Em um contexto contemporâneo marcado pelo afastamento de Deus e por profundas crises de identidade, a proposta agostiniana revela-se atual ao convergir para uma das questões centrais da existência humana: a necessidade de reencontrar-se com o transcendente. Sendo o ser humano capaz de Deus, ele é também chamado a voltar-se para dentro de si, a fim de reconhecer, na identidade, a presença daquele que o fundamenta. Afinal, a existência humana somente revela seus traços substanciais na medida em que se compreende como abertura constitutiva ao transcendente.

Por conseguinte, esse arcabouço teórico oferece uma reflexão consistente acerca da relação entre o autoconhecimento e Deus, medidas pelas analogias ternárias presentes no pensamento agostiniano, que se configuram como via de acesso ao mistério divino. Nesse sentido, o vínculo entre a Revelação de Deus e a formulação da doutrina trinitária, especialmente conforme delineada nos Concílios Ecumênicos da Antiguidade, será constitutivo para a compreensão da dimensão do ser humano à imagem da Trindade.

A concisa observação insere a problemática da doutrina da *imago Dei*, segundo a qual o ser humano ocupa uma posição privilegiada no âmbito da criação: a de assemelhar-se ao seu Criador. Essa temática, desenvolvida de modo singular por Santo Agostinho, adquire uma nova moldura em sua reflexão sobre a distinção entre imagem e semelhança, conforme expressa em Gênesis 1,26–27.

Nesse sentido, a segunda Pessoa da Santíssima Trindade – porta de acesso ao Deus Uno e Trino e dado central da fé cristã – apresenta-se como chave de transcendência do ser humano, por meio do qual este é conduzido ao conhecimento de si e, conseqüentemente, ao encontro com Deus.

Com base nesses elementos, o presente trabalho será dividido em três capítulos. O primeiro capítulo abordará o desenvolvimento histórico do dogma da Trindade. As seções subsequentes tratarão da revelação trinitária, nos aspectos *imanente* e *economico*, tal como foi perscrutado pela Igreja ao longo da história, a fim de conduzir os fiéis a uma maior compreensão do Mistério. Por fim, a parte final do capítulo analisará os Concílios do período antigo como instâncias formadoras da doutrina trinitária.

O segundo capítulo será dedicado à análise psicológica elaborada por Santo Agostinho na segunda parte de sua obra *De Trinitate*. Nessa proposta, o ser humano é apresentado como constituído por três potências: memória, inteligência e vontade. Tais faculdades da alma são compreendidas como imagem da Trindade, permitindo ao ser humano, por meio da interioridade, refletir a dinâmica relacional do Deus Uno e Trino. A exposição buscará evidenciar como essas potências, em sua unidade, apontam para a relação trinitária de Deus, revelando que o autoconhecimento não é apenas uma experiência subjetiva, mas uma abertura ao mistério divino.

Por fim, o terceiro capítulo tratará da relação entre autoconhecimento em Cristo e comunhão. A segunda Pessoa da Trindade – o Verbo Encarnado – é apresentado como mediador desse processo, sendo a chave que possibilita ao ser humano reencontrar sua identidade mais profunda em Deus. Será abordado também o conceito de *capax Dei* como fundamento antropológico que sustenta essa jornada interior, apontando para a reconciliação entre criatura e Criador mediante a graça e a abertura à transcendência. Através do caminho da interioridade, o autoconhecimento é colocado em relação com a vida social e eclesial, como via para uma nova forma de humanização, vivida na comunidade enquanto discípulo e missionário.

Dessa forma, este trabalho conclui que a analogia psicológica agostiniana não se limita a uma construção teológica sobre o Mistério da Trindade, mas apresenta-se como uma via existencial, pessoal e racional de acesso a Deus. Ao iluminar a alma humana com suas potências – memória, inteligência e vontade –, Santo Agostinho propõe um caminho no qual conhecer-se é, simultaneamente, abrir-se à presença divina. A comunhão trinitária, então, não permanece um conceito abstrato, mas torna-se modelo concreto de vida cristã, chamando cada pessoa à configuração com Cristo, que é a imagem perfeita do Deus invisível e o ponto de encontro entre o humano e o divino.

1 O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DO DOGMA DA TRINDADE

Os princípios da ciência teológica provêm do mistério de Deus, e, por isso, não se baseiam apenas na razão humana, mas na força da Revelação divina. Destarte, neste capítulo trataremos da fé transmitida pelos Apóstolos nas três Pessoas divinas, distintas entre si, mas que possuem uma única natureza, conforme ensina a fé da Igreja, como veremos nos Concílios Ecumênicos do período Antigo. O percurso trilhado por essas formulações doutrinárias nos permitirá introduzir o pensamento de Santo Agostinho, segundo o qual há no interior do ser humano, algo análogo à Trindade, já que ele foi criado à sua imagem (Agostinho, *A Trindade*, 1994, p. 305–308). O vínculo orgânico entre a revelação de Deus, o dogma trinitário e as três realidades interiorizadas na criatura humana – mente, conhecimento de si mesmo e amor – será a base sobre a qual argumentaremos este pensamento.

A Santíssima Trindade – Pai e Filho e Espírito Santo –, Deus Uno e Trino que se revela na história, reconcilia e une a si aqueles que d’Ele se afastaram em decorrência do pecado (CIC, n. 234). Esse acontecimento é atestado pelas Sagradas Escrituras, pois elas “constituem o testemunho por excelência da comunicação de Deus à humanidade” (Sínodo dos Bispos. *Instrumentum laboris* – Segunda Sessão, outubro de 2024, n. 61).

Podemos testemunhar esse fato já nos primeiros capítulos do livro do Gênesis, quando Deus cria o ser humano, dá-lhe atribuições e uma ordem: “[O Senhor] Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e o guardar [e deu este mandamento:] Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás” (Gn 2,15–17). O homem e a mulher, porém, desobedecem e transgridem a prescrição de Deus, resultando num distanciamento do seu Criador. Entretanto, ao punir a ação do sujeito, Deus também promete a salvação: “Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar” (Gn 3,15).

Com essa ruptura, o ser humano, tomado pelo orgulho, rompe a posição privilegiada que ocupava no ponto alto da criação: a de assemelhar-se a seu Criador e representá-lo no universo, cultivando, ordenando e governando (Mondin, 1979, p. 92). A consequência dessa ação, portanto, foi a perda da condição anterior ao pecado. Conforme relata a Escritura: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 1,27).

Battista Mondin, ao comparar Gênesis 1,27 e Sabedoria 2,23–24, destaca que a dimensão da *imago Dei* não foi totalmente destruída, porque a “semelhança não está em nível ontológico, mas dinâmico; não está no ser, mas no agir” (Mondin, 1979, p. 94). Santo Agostinho, por sua vez, explicará com profundidade os termos imagem e semelhança. Antes, porém, é necessário que detenhamos no mistério das três Pessoas divinas, “a cuja imagem o homem foi criado” (Agostinho, A Trindade, 1994, p. 305).

1.1 A Revelação trinitária

À luz da fé em Jesus Cristo, ressuscitado pelo poder do Pai e do Espírito Santo, temos acesso ao conhecimento de Deus uno em essência e trino nas Pessoas¹, e somos conduzidos ao Reino. Por meio d’Ele, Verbo encarnado, o “Deus invisível (cf. Cl 1,15; 1Tm 1,17), no seu imenso amor, fala aos homens como a amigos (cf. Ex 33,11; Jo 15,14–15) e conversa com eles (cf. Br 3,38), para os convidar e admitir a participarem da sua comunhão” (DV, n. 2). Esse diálogo é relatado nos livros sagrados, nos quais Deus com expressões temporais – isto é, linguagens compreensíveis e situadas na história –, revela-se a si mesmo e dá a conhecer o mistério da sua vontade (DV, n. 2).

Fórmulas triádicas podem ser constatadas no Novo Testamento, onde as Pessoas do Pai e do Filho e do Espírito Santo aparecem unidas, revelando-se à consciência dos seguidores do Caminho. Todas as Pessoas são igualmente Deus, como se percebe no envio missionário dos discípulos: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai [e] do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28,19), ou ainda na saudação paulina “A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós!” (2Cor 13,13). Essas e outras perícopes estão inseridas nos caminhos concretos dos eventos históricos que acompanham o desenvolvimento da identidade cristã.

¹ Os gregos apresentaram uma *ousia* (essência) e três *hipóstases* (substâncias), ao passo que os latinos uma essência ou substância e três pessoas. Por um lado, a ideia de unidade está contida na essência ou substância; de outro lado, a ideia de trindade é expressa pelas três substâncias ou pessoas. Lembrando que esses termos são provindos da necessidade de nos expressar, mas a linguagem humana não excede as coisas divinas (Galvão, 2000, p. 15–23).

Essa dimensão da ação trinitária, a teologia chamará de Trindade *economica* diferenciando da Trindade *imanente*: a primeira é expressão do amor transbordante da segunda. O amor que une as Três Pessoas *ad intra* se derrama *ad extra* em favor da criação e da salvação do ser humano. Ou seja, a Trindade *economica* é a Trindade *imanente* em sua auto-revelação à humanidade. Vale lembrar que não são duas Trindades, mas dois modos de ser de Deus (Galvão, 2000, p. 43–47).

1.2 Trindade *imanente* e Trindade *economica*

O ser humano, em sua condição limitada, não consegue penetrar plenamente no mistério da ação *ad intra* da Trindade, pois está expressa “o amor que as Três Pessoas têm uma pela outra” (Galvão, 2000, p. 43). Assim, a Trindade *imanente* pode ser compreendida como a Trindade que ama em si mesma (Galvão, 2000, p. 43).

Conforme a Constituição *Dei Filius*, do Concílio Vaticano I (8/12/1869–20/10/1870): esses mistérios, ocultos em Deus, só podem ser compreendidos quando são revelados por Ele (n. 21). Ainda assim, a razão humana mesmo que “às apalpadelas”, como diz Paulo (At 17,27), pode atingir algum conhecimento de Deus a partir das coisas criadas, em uma ordem dupla de conhecimento: fé e razão.

Desta forma, a atividade *ad extra* revela a correlação entre Deus e os seres humanos, numa lógica de amor que convida à resposta livre ao chamado divino. Não se trata de um convencimento racional, mas de uma Verdade que se apresenta e se deixa conhecer. O ser humano, então, é chamado a escolher e responder, como fez o Apóstolo André ao ouvir João Batista proclamar: “Eis o Cordeiro de Deus” (Jo 1,35–42). E, com o outro discípulo, seguiu e anunciou aquele que fora apontado.

Essa abertura de Deus em direção ao indivíduo, segundo os relatos das Sagradas Escrituras, percorre toda a história da salvação. Ela está presente desde os “eventos cósmicos e terminando com o seu mais íntimo entrelaçamento com a história humana” (Blank, 2005, p. 10). Este fenômeno que revela os feitos salvíficos de Deus na história, concretizado por meio de ações e palavras, culminará na plenitude da economia da salvação.

A expressão acima pode soar um tanto estranha por ser acompanhada com o termo economia, pois de forma leiga carrega um sentido administrativo-financeiro. Contudo, no campo teológico, essa palavra vem do grego *οικονομία*, *oikos* (casa) + *nomos* (regulamentos, leis) significando literalmente administração da casa. Nesse

sentido, refere-se “à ordem na criação e à providência divina. Ao mesmo tempo, [...] toma um sentido soteriológico, encerrando todas as disposições divinas, decididas na eternidade e realizadas no tempo em vista da salvação do homem” (Studer, 2002, p. 442–443).

Por conseguinte, a partir dessa distinção entre Trindade *economica* e Trindade *imane*nte, podemos abordar os conceitos fundamentais sobre as Pessoas divinas, Pai e Filho e Espírito Santo, tais como foram perscrutados e definido pela Igreja Católica ao longo da história.

1.3 Concílios do período Antigo

A Trindade sagrada, embora seja um mistério revelado no contexto bíblico e velado nos caminhos complexos da história humana, manifesta suas maravilhas de modo pedagógica, conforme a capacidade de compreensão da pessoa humana. Logo,

Esta “economia” da Revelação executa-se por meio de ações e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e corroboram a doutrina e as realidades significadas pelas palavras, enquanto as palavras declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido (DV, n. 2).

Sem pretender elucidar plenamente o mistério, os Concílios Ecumênicos funcionaram como catalisadores de uma época. A partir de certas noções e linguagens da cultura greco-romana, a Igreja pôde chegar a definições doutrinárias fundamentais. Entre os 21 Concílios reconhecidos como ecumênicos, destacam-se quatro do período Antigo: Niceia (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) e Calcedônia (451). Estes Concílios enfrentaram controvérsias teológicas e definiram elementos essenciais do dogma trinitário e cristológico da fé cristã.

Os quatro primeiros Concílios, a fim de prestar contas da fé, confrontaram, sobretudo, correntes heterodoxas que colocavam em dúvida a divindade de Jesus Cristo e do Espírito Santo na unidade de essência com o Pai.

1.3.1 Concílio de Niceia

O primeiro Concílio, em 19 de junho de 325, que almeja restabelecer a paz religiosa é convocado pelo imperador Constantino, o Grande. Após a controvérsia surgida em torno dos princípios teológicos do arianismo (Perrone, 1995, p. 18). A heresia afirmava que Jesus Cristo era apenas semelhante a Deus, mas não igual a Ele em sua natureza.

A transmissão da doutrina católica às nações, apesar de ter sido coroada com sucesso, contou com personagens que acentuavam aspectos particulares de seu pensamento, entretanto, eles caminhavam na contramão dos testemunhos pregados pelas autoridades apostólicas, ou seja, operavam em direção a um desligamento da unidade da doutrina cristã.

A partir dessa crise, floresceram fecundos pensamentos teológicos (cristológicos, soteriológicos e trinitários) afirmando que o Cristo, segunda Pessoa da Trindade, no plano da salvação tinha uma comunhão com Deus desde toda a eternidade. O cerne dessa proposição chegou ao seu auge em função do dinamismo e crescimento da comunidade cristã e o tempo fértil das ideologias filosóficas. Tornando-se, portanto, urgente a Igreja reafirmar os ensinamentos apostólicos e combater os desvios doutrinários. Assim, ela se atentou aos ensinamentos transmitidos pelos seus representantes, especialmente num tempo em que surgiram homens dotados de grandes capacidades, habilidades dialéticas e tenacidade de opiniões.

Entre os proponentes de ideias contrárias à ortodoxia estava Ário (260–336), presbítero de Alexandria (Egito), com sua doutrina cristológica. Embora tenha um papel de destaque na história, o seu pensamento resultou na crise denominada ariana. Esse foi um grande marco negativo na história da Igreja, porque contou com uma grande divisão entre a hierarquia eclesiástica, a propagação da heresia que se tornara popular e uma série de preocupações com o advento da era constantiniana.

A formulação do pensamento de Ário tem suas bases no adocionismo e subordinacionismo de seu mestre Luciano de Antioquia (Souza, 2020, p. 61). A sua tese era de que Deus não comunicava o seu Ser, nem por criação, nem por geração. Desta forma, Jesus, nascido em Belém, segundo seus ensinamentos não podia ser gerado, apesar disso, era somente a primeira das criaturas que possuía uma divindade secundária e subordinada. Isto porque, Deus por não transmitir o seu Ser

precisava de um intermediário que fosse diferente das outras criaturas e a mais admirável de todas (Frangiotti, 1995, p. 86–88).

Em uma carta a Eusébio de Nicomédio, Ário expõe sua compreensão sobre o mistério de Cristo a partir da seguinte perspectiva:

Que o Filho é nem não gerado, nem uma parte de não gerado, e que não provém tampouco de nenhum substrato: é por vontade e conselho que ele teve a existência antes dos tempos e dos séculos; é cheio de graça e de verdade, é Deus, Filho único, imutável; e antes de ter sido gerado (cf. Pr 8,25) ou criado (cf. Pr 8,22) ou estabelecido (cf. Rm 1,4) ou fundado (cf. Pr 8,23), ele não existia; pois ele não era não gerado. [...] “O Filho tem um começo, mas Deus é sem começo”. [...] “Ele é a partir do nada” (Opitz, *apud* Sesboüé, 2023, p. 210).

Antes e durante o Concílio Ecumênico de Nicéia, o seu Bispo Alexandre, de Alexandria, alertara Ário que deixasse as opiniões errôneas sobre Cristo e que se comprometesse a ensinar a verdade sobre a divindade do Filho. Não obstante, mesmo com a definição conciliar, Ário contra-ataca e faz com que perdue quase todo o século IV a fama de sua doutrina. Em vista disso, surgem também as figuras de Atanásio (298–373) e Hilário de Poitiers (300–368), importantes defensores da ortodoxia.

Atanásio, arcebispo de Alexandria, em seus tratados contra os arianos e na carta sobre os decretos de Niceia, argumenta que os discursos arianos estão fundamentados em uma rede de pura desordem conceitual, especialmente no que diz respeito a eternidade, à geração e à imutabilidade. Segundo Sesboüé (2023, p. 220), a propósito do pensamento de Atanásio, “questionar a eternidade da geração do Filho é [...] ir contra a eternidade da paternidade do Pai”, a ponto de dizer que o nome Pai não expressaria nada do próprio ser divino.

Hilário, bispo de Poitiers, por sua vez, no tratado sobre A Trindade, em uma série de argumentações bíblicas e teológicas, sustenta a divindade do Filho e refuta o pensamento de Ário no que diz respeito a inferioridade de Cristo. Sua abordagem sublinha a unidade da natureza divina e a distinção das pessoas:

A fé é uma só e consiste em confessar o Pai no Filho e o Filho no Pai, em virtude da unidade inseparável da sua natureza inconfusa e indivisa, que não é resultado de uma mistura, mas é indiferenciada, não por justaposição, mas em virtude de seu ser original, não inacabada, mas perfeita (Hilário de Poitiers, *Tratado sobre a Santíssima Trindade*, 2005, p. 280).

O exegeta do Pai, portanto, encarnado no seio da Virgem Maria, nos mostra que em Deus, o Filho é eterno, assim como o Pai o é, ou seja, participa da mesma divindade, pois compartilham entre si a mesma natureza. O vocábulo usado para referir-se a essa premissa é *homoousios*: de *ομοος*, que quer dizer igual, o mesmo, e de *ουσια*, que se refere a essência, substância. Indica que o Filho é da mesma substância divina que o Pai (Simonetti, 2002, p. 695–696).

Esse mistério entre a dimensão ontológica e *economica*, de acordo com Antônio Mesquita Galvão, também aparecem já nos primeiros séculos, como nas obras de Taciano, discípulo de São Justino. Ele distingue dois modos de manifestação do Logos divino quando havia pensado a questão das relações intratrinitárias.

Segundo Taciano (†192), um discípulo de São Justino [...] afirmou existir em Deus dois *logos* (ou formas de comunicação). O primeiro, o *logos endiathetos*, retrata a comunicação de Deus em sua interioridade, na existência eterna e pericorética entre os Três Divinos. O segundo, o *logos proforikós*, retrata sua relação para fora, com a criação (Galvão, 2000, p. 28–29).

As relações de comunicação, conforme Taciano, estão na dinâmica daquilo que já abordamos: *ad intra* e *ad extra*. Destarte, aparecem com termos novos. Deles tomaremos o verbete *perichoresis*, expresso pelos gregos, e que os latinos traduziram por *circuminsessio* e *circumincessio*, que servia para explicar a união inseparável das três Pessoas divinas.

Essa inseparabilidade, segundo os termos acima, resume o essencial da unidade trinitária em um entrelaçamento recíproco e contínuo. A primeira palavra *perichoresis* carrega consigo dois significados: conter um no outro ou inabitare e interpenetração de um no outro. As duas últimas *circuminsessio* e *circumincessio* traduzem, respectivamente, o aspecto estático e a comunhão contínua e eterna da primeira *perichoresis*, que há entre as três Pessoas (Boff, 2014, p. 211–214), gerando um movimento circular “em volta de si mesmo e que, em si mesmo, repousa” (Silva, 2009, p. 98).

Embora seja impossível compreender plenamente a dinâmica intratrinitária, não obstante, o ser humano é convidado, mesmo em suas limitações, a estar sempre pronto a dar razão da esperança que há nele (1Pd 3,15).

Todavia, a comunicação *proforikó*, movimento *ad extra* com a criação, dá a possibilidade de o ser humano entender o ponto central do cristianismo, que é professado no credo de Niceia:

[Creio] em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado² unigênito do Pai, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai; por meio do qual vieram a ser todas as coisas, tanto no céu como na terra (Concílio de Nicéia, símbolo niceno, DZ, n. 125).

Essa é uma das definições solenes da Igreja em que salvaguarda a divindade de Jesus em contraponto com o arianismo e as outras heresias da época. Os termos dessa relação, por exemplo, não estão no conceito das heresias que surgiram, pois podiam comprometer o dogma da unidade de Deus. Esse foi o combate enfrentado pela Igreja nos concílios que, mesmo reunidos e celebrados à sombra da autoridade imperial, fizeram sobressair os elementos da profissão de fé e as questões disciplinares para a vida interna da Igreja, consolidando sua fé na Trindade Una e Santa.

1.3.2 Concílio de Constantinopla

A controvérsia ariana entra numa nova fase, exigindo novas definições para a fé professada em Niceia. Assim, após o Concílio de 325, o falecimento do imperador Constantino (337) e os eventos ocorridos nos sínodos entre 361 e 380, preparava-se o caminho para o segundo Concílio Ecumênico: o Concílio de Constantinopla, realizado de maio a 30 de julho de 381, convocado por Teodósio, imperador do Oriente.

Vale ressaltar que este concílio recebeu o título de ecumênico por causa do anterior, e a sua autoridade foi reconhecida somente após o Concílio de Calcedônia. Contudo, sua convocação não interessava apenas à superação da heresia ariana e à

² Segundo Sesboüé, “[essa] é uma geração espiritual, sem separação de substância. [Por exemplo, combinando os vocábulos Filho e Verbo, o primeiro,] apresenta, a partir da substância paterna, outro subsistente de mesma substância. [E o segundo,] remente à geração do verbo mental: nosso espírito gera, por sua atividade, um termo semelhante a ele, imanente e sem separação (mas que não é subsistente). [Logo], é possível encarar de maneira suficientemente correta a transcendência da geração divina” (2023. p. 214).

afirmação da divindade do Espírito Santo, mas também à discussão sobre a autoridade do bispo de Constantinopla, em virtude de a cidade ter se tornado capital do Império do Oriente (Sesboüé, 2023, p. 236).

Após a morte de Ário, seus ensinamentos deram origem a uma forma mais radical do arianismo, abrindo caminho para novas heresias. As incoerências pneumatistas, por exemplo, derivam de dois arianistas: o diácono Aécio e o seu discípulo Eunômio. Segundo Sesboüé, ambos afirmam haver uma diferença de natureza entre o Filho e o Espírito Santo: “assim como o Filho é a primeira criatura do Pai, o Espírito é a primeira criatura do Filho. Assim como o Filho é de um nível ontológico inferior ao Pai, o Espírito é de um nível ainda mais inferior ao Filho e submisso a ele” (Sesboüé, 2023, p. 228). Também surgiram os pneumatômacos do Oriente, chamados macedonianos, por causa de Macedônio, que argumentavam que o Espírito Santo ocupava um nível inferior ao do Pai e do Filho.

Com o ressurgimento do arianismo, agora de forma radical, e a doutrina dos macedônios, a questão do Espírito Santo tornou-se ainda mais controversa. Tudo o que se afirmava sobre o Filho passou a ser aplicado ao Espírito, pois a fórmula de Nicéia exigia novas premissas para reconhecer sua divindade. Isso impulsionou uma reflexão mais profunda sobre a Trindade, com o uso de uma linguagem racional mais refinada.

A doutrina de Macedônio, patriarca de Constantinopla, “afirmava que o Espírito Santo [era] servidor de Deus, como os anjos, não *homoousios* ao Pai” (Ladaria, 2015, p. 214), sendo apenas uma espécie de intérprete. No entanto, essa heresia, combatida pela Igreja, abriu espaço para o pensamento dos Padres Capadóciolos da Ásia Menor (atual Turquia): São Basílio de Cesaréia (330–379), São Gregório de Nissa (335–395) e São Gregório de Nazianzo (329–389).

Os capadóciolos, protagonistas do Concílio de Constantinopla, ofereceram uma rica elaboração sobre a unidade do Espírito Santo com o Pai e o Filho, como sendo uma só e mesma substância. Basílio, bispo de Cesareia, em sua obra *Sobre o Espírito Santo*, dirigida ao seu amigo Anfilóquio, afirma:

Não é somente o fato de que o Espírito goze dos mesmos títulos que o Pai e o Filho, nem de que ele esteja em comunhão de atos com eles, que deixam conhecer a sua superioridade de natureza, mas igualmente o fato de que ele é, como aqueles [Pai e Filho], difícil de contemplar (Basílio de Cesareia, *Sobre o Espírito Santo*, 2024, p. 293).

Esse conteúdo dogmático, fundamento da fé cristã e fruto da revelação divina nos remete ao jogo de relações em que cada Pessoa divina é Deus, por causa da consubstancialidade. Incluem-se aí a natureza, as processões e as três Pessoas distintas. Essas categorias foram sendo definidas progressivamente nos concílios antigos, como em Niceia (325), onde compreendemos o papel do Filho no quadro da Trindade eterna, afirmando que entre o Pai e o Filho há identidades de substância, natureza ou essência, conforme os padres orientais e ocidentais.

No plano doutrinal e disciplinar, o segundo concílio, seguindo a linha do primeiro – com o objetivo de atualizar a fé de Niceia com um acréscimo pneumatológico –, proclamou a divindade do Espírito Santo com cláusulas que expressam sua consubstancialidade ao Filho e ao Pai: sua pertença à Trindade, a processão a partir do Pai e do Filho, e sua atividade salvífica (Sesboüé, 2023, p. 239).

Dessa forma, declinando as heterodoxias contrárias à terceira Pessoa trinitária, o Concílio de Constantinopla definiu: “[Creio] no Espírito Santo, Senhor e vivificador, que procede do Pai³, que junto com o Pai e o Filho é co-adorado e conglorificado, que falou por meio dos profetas” (DZ, n. 150). “Pois o Senhor é o Espírito, e, onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2Cor 3,17). Esse versículo da carta de São Paulo é frequentemente interpretado como uma referência à dignidade divina da terceira Pessoa trinitária, afirmando que as três possuem a mesma substância, proclamando o Espírito Santo no mesmo plano que o Criador e o Redentor⁴.

1.3.3 Concílio de Éfeso

Após o Concílio de Constantinopla, surgiram novas inquietações, desta vez relacionadas às duas naturezas da segunda Pessoa trinitária, da questão de Deus à encarnação. Dando continuidade ao desenvolvimento teológico e à preocupação

³ Os Sínodos de Toledo (589, 633, 638, 672, 693) e os Concílios de Lião (1274) e Florença (1439) confessam que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho (*Filioque*): “Em nome da santa Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, com a aprovação deste santo Concílio universal de Florença, nós definimos, para que por todos os cristãos seja crido e acolhido, e assim todos professem esta verdade de fé: que o Espírito Santo é eternamente do Pai e do Filho, que tem a sua essência e o seu ser subsistente ao mesmo tempo do Pai e o Filho, e que procede eternamente de um e de outro como de um só princípio e por uma só espiração (DZ, n. 470, 485, 490, 527, 568, 850 e 1300 *o texto que se segue corresponde ao último número citado).

⁴ Esse versículo da carta de São Paulo também é interpretado por alguns estudiosos argumentando que Paulo se refira diretamente a Deus e não ao Espírito Santo.

dogmática da Igreja, o Concílio de Éfeso foi convocado pelo imperador Teodósio II e realizado entre 22 de junho a setembro de 431. Nesse concílio, apresentaram-se propostas complementares que refutavam os ensinamentos cristológicos e mariológicos nestorianos.

A reflexão teológica do terceiro Concílio Ecumênico, centrada na divindade e na humanidade de Jesus Cristo, buscava compreender como se dava a unidade entre essas duas naturezas. O objetivo era encontrar uma fórmula dogmática que expressasse adequadamente a relação entre Deus e o homem na pessoa do Verbo encarnado.

Nesse ínterim, surgiram duas escolas teológicas – a alexandrina e a antioquena – que se dedicaram a interpretar o mistério à luz do Evangelho Segundo São João. A primeira, via o ensinamento de Jesus, conforme o evangelista, como relações entre o *Logos* e a *sarx* (carne). A segunda, por outro lado, centrava-se na relação entre o *Logos* e o *anthropos* (homem). Ambas as correntes apresentavam elementos que destacavam aspectos duvidosos e unilaterais quanto a união entre a divindade e a humanidade de Cristo, transpondo os limites da ortodoxia cristã (Sesboué, 2003, p. 300).

Esse contexto favoreceu o surgimento da figura do monge Nestório, arcebispo de Constantinopla e herdeiro da cristologia antioquena. As controvérsias cristológicas o levaram a questionar os termos: *Theotókos* (Mãe de Deus) e *Anthropotókos* (Mãe do homem), propondo um termo intermediário – *Christotókos* (Mãe de Cristo) – para evitar a ideia de uma união física entre a realidade humana e a divina (Perrone, 1995, p. 74). Dessa forma, ele limitava o papel de Maria apenas à maternidade da natureza humana de Jesus, pois, de acordo com ele “o verbo divino estava unido a este filho de Maria, não de maneira ‘ontológica’, ‘substancial’, mas acidental, de forma moral” (Frangiotti, 1995, p. 128–129).

O problema enfrentado no concílio de 431, diante da proposta nestoriana abriu caminho para a afirmação do título Mãe de Deus, em razão das duas naturezas de Cristo. Assim, o primeiro dogma mariológico cristão, “Maria, Mãe de Deus”, contrapôs-se à concepção de Nestório, que afirmava haver duas naturezas e duas pessoas em Cristo. Segundo ele, havia duas filiações: uma natural e humana, e outra divina e sobrenatural. Essa visão colocava em dúvida a possibilidade de comunicação entre Deus e a humanidade, pois negava a existência de uma união *hipostática* – ou seja,

a união substancial entre as naturezas humana e divina numa única pessoa –, afirmando apenas uma união moral ou operacional (Frangiotti, 1995, p. 128).

Entretanto, a Virgem de Nazaré não podia ser mãe de uma parte de Cristo, mas sim de sua totalidade. Dessa forma, a união das duas substâncias – humana e divina – perdura por meio da chamada união *hipostática*, que significa a união de duas naturezas sem confusão, sem mistura, permanecendo ambas imutáveis, sem que uma anule a outra em uma única pessoa. Esse argumento corrige a confusão doutrinária e destaca a missão salvífica de Cristo, que assume a humanidade decaída para elevá-la ao plano divino.

Posteriormente, em 433 – no chamado “Ato de União”, após as controvérsias do Concílio de Éfeso (no qual os bispos sírios orientais não haviam chegado a tempo), João de Antioquia, representando-os, escreve uma carta à Cirilo na qual afirma:

Nós confessamos, pois, que Nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, único gerado, é Deus perfeito e homem perfeito composto de uma alma racional e de um corpo, gerado do Pai antes de todos os séculos segundo a divindade, o mesmo no final dos tempos, por causa de nós e para nossa salvação, gerado pela Virgem Maria segundo a humanidade, o mesmo consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade. Houve com efeito união (*henosis*) de duas naturezas: por isso confessamos um só Cristo, um só Filho, um só Senhor. Em razão desta noção de união sem mistura, confessamos que a Santa Virgem é Mãe de Deus (*Theotokos*), porque o Deus-Verbo se encarnou, tornou-se homem e desde o momento da concepção uniu a si mesmo o Templo que obteve da Virgem [...] (Alberigo, 1994, *apud* Sesboüé, 2003, p. 332).

1.3.4 Concílio de Calcedônia

Os debates cristológicos da Igreja primitiva atingem o seu ponto culminante no quarto Concílio Ecumênico, que buscava uma formulação doutrinária definitiva a respeito da divindade e da humanidade de Cristo em uma única *persona*. Embora o concílio anterior tenha alcançado certa clareza com base nas cartas de Cirilo de Alexandria, condenando a heresia nestoriana, ainda não havia elaborado uma definição dogmática (DZ, n. 250–263).

Assim, entre 1º de setembro a 31 de outubro de 451, vinte anos após o terceiro concílio, o imperador Marciano convocou o Concílio Ecumênico de Calcedônia. As primeiras sessões tiveram como objetivo esclarecer os mal-entendidos da assembleia

de 451. Nesse período também se destacam as figuras do monge Êutiques e do papa Leão Magno.

Êutiques rejeitava a existência de duas naturezas em Jesus Cristo, embora não se considerasse um doceta (isto é, alguém que negava a realidade do corpo humano de Cristo). Ele defendia uma forma de *monofisismo*, recusando-se a “dizer que Cristo era ‘de duas naturezas após a união’, mesmo se essas duas naturezas são reconhecidas ‘unidas segundo a hipóstase’” (Sesboüé, 2003, p. 336).

Por sua vez, conforme o mesmo autor, Bernard Sesboüé, o papa Leão Magno apresenta um argumento estruturado em três pontos inseparáveis que salvaguardam a união das duas naturezas de Cristo: “a verdade da divindade de Cristo, a verdade de sua humanidade e a verdade da união das duas na unidade de uma mesma pessoa” (Sesboüé, 2003, p. 343). Sua cristologia oferece uma exposição clara da dupla natureza (*duofisismo*), sem ambiguidade, onde ambas as naturezas atuam de forma própria e recíproca, mas únicas em uma só Pessoa.

Na carta dirigida ao patriarca Flaviano, Leão Magno desenvolve as apropriações daquilo que é da humanidade na pessoa do Verbo e do que é do Verbo na humanidade:

[...] Mantidas salvas as propriedades de ambas as naturezas reunidas em uma só pessoa, a humildade foi assumida pela majestade, a fraqueza pela força, a mortalidade pela eternidade e, para saldar a dívida de nossa condição, a natureza inviolável se uniu à natureza passível, de tal sorte que, como convinha à nossa cura, um só e “mesmo mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus” (1Tm 2,5) fosse ao mesmo tempo capaz de morrer, de um lado, e de outro incapaz de morrer. Foi portanto na natureza intacta e perfeita de um homem verdadeiro que o verdadeiro Deus nasceu, completo no que lhe é próprio, completo no que nos é próprio [...].
Por conseguinte, aquele que, subsistindo em sua forma de Deus (cf. Fl 2,7), fez o homem, foi feito homem na forma de servo: uma e outra natureza retém sem defeito o que lhe é próprio e, assim como a forma de Deus não suprimiu a forma de servo, assim a forma de servo não diminuiu a forma de Deus (Alberigo, 1994, *apud* Sesboüé, 2003, p. 340).

Essa explicação foi fundamental para que o Concílio de Calcedônia compreendesse e definisse de modo mais preciso a união hipostática entre as duas naturezas do Messias. Após intensos debates e conflitos, a assembleia conciliar amadureceu a mais célebre definição dogmática cristológica e trinitária, renovando a fé dos concílios anteriores. Com base nos ensinamentos dos santos Padres e nas

reflexões desenvolvidas, em meio às controvérsias heterodoxas sobre o símbolo da graça, proclamou solenemente:

[...] com unanimidade ensinamos que se confesse que um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem <composto> de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade, semelhante em tudo a nós, menos no pecado [*cf. Hb 4, 15*], gerado do Pai antes dos séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, <gerado> de Maria, a virgem, a Deípara, segundo a humanidade; um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres (DZ, n. 301–302).

1.4 Os concílios como um órgão gerador da doutrina trinitária

O caminho trilhado pelas assembleias conciliares revela o cerne da doutrina cristã, a qual, ao longo dos séculos, passou por reformulações e esclarecimentos visando uma melhor compreensão da fé. Com isso, os quatro primeiros Concílios Ecumênicos ganharam importância histórica e teológica, a ponto de serem comparados simbolicamente aos quatro evangelistas (Sesboüé, 2003, p. 346), atribuindo-lhes um caráter de manifestação da Providência divina.

É importante destacar que o amadurecimento da fé fulgurante inflamado no coração da Igreja primitiva, por meio das decisões conciliares e do desenvolvimento do dogma trinitário, não representa uma invenção arbitrária. Ao contrário, trata-se de um desdobramento da fé apostólica a parti do mistério revelado. A doutrina transmitida por Jesus já continha, em germe, o *Mysterium intratrinitarian*, que foi posteriormente explicitando em linguagem filosófica e teológica adequada ao contexto cultural da época, especialmente a partir da tradição helenista.

Nesse sentido, os teólogos dos primeiros séculos recorreram a categorias da filosofia grega, como a ideia platônico de um mundo das formas imutáveis e perfeitas, para expressar a verdade do Deus Uno e Trino. Essa apropriação filosófica permitiu

que a linguagem da fé se tornasse inteligível à mentalidade do mundo greco-romano, sem, no entanto, trair a originalidade da revelação cristã.

A formulação da doutrina trinitária cumpre, assim, uma função integradora na teologia e parte do pressuposto de que o ser humano, criado à imagem de Deus (*imago Dei*), possui em si mesmo uma capacidade natural de conhecer e se relacionar com o divino. Nesse contexto, os concílios exerceram papel decisivo ao sistematizar e defender a fé diante das múltiplas interpretações que surgiram nos primeiros séculos do cristianismo. Em um ambiente de intensos debates doutrinários e sob a influência dos imperadores romanos – que buscavam unificar o Império sob uma única religião reconhecida e oficial –, os concílios contribuíram para consolidar os fundamentos da ortodoxia cristã.

Por isso, muitos estudiosos afirmam que os quatro primeiros Concílios Ecumênicos atuaram como um verdadeiro órgão gerador da doutrina trinitária. Contudo, mais do que produzir a Trindade como conceito, os concílios expressaram como as primeiras gerações cristãs aprofundaram sua compreensão da Trindade *economica*, ou seja, da atuação de Deus na história da salvação.

É esse processo que Santo Agostinho se insere como uma figura central para a teologia trinitária ocidental. Desenvolvendo uma analogia psicológica da Trindade, o bispo de Hipona propõe que, assim como Deus é uma comunhão de três Pessoas, o ser humano – criado à imagem de Deus – possui três faculdades correlatas: memória, inteligência e vontade. Tal perspectiva reforça a compreensão da Trindade como fundamento não apenas da fé cristã, mas também da própria estrutura da alma humana.

Desse modo, a Trindade, revelada em Jesus Cristo e testemunhada pelos Evangelhos, indica um caminho de retorno ao projeto original do Pai. Esse caminho realiza-se na ação transformadora do Espírito Santo, que conduz os fiéis à configuração com Cristo. A compreensão da Trindade, portanto, não se limita à especulativa teológica, mas assume uma dimensão existencial, oferecendo uma chave hermenêutica para a própria experiência da fé.

O relato dos discípulos de Emaús (Lc 24,13–35) pode ser interpretado como uma expressão simbólica dessa experiência trinitária. Nele, é possível perceber como a presença do Ressuscitado reconfigura a memória, a inteligência e a vontade humana, elementos que Agostinho identifica como imagens da Trindade na alma. Tal

encontro conduz ao reconhecimento do mistério de Deus como amor revelado em Cristo, pela ação do Espírito Santo, conforme a economia da salvação.

Nesse contexto, a teologia trinitária mostra-se não apenas como uma chave de leitura da fé cristã, mas também como fundamento de uma antropologia teológica cristã. A experiência da Trindade *economica*, portanto, não se apresenta como algo distante da existência humana, mas como horizonte último de sentido, no qual a criatura se compreende a partir de seu Criador.

2 AGOSTINHO, DIVISOR DE ÁGUAS

No capítulo anterior, abordamos aspectos da Revelação e o desenvolvimento de algumas definições introdutórias a respeito do dogma trinitário nos concílios do período antigo, passando por conceitos que até hoje nos ajudam a compreender o Mistério de Deus.

Nesta seção, após uma longa jornada pelos pensamentos que marcaram o início do cristianismo primitivo, o clima complexo das heterodoxias e a influência dos imperadores, podemos adentrar mais a fundo e contemplar, à luz do humanismo agostiniano, que ressalta a dimensão antropológica de seus argumentos, por analogia, o mistério de Deus Uno e Trino.

Com sua abordagem psicológica na obra *De Trinitate*, avançaremos no desenvolvimento teológico da doutrina trinitária. Segundo Nair de Assis Oliveira citando o alemão M. Schmaus: “é o monumento mais excelso da teologia católica acerca do augusto mistério da Santíssima Trindade” (Schmaus, *apud* Oliveira, 1994, p. 561). Em outras palavras, Berthold Altaner e Alfred Stuiber, em seu compêndio de Patrologia, afirmam: “[O] ‘De Trinitate’ é, em substância, o coroamento da especulação patrística sobre o dogma da Trindade” (Altaner; Berthold, 1988, p. 424).

Aurélio Agostinho (354–430), movido pela ânsia de sabedoria e compenetrado nas coisas de Deus, compôs um acervo de obras que proporcionaram à Igreja um oásis da ortodoxia católica. Ele é “tido como responsável pela passagem decisiva ‘de uma abordagem ontológica para uma abordagem psicológica da religião e da cultura’” (Dihle, 1982, *apud* Brown, 2023, p. 617). Também, de acordo com Nair de Assis Oliveira, citando Batista Mondin: “O que dá originalidade à reflexão agostiniana é a perspectiva na qual são considerados os problemas a respeito de Deus, do homem e do mundo” (Mondin, *apud* Oliveira, 1994, p. 626).

A extraordinária capacidade do Bispo de Hipona de construir uma nova ideia sobre a vida interior do indivíduo, a partir do pensamento neoplatônico e a contraposição ao pelagianismo⁵, fez com que ele fosse realmente um divisor de águas

⁵ “A convicção básica de Pelágio e seus seguidores consistia em que a natureza do homem era correta e fundamentalmente imutável. Originalmente criados por Deus, reconhecia-se que os poderes da natureza humana tinham sido cerceados pelo peso dos hábitos passados e pela corrupção da sociedade. Mas essa constrição era puramente superficial. A ‘remissão dos pecados’ no batismo podia significar para o cristão a recuperação imediata da plena

entre o pensamento Antigo e o pensamento Medieval⁶ (Brown, 2023, p. 459). Sua teologia não apenas reformulou o conceito de graça e vontade humana, como também influenciou profundamente a estrutura ética e espiritual do cristianismo ocidental. Nesse sentido, o santo tornou-se uma ponte fundamental entre a filosofia clássica e a tradição cristã da Idade Média.

Como figura exponencial do Ocidente, Agostinho viveu a fase final da história Antiga, período em que estavam germinando os carismas. Nesse contexto, ele também acompanhou os passos dos concílios e, com base nos três pilares da Igreja Católica – Tradição, Magistério e Escritura –, desenvolveu seu pensamento sobre a Trindade. Vale destacar que o dogma já havia sido proclamado há 29 anos no Concílio de Niceia, e nos outros dois seguintes, os Concílios de Constantinopla e Éfeso, foi contemporâneo. Neste último, chegou a ser convidado a participar, mas faleceu a 28 de agosto de 430, aproximadamente um ano antes do evento (Sesboüé, 2003, p. 329).

Foi batizado pelo bispo Ambrósio na Páscoa de 387, ordenado sacerdote em 391 e bispo em 395, ou seja, após o Concílio de Constantinopla, que definiu que o Espírito Santo é Deus, Senhor e vivificador, que procede do Pai e que, junto dele e do Filho, é co-adorado e conglorificado na unidade da Trindade. Assim, embora não tendo tomado parte diretamente nos acontecimentos conciliares, em seus escritos relatou alguns embates contra as contradições e polêmicas arianas e maniqueístas, uma filosofia que relaciona a matéria humana má e o espírito como bom.

Contudo, os esforços e a dedicação aplicados por Agostinho para abordar o tema do Deus trino, além de serem frutos de muitos anos de reflexão – como ele mesmo diz numa carta ao bispo de Cartago⁷ (Aurélio) –, foram impulsionados por uma série de eventos determinantes para o desenvolvimento de sua obra. Mesmo que indiretamente, ele contribuiu para o desenvolvimento da doutrina trinitária nos concílios contemporâneos e nos seguintes.

liberdade de ação, que fora meramente suspensa pela ignorância e pelas convenções” (Brown, 2023, p. 457).

⁶ “Para Agostinho, a natureza do homem era um nadir de incertezas: e só seria curada, num futuro igualmente distante, por uma transformação tão completa e gloriosa que, à luz dela, o mais ínfimo sintoma do colapso atual do homem deveria ser sempre encarado como uma causa de profunda tristeza. [...] O indivíduo estava envolvido nesse colapso e nessa recuperação num nível que ia muito além de sua escolha consciente” (Brown, 2023, p. 457).

⁷ “Sendo ainda muito jovem, iniciei a elaboração destes meus livros sobre a Trindade, que é o Deus sumo e verdadeiro. Agora, entrado em anos trago-os a público” (Agostinho, *A Trindade*, 1994, p. 19).

2.1 Notas introdutórias do *De Trinitate*, de Santo Agostinho

Com uma singularidade inovadora, Agostinho, encontra atributos de Deus na alma humana, tornando assim, mais inteligível o mistério trinitário e oferecendo ao ser humano uma teologia autônoma. Através de suas explanações filosófica, teológica, especulativa e mística a respeito do dogma da Santíssima Trindade, ele não apenas purificou e enriqueceu a noção de Deus, mas tornou o mistério divino mais acessível à alma humana, que está sempre em busca de novos elementos que a façam transcender em direção ao seu Amado.

Conhecendo grandes nomes do cristianismo e autores filosóficos, Agostinho, ao unir a filosofia grega e a fé cristã buscou realizar o processo de retorno às fontes e, ao atualizar aquilo que foi dito por seus antecessores, fundamentou seu conhecimento na Tradição. Não medindo esforços, ele recorreu aos Padres Orientais e Ocidentais em busca de alternativas para compilar sua obra *De Trinitate*.

Catalogada em inúmeras bibliotecas, a obra é um documento essencial tanto na teologia quanto na filosofia, especialmente no que tange à fé católica. Composta de 15 livros entre os anos 400 e 416, vale lembrar que nesse período o santo também estava redigindo outras dissertações, como: *A cidade de Deus*, *Comentário ao Evangelho de São João* e *Comentário literal ao Gênesis* (Oliveira, 1994, p. 562).

O panorama da obra *De Trinitate* apresenta características essenciais que pontuam elementos do desenvolvimento do dogma trinitário, incluindo: noções bíblicas, conceitos, elementos novos, além de explorar os estados interiores da mente humana, com o intuito de manifestar a verdade ao ser humano e purificar sua memória em relação à noção do Deus-trino, que se revela como um ser supremo.

Num tratado vasto sobre o conteúdo dogmático em consonância com a alma humana, o teólogo, desejando levar seus leitores a um estágio contemplativo a partir das verdades eternas, não se intimidou em expor um conteúdo de elevado grau de complexidade, difícil de ser compreendido, mas ao mesmo tempo fecundo àquele que se entrega à leitura. Durante um longo período, o bispo reconheceu a dificuldade de compreensão da obra, devido à complexidade do tema e à necessidade de profunda meditação e atenção para dominá-lo.

É como está escrito: “O que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu, tudo o que Deus preparou para os que o amam” (1Cor 2,9). Ou ainda, “Se alguém julga saber alguma coisa, ainda não sabe como

deveria saber. Mas, se alguém ama a Deus, é conhecido por Deus” (1Cor 8,2–3). O próprio Agostinho promove o aprofundamento do mistério de Deus, que é amor, evidenciando uma limitação do ser humano:

Quando tiver certeza do que afirmo, caminhe lado a lado comigo; quando duvidar como eu, investigue comigo; quando reconhecer que foi seu o erro, venha ter comigo; se o erro for meu, chame minha atenção. Assim haveremos de palmilhar juntos o caminho da caridade em direção àquele de quem está dito: *Buscai sempre a sua face* (Sl 104,4) (Agostinho, A Trindade, 1994, p. 28).

De forma sistemática e didática, o argumento psicológico de Santo Agostinho faz uma analogia entre a Trindade e a alma humana (*psyché*) “um ensaio de amplitude sem precedentes, no qual ele tenta penetrar no segredo trinitário” (Mariones, 2022, p. 91). Ao se utilizar da passagem bíblica de Gênesis 1,27 – “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” –, Agostinho, segundo Francisco Mariones (2022, p. 94), argumenta que: “[a] natureza humana deve de alguma forma refletir o selo divino impresso nele”, isto é, carrega dentro de si mente, conhecimento de si mesmo e amor que são realidades iguais e da mesma essência.

Assim sendo, as três realidades que encontramos em nós – mente, conhecimento de si mesmo e amor – nos lançam para águas mais profundas no mistério de Deus, ainda que de forma imperfeita. “Eis-me aqui, eu que busco. Quando amo algo, encontro três realidades: eu, aquilo que amo e o próprio amor” (Agostinho, A Trindade, 1994, p. 288).

2.1.1 Estrutura do livro

O caminho percorrido pelo doutor da Igreja para compreender o mistério de Deus em três Pessoas, resultou na obra de quinze volumes intitulada *De Trinitate*. Podemos dividi-la em duas partes principais:

A primeira, que vai do livro primeiro ao sétimo, concentra-se essencialmente na parte bíblica e teológica, onde o autor estabelece sua tese, elucidando a unicidade e igualdade das três Pessoas divinas, e contrapondo as ideias contrárias à divindade do Filho e do Espírito Santo.

A segunda parte, que se inicia no livro oitavo até o décimo quinto, apresenta um enfoque mais especulativo e filosófico. O cerne dessa seção se resume à “justificação e os fundamentos lógicos e metafísicos, adotando como ponto de partida a observação psicológica da mente humana” (Oliveira, 1994, p. 562–563).

O fundamento do pensamento de Agostinho é a inseparabilidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo, suas operações e os estados interiores da mente humana. Partindo desse conhecimento e com a determinação de aprofundar-se ainda mais, o ser humano é capaz de formar uma imagem de Deus com base nas verdades que devemos crer, seguindo a regra canônica da fé: o credo niceno-constantinopolitano. Assim, ele pode chegar a Deus pela via do autoconhecimento, tendo como base as três potências da alma: memória, inteligência e vontade.

Ao longo de sua jornada, o tratado agostiniano examina analogicamente, livro a livro, o mistério trinitário. A obra foi certamente escrita com uma estrutura de unidade. A seguir, apresentam-se os temas relevantes de cada livro, conforme a introdução de Agostinho Belmonte (1994, p. 13–14).

Livro I: com base na fé ancorada na Santíssima Trindade, trabalha-se a consubstancialidade do Filho e do Espírito Santo em relação ao Pai, a inseparabilidade das operações, além da imortalidade e as duas naturezas de Cristo. Estabelecidas as regras hermenêuticas. Nos livros II e III, o autor foca nas missões divinas, a unidade e igualdade de essência do Pai e do Filho, e as manifestações à alguns personagens do Antigo Testamento.

Livro IV: discute a missão do Filho, sua mediação e morte como remédio para a dupla morte do homem, além do envio do Verbo e do Espírito Santo que, ainda assim, são iguais ao Pai.

Livros V e VI: através dos conceitos filosóficos de substância e acidente, Agostinho explica que sobre Deus nada se pode afirmar na categoria de acidente, refutando as heterodoxias arianas e afirmando que há um só Deus em três Pessoas e não três deuses.

Livros VI e VII: na busca por responder à pergunta: O que são os Três? Agostinho desenvolve, com base nos escritores gregos e latinos, duas respostas a partir de suas abordagens: (1) para os orientais, os três são uma essência e três substâncias; e (2) para os ocidentais, uma essência e três Pessoas.

Livro VIII: utilizando o método da introspecção, o livro guia os leitores por meio do argumento da razão para "entender algo da natureza de Deus pela inteligência da

verdade, pelo conhecimento do Sumo Bem e pelo amor à justiça" (Belmonte, 1994, p. 14).

Livros IX e X: Agostinho dedica-se, por meio de sua analogia psicológica, a investigar a imagem de Deus na mente humana, descobrindo uma trindade: memória, entendimento e a vontade.

Livro XI: examina a imagem de Deus no homem exterior, encontrando duas dimensões: (1) o ponto de vista das coisas, formado pela visão do modelo gerado no olhar da pessoa e a vontade como elo; e (2) a imagem do corpo gravada na memória, através do olhar do pensamento e da vontade. A primeira imagem retrata três elementos, mas não da mesma substância, enquanto a segunda também três constituintes, porém da mesma substância.

Livros XII e XIII: compreendem a relação entre ciência e fé, aprofundando-se na imagem de Deus no conhecimento humano. Já nos livros XIV e XV, essa imagem é identificada no ser humano segundo a mente, que se renova a partir do conhecimento de Deus. Além disso, desenvolve-se o tema da procedência do Espírito Santo, explicando-o como sendo o amor entre o Pai e o Filho.

2.2 Doutrina da *imago Dei*

O ser humano carrega consigo um caráter supostamente autossuficiente, especialmente na arte de raciocinar. No entanto, é evidente que essa satisfação se limita apenas às suas capacidades racionais, levando-o, muitas vezes, a negligenciar aspectos fundamentais no processo de autoconhecimento. Em meio a essa aparente autossuficiência, ele se contradiz frequentemente em seus pensamentos e crenças adquiridas ao longo da sua trajetória, pois ao ser envolvido por um mundo real e independente de suas concepções, é desafiado constantemente.

Esse mundo acaba gerando comportamentos reprováveis, sejam eles racionais ou irracionais. Conseqüentemente, o ser humano se vê obrigado, como parte intrínseca de sua natureza, a buscar um equilíbrio que o conduza a um estado de autocontrole, na esperança de alcançar um possível autoconhecimento.

Ao avaliar a atividade cognitiva do ser humano, observaremos que o desejo de felicidade e a busca pelo saber são insaciáveis, visto que ele subsiste como um problema insolúvel para si mesmo (GS, n. 21). Nesse sentido, pensadores cristãos do mundo antigo contribuíram significativamente para o desenvolvimento da doutrina da

imago Dei, como caminho para o autoconhecimento, revelando ao indivíduo verdades que sua mente, sozinha, jamais poderia alcançar. Pois, “no fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei que não se impôs a si mesmo mas à qual deve obedecer; essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração” (GS, n. 16).

A doutrina da *imago Dei* oferece a fundamentação teológica necessária para compreendermos as contradições do ser humano em suas crenças e na busca pelo saber. O primeiro relato claro sobre isso encontra-se no livro de Gênesis 1,27, onde o autor destaca a posição privilegiada do ser humano, criado à imagem e semelhança de seu Criador.

Diversos autores se aventuraram nesse tema, como Fílon de Alexandria, Clemente de Alexandria, Gregório de Nissa e Agostinho. Fílon, por exemplo, ensina que, na criação do homem, Deus se serviu de um modelo: o homem ideal. A partir desse princípio, que segue uma hierarquia dos seres, os graus inferiores seriam imitações dos superiores. Assim, o ser humano, composto de espírito e carne, ou de corpo e alma, seria a imagem direta do Verbo, sendo a imagem restrita à alma, enquanto o corpo teria sido criado por potências do cosmos, ou energias inferiores (Mondin, 1979, p. 102).

Clemente segue a linha de Fílon, mas atribui a Deus a criação direta do ser humano. No entanto, ele argumenta que a imagem e semelhança se realiza a partir da ação do indivíduo, especificamente quando ele pratica o bem e exerce o domínio sobre as coisas. Sua tese é de uma evolução: “[O] ‘homem recebeu logo ao nascer a *imago*; mais tarde, na medida em que se torna perfeito, recebe a *similitudo*’. ‘Só quem crê é rico, sábio, nobre e imagem de Deus segundo a semelhança’, e tornou-se tal ‘pela ação de Jesus Cristo” (Clemente de Alexandria, *apud* Mondin, 1979, p. 105). Para Clemente, tanto a imagem quanto a semelhança se referem, essencialmente, ao intelecto e à razão, visto que a ação de Deus nelas é uma marca eficaz.

Gregório de Nissa vai mais além, afirmando que toda imagem é verdadeiramente imagem quando carrega os atributos de seu modelo. Assim, segundo Battista Mondin (1979, p. 107), “se Deus é o conjunto de todos os bens, o homem, enquanto sua imagem, é, por sua vez, pleno de todos os bens”. Gregório apresenta, então, duas versões da criação: a primeira é a imagem ideal, que ocorre quando Deus pensa em criar o ser humano, e a segunda é a imagem real, que se

manifesta quando Deus decide criar o ser humano com uma natureza sexuada (Mondin, 1979, p. 109–110).

Santo Agostinho, por sua vez, oferece um conteúdo mais detalhado sobre a doutrina da *imago Dei*. Ele dedicou grande parte de suas energias espirituais e intelectuais a essa busca, desenvolvendo uma especulação sobre a imagem e semelhança de Deus. Agostinho divide a imagem do Verbo e do homem, fundamentando suas ideias ontológicas e utilizando analogias da Trindade na pessoa para, assim, chegar à extraordinária conclusão de que o ser humano não foi criado à imagem de uma única Pessoa da Trindade, mas sim à imagem da Trindade inteira.

Assim, ao longo deste percurso, que agora seguimos, será necessário adotar uma intenção reta, proveniente da fé. Trata-se de uma verdadeira inclinação para a busca da verdade, iniciada pela fé proclamada, e que conduz o ser humano de luz em luz, em uma contínua aspiração de alcançar o fim último. Contudo, o conhecimento perfeito só será alcançado quando estivermos face a face com Deus (1Cor 13,12).

2.3 A busca do sentido na Trindade para o ser humano

O cerne desta dissertação consiste em abordar a doutrina da *imago Dei*, fundamentando-se na tese de santo Agostinho, que, além de examinar os autores gregos e latinos sobre a Trindade, aprofundou-se, por meio de seu argumento especulativa (analogia psicológica) na doutrina trinitária.

Ao seguir o caminho traçado por Agostinho, devemos buscar dentro de nós a verdade que habita em nosso interior: "não por considerarmos ter encontrado o que procuramos, mas como quem já encontrou o lugar onde há de procurar. [Ou melhor dizendo] não o encontrou ainda, mas já descobriu onde deve procurar" (Agostinho, A Trindade, 1994, p. 284). Esse princípio não é investigado por Agostinho da mesma maneira que os filósofos o fazem, ao estudar a realidade externa; ele propõe um estudo do mundo interior da alma. O raciocínio interior de sua filosofia manifesta-se, especialmente na especulação sobre Deus, mas também na investigação sobre a natureza humana e a existência divina. Para isso, Agostinho parte do ser humano (Oliveira, 1994, p. 626).

Além disso, em suas célebres *Confissões*, vemos que Agostinho também precisou, em meio a sua busca incessante pela verdade, analisar o caminho de busca interior que o conduziu à sua conversão:

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo. Retinha-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem. Chamaste, e clamaste, e rompestes a minha surdez; brilhaste, cintilante, e afastaste a minha cegueira; exaltaste o teu perfume, e eu aspirei e suspiro por ti; saboreei-te, e tenho fome e sede, tocaste-me, e abrasei-me no desejo da tua paz (Agostinho, *Confissões*, 2004, p. 491).

2.3.1 Noções de imagem e semelhança e seus atributos

Através da reflexão psicológica agostiniana, ao buscar uma imagem da Trindade no âmago do ser humano, encontramos vestígios de uma relação triádica. Ao comparar as três Pessoas divinas com as faculdades da mente humana, identificamos a mente, o seu amor e o conhecimento de si mesma, sem mistura ou confusão (Agostinho, *A Trindade*, 1994, p. 290–291). Embora essas realidades sejam distintas em sua oposição, embora sejam ditas de modo separadas, não deixam de permanecer em si, ou seja, coexistem na alma humana e se desenvolvem como numa espécie de evolução recíproca, a ponto de se deixarem perceber e recensear, como substâncias, ou por assim dizer, essências. Cada uma delas "está em si, e, contudo, estão mutuamente cada uma inteiramente nas outras de modo total" (Agostinho, *A Trindade*, 1994, p. 295).

Agostinho sugere que a estrutura da mente humana reflete, de maneira imperfeita, a natureza divina de Deus. Ele esclarece as noções de imagem e semelhança, considerando-as como elementos profundos que refletem a natureza do ser humano e sua relação com o Criador.

Ambos os termos designam uma relação de semelhança, mas com graus diferentes. "Nem tudo o que é semelhante a alguma coisa é imagem dela, como acontece no espelho e na pintura, pois são imagens e, também são semelhantes; contudo, se um não nasceu do outro, não se pode dizer que um seja imagem do outro" (Agostinho, *Comentário ao Gênesis*, 2005, p. 637). De fato, a semelhança será imagem quando existir uma relação de causa e efeito.

Nos escritos de Agostinho, encontramos duas espécies⁸ de imagem: "uma que é da mesma substância do modelo e outra que é de substância (essência) diversa da do modelo" (Mondin, 1979, p. 114). A primeira se realiza por meio da geração, como no caso do Filho gerado⁹. A segunda é resultado de uma criação, como descrito no relato da criação em Gênesis 1,1-2,4 (Mondin, 1979, p. 114). Assim, podemos concluir que o ser humano é uma imagem semelhante, mas não coeterna, correspondente à realidade divina. Sua capacidade de raciocínio e vontade permite que o indivíduo reflita a natureza divina.

Batista Mondin, comentando a obra agostiniana, afirma:

Apenas pelo que se disse a propósito da divisão da *imago* conclui-se que seu fundamento ontológico é a causalidade eficiente. Quando esta opera por via de geração, produz um efeito essencialmente idêntico a si mesma; quando pelo contrário, opera através da criação ou transformação, produz um efeito semelhante, mas não idêntico a si mesma (Mondin, 1979, p. 115).

Portanto, segundo Santo Agostinho, o enunciado "Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança" (Gn 1,26), reflete uma explicação da diferença entre a imagem do Verbo e a do homem. O termo semelhança acompanha a expressão imagem para especificá-la e "esclarecer que não se trata de uma *imago consubstantialis* e sim de uma imagem por participação" (Mondin, 1979, p. 115).

2.4 Analogias trinitárias

A criatura humana é a imagem imperfeita do Criador, mas, ainda assim, é "imagem". Todas as coisas trazem em si o selo da causalidade divina, mas somente o ser humano carrega a denominação *imago Dei*, já que nele é acentuada a semelhança com o Criador. As outras criaturas, por apresentarem semelhança obscura, podem ser chamadas de vestígios, ou seja, manifestações tênues que nos concedem o conhecimento de Deus-Trino.

⁸ Vale dizer que de modo geral, [...] "a 'imagem' (*eikon*), no pensamento grego, participa da realidade da coisa representada. Na imagem se mostra a essência mesma daquilo que a imagem mostra. Por isso, na *Carta aos Colossenses*, escrita por um autor de cultura helenista, o que na realidade se diz é que no homem visível que foi Jesus se nos mostra o próprio ser de Deus invisível. [...] Isso, afinal, significa que o ser de Deus se fez patente, visível e se manifestou a nós [...]" (Castillo, 2015, p. 178).

⁹ Conforme os concílios do período Antigo.

Mas em que consiste essa diferença entre o ser humano e as demais criaturas, para que mereça o título de *imago Dei* e não apenas de vestígio? Descubramos, no tratado trinitário agostiniano, o desenvolvimento de sua especulação, que aborda a tríade presente na natureza humana e que serve de analogia para compreendermos, ainda que de forma limitada, o mistério trinitário.

Lembremos que o indivíduo humano exterior está intimamente ligado ao interior; todavia, ambos constituem uma única pessoa. Na prática, encontramos distinção apenas na diversidade de operações. O primeiro, por meio das articulações e dos sentidos corporais, percebe as realidades do mundo exterior; e o segundo, por sua vez, rege e esclarece tanto as operações externas quanto as internas, estas últimas voltadas também às verdades eternas (Oliveira, 1994, p. 367–368).

Distinguímos esse duplo aspecto da natureza humana – exterior e interior – apenas para ressaltar suas funções e identificar que somente o ser humano é capaz de perceber as razões do mundo corpóreo quanto do eterno. À vista disso:

Poder-se-á encontrar não apenas uma trindade, mas ainda a imagem de Deus. E essa somente na parte racional, referente à contemplação das coisas eternas. Em referência, porém, à parte da alma deputada à ação no temporal poder-se-á encontrar uma trindade, não, porém, a imagem de Deus (Agostinho, A Trindade, 1994, p. 368).

2.4.1 Primeira analogia ternária: mente, amor e conhecimento (*mens, amor, notitia*)

A primeira reflexão na busca por uma imagem da Trindade no interior do ser humano é a do amor. Ao falar desse substantivo abstrato, supomos três elementos: o amante, o amado e o amor. Ora, o amor não é amado caso não ame alguma coisa; logo, “é ilógico, parece-nos, concluir que em toda parte onde há amor, pelo fato mesmo, há três elementos [o amante, a mente e o amor]” (Agostinho, A Trindade, 1994, p. 288).

Tracemos, portanto, o mesmo percurso feito pelo autor para chegar a essa premissa, utilizando o termo mente para clarear a investigação:

Santo Agostinho concebe a alma espiritual como ordenada hierarquicamente, em suas partes: uma porção inferior e outro superior. A palavra “mens” exprime, geralmente a porção superior [...]. Logo, recebe o nome de mente, não a alma, mas o que nela é superior – a sua fina ponta (Oliveira, 1994, p. 626).

A *mens* pode adquirir noções externas por meio dos sentidos corporais e, por si mesma, captar as realidades incorpóreas. Dentro dessa dinâmica, podemos afirmar que a mente se conhece por também ser incorpórea; caso contrário, não poderia se amar, pois só amamos aquilo que conhecemos. Assim, quando a mente se conhece e se ama, formam três elementos: a mente, o seu amor e o seu conhecimento. Todavia, elas “formam três realidades. Essas três coisas, porém, são uma única unidade. E quando perfeitas, são também iguais” (Agostinho, *A Trindade*, 1994, p. 290). Eis, então, a primeira trindade que se reflete no santuário da alma humana.

As três faculdades da alma formam uma unidade perfeita por serem iguais em intensidade. Quando a mente se conhece, iguala o conhecimento a si mesma, sem a pretensão de se sobrepor ao seu ser. Essa tríade nos é dada em estado de evolução: "O pensamento pode esforçar-se por desenvolvê-la, de certa forma, dentro de sua própria substância. E a 'mens' fica sempre em estado de potencialidade, de uma realização cada vez maior" (Oliveira, 1994, p. 628).

Esses três conceitos – mente, amor e conhecimento – estão interligados na vida trinitária. O conhecimento de Deus é sempre acompanhado pelo amor, e esse amor se expressa em comunhão de mentes. A relação entre a Trindade e os conceitos acima, na teologia católica, revela a natureza relacional de Deus e a maneira como essa relação se reflete na vida humana (Agostinho, *A Trindade*, 1994, p. 306–308).

2.4.2 Segunda analogia ternária: memória, inteligência, vontade (*memoria, intelligencia, voluntas*)

O ponto de partida para compreendermos a segunda trindade criada fundamenta-se na alma que se ama a si mesma. Mas como entender essa premissa: a alma ama a si mesma? Nela existe a ciência do conhecimento das coisas conhecidas em si mesma, bem como a busca por aquilo que ainda lhe é desconhecido. Logo, ao amar o conhecer, ela também deseja conhecer-se. Como afirma Agostinho: "Por isso, ao se buscar para se conhecer já se conhece procurando-se para se conhecer" (Agostinho, *A Trindade*, 1994, p. 317).

Diante disso, a dimensão do autoconhecimento está subentendida quando afirmamos que a alma, ao procurar por si mesma, se conhece como sujeito que busca e também como objeto procurado.

Ora,

Para provar isso, Agostinho recorre não à introspecção, mas a um argumento reflexivo. Conhecer um objeto é conhecer que o conhecemos. [...] Saber o que é conhecer, não é um saber que vem do exterior, mas um saber que a alma atinge de modo imediato. O conhecimento do sujeito por si mesmo está pois envolvido no próprio ato de conhecer (Oliveira, 1994, p. 639).

Essa discussão nos remete a uma outra questão proposta por Agostinho, a saber: por que a alma busca a si mesma, uma vez que não é uma substância corpórea? Para responder a esse dilema, o bispo de Hipona recorre à "distinção entre 'nosse' (conhecimento intuitivo da alma) e o 'cogitare' (conhecimento reflexivo)" (Oliveira, 1994, p. 638).

O conhecimento intuitivo pode ser associado à percepção direta e imediata da realidade, sem a necessidade de raciocínio complexo. Por outro lado, o conhecimento reflexivo diz respeito ao esforço de compreender essas realidades percebidas, exigindo um processo mais elaborado de análise e interiorização. A combinação desses dois modos de conhecer permite ao ser humano alcançar uma compreensão mais plena da natureza do conhecimento e da verdade.

Dito isso, Agostinho entende que a alma, em vez de apenas se buscar, deve pensar sobre si mesma e viver conforme sua própria natureza, evitando os perigos das concupiscências (1Jo 2,16) e, por consequência, o esquecimento de si. À medida que ela se encanta e se apega às coisas profundamente belas, o mundo exterior, de certo modo, passa a ocupar seu interior, por meio dos sentidos corporais, permanecendo nela como imagens.

E formadas que foram em si mesmas, de si mesmas, delas se apossa. A mente, [de certa maneira], comunica-lhes algo como de sua própria substância, [vestígios das numerosas impressões captadas]. Conserva [impressos na memória concorde] o poder com o qual emite livremente um juízo sobre a beleza dessas imagens (Agostinho, A Trindade, 1994, p. 321).

Nesse contexto, a alma já não consegue pensar em si mesma, pois está absorvida pelas imagens exteriores – trata-se de um afastamento do próprio ser. Isso porque, ao se maravilhar com as realidades externas, mesmo quando ausentes, suas imagens permanecem naturalmente no pensamento. Como esclarece Agostinho: "Verá assim que nunca deixou de se amar nem de se conhecer, mas ao amar outras

coisas confundiu-se com elas e, de certo modo, com elas adquiriu consistência” (Agostinho, A Trindade, 1994, p. 325).

Chegamos portanto à conclusão de que, na memória, na inteligência e na vontade, há um poder que abstrai as percepções sensíveis até atingir a alma. Contudo, é a vontade que exerce uma hermenêutica sobre o conteúdo abstraído. Quando adquirirmos conhecimento das realidades, não descrevemos o processo em três etapas até o entendimento final, mas reconhecemos essas três instâncias – memória, inteligência e vontade – como uma só realidade. Elas são: “consideradas em suas relações recíprocas, e não se compreenderiam mutuamente, se não fossem iguais; não somente quando cada uma está em relação com cada uma das outras, mas também cada uma em relação a todas” (Agostinho, A Trindade, 1994, p. 332).

Essa analogia se aproxima ainda mais do mistério trinitário do que a anterior, pois, ao abordarmos a memória, adentramos a dimensão espiritual do ser humano. No centro da tríade está a consciência de si mesma, que precede qualquer conhecimento reflexivo sobre o próprio eu.

Destarte, devido a unidade do espírito, os termos dessa tríade, embora distintos, são correlativos e formam uma unidade. Por essa razão, ao traçarmos o paralelo com a Trindade divina, vemos que a memória representa de modo mais apropriado à Pessoa do Pai, enquanto o Filho e o Espírito Santo correspondem, respectivamente, à inteligência e a vontade, uma vez que procedem da memória (Oliveira, 1994, p. 645).

2.4.3 Terceira analogia ternária: memória, inteligência e amor (*memoria, intelligencia, amor*)

Encerrada as reflexões sobre as duas primeiras analogias, chegamos à terceira especulação, que se baseia na alma humana racional e inteligente, ou seja, na *rationes* superior da natureza humana, pois, conforme Agostinho, “a imagem de Deus há de se assentar somente nas coisas eternas” (Agostinho, A Trindade, 1994, p. 441). Somente essa parte da alma é “como Deus, incorruptível: não decai nem mesmo quando o corpo se corrompe, e, além disso, como conhece a Deus, invoca-o, ama-o; em outras palavras, está em comunhão com ele” (Mondin, 1979, p. 118).

Esse fundamento natural – a razão e a inteligência – é a parte mais nobre da alma humana, pois constitui também uma imagem de Deus, embora imperfeita.

"Constituem o ponto de apoio natural para a imagem perfeita. É por ela que alma fica apta a compreender e a amar a Deus. Torna-se capaz de Deus (*capax Dei*)" (Oliveira, 1994, p. 688), isto é, é imagem divina justamente por sua capacidade de acolher Deus. Essa capacidade está impressa no espírito desde o momento de sua criação.

A estrutura da nossa alma revela-se trinitária na medida em que ela se recorda de si, se compreende e se ama. Esse é, por assim dizer, o caminho que conduz à contemplação da Trindade. O fato de estar presente a si mesma – e, por isso, entender-se e amar-se – demonstra que ela não necessita de um conhecimento externo, como ocorre com os sentidos corpóreos. Por exemplo, o olho pode ver os objetos exteriores, mas não pode ver a si mesmo, exceto por meio de um espelho (Agostinho, *A Trindade*, 1994, p. 453–456).

Ao adentrarmos o âmago da natureza humana, descobriremos certas realidades que passam a existir interiormente, sem depender de elementos adventícios. A busca por compreender a imagem impresso em nosso interior nos conduz ao conhecimento daquele de quem somos imagens. Trata-se de um caminho necessário para nos dirigirmos a Deus, como já indicava Agostinho: "Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração homem" (Agostinho, *A verdadeira religião*, 2002, p. 98). Na mesma direção, Nair de Assis de Oliveira (1994, p. 691) sintetiza: "Se o homem não conhecer a si mesmo, não saberia conhecer aquele que o fez".

A operação íntima da alma – que se conhece, se pensa e se ama – possui perfeição própria, pois ela lembra-se de si, entende-se e ama-se a si mesma e, por isso, "pode também recordar, entender e amar a seu Criador" (Agostinho, *A Trindade*, 1994, p. 461). Isso revela que o objeto contemplado por ela não é estranho, como algo alheio, mas está em sua própria substância. Dessa forma, o ser humano é chamado constantemente a realizar esse movimento de retorno interior e tomar consciência de seu caráter de imagem divina, reconhecendo, com o auxílio do Espírito Santo, sua capacidade de Deus por participação.

Quando a alma se pensa, ela se dobra sobre si mesma, e então se produz uma trindade, na qual já se pode perceber o que seja o verbo. Este recebe sua forma no ato mesmo do pensamento. A vontade enlaça esse verbo à memória. E é aí que de preferência é preciso reconhecer a imagem que procuramos (Agostinho, *A Trindade*, 1994, p. 459).

Em conclusão, a reflexão agostiniana sobre a Trindade revela uma profunda conexão entre o Criador e a criatura. Mesmo sem esgotar o mistério divino, as imagens de memória, inteligência e amor oferecem um vislumbre da Trindade refletida no ser humano. Ao conhecer a si mesmo, o ser humano é conduzido à contemplação, na Pessoa de Jesus Cristo, reconhecendo que sua capacidade de conhecer, amar e existir é dom divino. Assim, a doutrina trinitária torna-se um convite ao autoconhecimento e à comunhão com Deus.

3 DO AUTOCONHECIMENTO EM CRISTO À COMUNHÃO: O SER HUMANO CRIADO À IMAGEM DE DEUS

O objetivo do nosso trabalho, como já ficou evidente até aqui, é, por meio de um referencial teórico – a obra *De Trinitate* de Santo Agostinho – compreender a dimensão do ser humano, iniciando a busca pelo autoconhecimento para chegar aquele que o criou. Isso porque, se o ser humano não se conhecer, não poderá conhecer a Deus, que nele habita. Além disso, ao adentrarmos na doutrina trinitária, notamos que toda a atividade da Igreja está inserida no Deus-trino, ou seja, ela se fundamenta na Revelação. Qualquer compreensão que possamos ter da Igreja deve ter sua base no Mistério das três Pessoas divinas. Com isso, o gênero humano, desde sua criação, e, mais precisamente, quando é inserido no corpo de Cristo, é convidado a entrar na dinâmica de relação da Trindade *economica e imanente*.

Ao longo da história, em meio aos avanços das descobertas científicas, o indivíduo parece ter se afastado da ânsia por autoconhecimento, sendo mais consumido pelas angústias e preocupações relativas à evolução do mundo. Nesse contexto, é perceptível que a humanidade vive profundas e rápidas transformações, muitas vezes com um certo distanciamento do Absoluto. Modelado pelas Revoluções (Iluminista, Francesa e Industrial), o humanismo contemporâneo manifesta uma crescente exigência de negação de Deus, com o intuito de construir uma nova era pós-cristã, a partir das condições de vida do seu tempo presente (Souza, 2020, p. 267–272).

Com resultado, observamos um desequilíbrio entre a eficiência do saber prático, as exigências do pensar teórico e a consciência moral, que muitas vezes não consegue ordenar nem sintetizar o conjunto de conhecimentos. Além disso, o discernimento, tanto coletivo quanto pessoal, é tensionado por um individualismo crescente. Nos questionamos: como pode o ser humano querer conhecer a Deus se ele mesmo não se conhece? E por que há esse movimento intelectualizado, muitas vezes distante das questões transcendentais?

Quando questionado sobre realidades transcendentais ou sobre si mesmo, o indivíduo frequentemente entra em crise. Assim, o gênero humano, composto de corpo e alma, se vê dividido e incapaz de resolver suas próprias questões, sejam elas pessoais ou coletivas.

Neste capítulo, propomos examinar o fundamento referencial necessário para que, na perspectiva cristã, o ser humano possa alcançar seu equilíbrio e sua plenitude. A partir disso, buscaremos identificar mediações que orientem sua conduta, equilibrando sentimentos e racionalidade.

Para vivenciar essa experiência de maneira concreta e perseverante, é imprescindível que haja um equilíbrio entre a razão e emoção, promovendo uma verdadeira aproximação existencial com o Absoluto. Como está escrito: “Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido” (1Cor 13,12).

Sabemos que Deus se encarnou no seio da Virgem Maria¹⁰, experimentou nossa condição humana e viveu nossos sentimentos mais profundos. Esse é um ponto central do cristianismo e um marco de regeneração, pois, como Boff afirma (1983, p. 195), “O Deus que em e por Jesus se re-vela é humano. E o homem que em e por Jesus emerge é divino”. Assim, podemos afirmar que a redenção, antes de nos justificar e divinizar, deve, primeiramente, nos humanizar. A partir de Jesus Cristo, a humanidade contemporânea pode vislumbrar não apenas uma relação com Deus, mas uma união com Ele.

Este fundamento nos leva a refletir sobre três pontos centrais: a comunidade como modelo concreto; o discípulo missionário como elemento essencial na base da comunidade; e a evangelização como prática fundamental para alcançarmos a renovação e a transformação da nossa mente. Só assim, podemos nos revestir do Homem Novo, criado segundo Deus, na justiça e santidade da verdade (Comblin, 1985, p. 22).

3.1 O que significa e o que representa Jesus para a humanidade?

A partir do ponto de unidade entre o divino e o humano, na Pessoa de Jesus Cristo, Deus feito homem, temos acesso ao mistério da Trindade. A Igreja dos primeiros séculos expôs o *mysterium Dei* e compreendeu que o mistério da criatura humana reflete o do seu Criador, e que viver o mistério de Deus é também viver o

¹⁰ Conforme os concílios do período Antigo.

mistério do ser humano. Assim, não podemos falar do ser criado sem falar de Deus, nem falar do eterno Deus sem falar do ser humano (Boff, 1983, p. 195).

No Concílio de Éfeso, observam-se as tensões heterodoxas em torno da divindade e da humanidade da segunda Pessoa da Santíssima Trindade. Ao longo da história, esse tema gerou – e ainda gera – muitas interrogações, especialmente sobre a representação de Jesus no meio da humanidade. Nesse contexto, surge a questão: Jesus representa um projeto de divinização ou de humanização?

Quando refletimos sobre a união entre o divino e o humano – seja na consciência e na vida de uma pessoa crente, seja no fenômeno social e público –, deparamos com dois fatores: a ação do divino superando o humano; e o divino sendo constantemente associado ao religioso e o sagrado, enquanto o humano é comumente vinculado ao secular ou o civil (Castillo, 2015, p. 11).

Diante desse raciocínio, é evidente que tendemos a nutrir ao divino um valor superior ao criado, considerando a questão sob o ponto de vista da essência. No entanto, a chave hermenêutica será sempre o conceito de conhecer, aproximar-se e relacionar-se, pois no ato criacional o ser humano recebeu a capacidade de conhecer a mística do mistério divino.

José Maria Castillo afirma:

[...] “ontologicamente”, Deus é, com certeza, infinitamente superior ao humano, o que quer dizer que Deus se situa em outra ordem do ser que é absolutamente distinta da nossa. Por isso, dizemos que, “epistemologicamente”, Deus é o Transcendente, ou seja, transcende nossa capacidade de conhecimento e, portanto, não está nem poderia estar ao nosso alcance. Por isso, Deus é sempre o desconhecido, que não pode ser nunca o referente a partir do qual nós, seres humanos, podemos conhecer o que é mais próximo a nós e o que melhor conhecemos, o ser humano, concretamente e, no caso da cristologia, o ser humano que foi Jesus (Castillo, 2015, p. 14).

Assim, não podemos partir da suposição de que já sabemos quem é Deus, mas devemos começar a partir da Pessoa do Filho, pois Ele, como revelador do Deus-trino, é o horizonte daquele que busca conhecer-se a si mesmo e, conseqüentemente, conhecer o ser humano em sua plenitude, caminhando em direção ao seu Criador.

O Verbo do Pai é o lugar privilegiado de encontro entre a divindade e a humanidade. Essa união se realiza principalmente de dois modos: em Cristo e na Revelação. Ambos possuem, de certo modo, natureza humana e divina, tornando-se lugares privilegiados do encontro entre Deus e o ser humano. Portanto, a relação entre

Jesus Cristo e Deus Pai é fundamental para conhecermos o Pai e o Filho e o Espírito Santo, pois, como os Evangelhos atestam, Jesus viveu uma relação singular, íntima e profunda com o Pai.

3.1.1 A missão aponta quem foi Jesus

O ser humano é o único ser que recebe o título de religioso, pois é capaz de refletir, através de suas crenças e convicções, sobre as realidades que dão sentido à sua vida e determinam seus comportamentos. No entanto, é essencial que haja sempre harmonia entre o conhecimento e as crenças.

Dito isso, ninguém descobre Jesus Cristo por meio de uma pesquisa profunda ou de conclusões pessoais baseadas apenas nas próprias forças. Esse raciocínio terreno leva a pessoa a chegar, no máximo, ao que chamamos de dados históricos, ou seja, ao ponto de vista da razão.

Jesus, ao usar expressões humanas para dialogar com o Pai, nos ensina que, a partir das nossas próprias experiências, podemos começar a conhecer quem é Deus e como ele é. De acordo com Castillo, “isso quer dizer que, para explicar Deus, Jesus não tomou como ponto de partida uma experiência *religiosa*, mas começou a ensinar como devemos entender a Deus a partir de uma experiência *humana*” (Castillo, 2015, p. 131–132).

A vida do Messias, nos arredores do mundo judaico, também revela que Ele conviveu com os marginalizados e anunciou sua mensagem e projeto, especialmente àqueles que gozavam de baixa reputação e eram considerados os últimos. “Ou seja, no programa de Jesus entrava, como elemento construtivo, a decisão de que sua mensagem devia ser comunicada, não no território dos sábios, dos importantes e influentes, os seletos e aqueles que geriam o poder, mas totalmente ao contrário” (Castillo, 2015, p. 137). Portanto, o modo de viver de Jesus e o local de onde Ele partiu para anunciar sua mensagem nos revelam onde podemos encontrar o Ser eterno.

O comportamento e os ensinamentos de Jesus demonstram claramente um projeto “às avessas”¹¹ do que ocorria com as autoridades do seu tempo – e com as de hoje – e a qualquer realidade que difundisse ideias, valores, normas ou uma forma de viver excludente.

¹¹ Expressão de José Maria Castillo, 2015, p. 139.

Considerando isso, José Maria Castillo argumenta sobre a diferença entre as ações de Jesus e as das autoridades religiosas, no que diz respeito ao Templo e à lei:

A diferença desses dois projetos está em que o projeto da religião tem seu centro e sua razão de ser no “*sagrado*” *como objeto* (um espaço, um templo, utensílios, rituais, normas) e, além disso, como objeto *separado*, distinto e contraposto ao “profano”, quer dizer, o laico, o secular, comum a todos. Pelo contrário, o projeto de Jesus tem seu centro e sua razão de ser no “*sagrado*” *como pessoa* (o ser humano seja quem for e como for), e além disso, como pessoa *vinculada* aos demais seres humanos, *naquilo que é comum a todos por igual* (Castillo, 2015, p. 166).

Diante do exposto, os ensinamentos de Jesus e o significado de suas ações, enquanto experiência humana, devem alimentar o encontro fecundo que dá origem a toda a nossa ação e ao nosso serviço, na imitação e no seguimento do Mestre. Tal experiência nos liberta das falsas seguranças e idolatrias cultivadas e uma sociedade muitas vezes centrada no materialista, no prazer imediato, no consumismo e no individualismo. Ela nos conduz, aos poucos, a reconhecer a presença do Reino de Deus dentro de nós e ao nosso redor – um Reino construído na alegria da convivência fraterna, na gratuidade do dom e acolhimento, na acolhida mútua, na partilha e comunhão. Quando há coerência entre o que se diz e o que se vive, os gestos tornam-se autênticos e o testemunho se torna verdadeiramente transformador.

3.2 A dignidade do humano no mistério

Todas as criaturas existem em dependência de Deus, e “tudo quanto existe sobre a terra deve ser ordenado em função do homem, como seu centro e seu termo” (GS, n. 12). O ser humano, conforme sua natureza corporal, sintetiza em si mesmo as realidades do mundo material de duas formas: primeiro, como um ato de dependência, pois necessita dos seres criados para viver; segundo, como um ato de comunhão, atingindo sua máxima expressão, ao reconhecer e exaltar o Criador por sua obra.

Nesse sentido, o sujeito, no processo de autoconhecimento, deve considerar também seu corpo como algo bom e digno de respeito. Além de ser criado por Deus, o corpo participa da promessa escatológica, pois há de ressuscitar no último dia. “É, pois, a própria dignidade humana que exige que o homem glorifique a Deus no seu

corpo, não deixando que este se escravize às más inclinações do próprio coração” (GS, n. 14).

Ao assumir sua condição como aquele que reúne em si os elementos da criação, o ser humano, por meio da interioridade, transcende a ordem material e encontra em seu íntimo o Deus que perscruta os corações. Reconhecendo em si uma alma espiritual e imortal – e não reduzindo sua existência às construções mentais ou às percepções determinadas por condições físicas e sociais – ele é capaz de alcançar a verdade profunda que ultrapassa as aparências.

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* afirma que o ser humano, criado à imagem de Deus, é restaurado em Jesus Cristo: “Só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente o mistério do homem. [...] Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime” (GS, n. 22). Por isso, a pessoa humana possui uma dignidade única e irrepetível.

Assim como Jesus é o único em sua relação com o Pai, cada cristão é chamado à comunhão com o Deus-Trino, refletindo o Mistério de amor manifestado na Paixão, Morte e Ressurreição. Isso implica que o ser humano não apenas contempla, mas também participa da vida divina, assumindo uma missão singular que o constitui como pessoa e revela sua vocação mais profunda: viver em íntima comunhão com Deus, revelado na segunda Pessoa trinitária. A unidade entre o divino e o humano em Jesus é tão profunda que a humanidade se encontra em sua divindade, e a divindade se manifesta em sua humanidade. Tudo está contido dentro da Pessoa de Jesus Cristo.

3.2.1 Autotranscendência: o conhecimento de si no conhecimento de Deus

O ser humano busca compreender sua própria existência, seus desejos, emoções e intenções. Esse processo envolve a percepção de sua identidade e exploração das relações com o mundo e com os outros. Mais do que conhecer a si mesmo, ele anseia por um significado maior para sua vida – algo que frequentemente passa pela religião, pela filosofia ou pela reflexão sobre seu papel no cosmos. Assim, ele se questiona sobre seu propósito, suas ações e sua contribuição para a sociedade e o mundo.

Ao examinar as atividades cognitivas e volitivas da pessoa humana, percebe-se uma constante atração pelo conhecimento de si e da realidade. No entanto, esse

impulso jamais se satisfaz por completo. Mesmo quando alcança o que é possível, o ser humano sente que não basta, pois, como afirma Battista Mondin (1979, p. 74), “[ele] possui uma poderosa tendência para a autotranscendência, que nunca se aplaca. Continua a escolher e a recusar, a fazer e desfazer. Paira sobre todas as coisas e todos os projetos realizados, com infinita sobranceira”.

Essa abertura para o transcendente pode ser expressa por meio do desejo natural de felicidade infinita. Esse anseio impulsiona o ser humano a ultrapassar a si mesmo, revelando que ele está vinculado àquilo que dá sentido a todas as coisas. Ainda assim, sua busca pelo eterno não exige o abandono de sua condição humana. Ao contrário, ele deve manter-se fiel à sua essência, reconhecendo que seu chamado à transcendência passa também por sua humanidade concreta.

Nesse processo, a dimensão corpórea se revela como integrante da autotranscendência. O corpo, além de abrigar a alma, expressa e oculta o estado interior da pessoa. Por meio dele se revelam intenções profundas, muitas vezes não verbalizadas, e se manifestam os sinais que identificam o ser humano (Mondin, 1979, p. 74–75).

Há, entretanto, diferentes abordagens sobre o significado da autotranscendência. Algumas lhe atribuem o caráter teocêntrico e cristológico, no qual a criatura humana – limitada e aberta ao mundo interior e exterior – é chamada a sair de si, aspirando a algo que a ultrapassa, impulsionada por uma vontade superior e divina (Mondin, 1979, p. 82). Outras, por sua vez, adotam uma visão mais antropocêntrica, segundo a qual o ser finito possui em si o potencial para se superar, sem necessidade de recorrer ao transcendente.

Nesse debate, emerge a proposta conhecida “tendência moderada”¹², que busca um ponto de equilíbrio entre a natureza e graça. Segundo essa perspectiva, “o cristão tem tudo aquilo que lhe pertence por natureza e tudo que lhe é dado pela graça” (Mondin, 1979, p. 204). Inspirada pelo que foi definido no Concílio de Calcedônia, essa tese oferece uma base sólida para compreender como o ser humano

¹² “[...] Uma classificação que, inspirada na definição do Concílio de Calcedônia (exclusão das duas teses opostas que exageravam, respectivamente, o aspecto humano e o aspecto divino de Cristo), agrupa as várias doutrinas em torno de três tendências principais, que chamaremos de: *maximalista* (a que tende a exagerar a consistência ontológica do homem), *minimalista* (a que tende a diminuí-la) e *moderada* (a que procura conter a consistência ontológica do homem nos justos limites)” (Mondin, 1979, p. 143–144).

pode lidar com sua própria humanidade, capacidades e limitações, tanto físicas quanto espirituais.

A tendência moderada propõe uma síntese harmoniosa entre as dimensões natural e sobrenatural da existência humana, reconhecendo que o ser humano é, ao mesmo tempo, um ente finito e um ser com potencial transcendente. Esse potencial, muitas vezes desconhecido até por ele mesmo, só alcança sua plenitude pela ação da graça divina, sem a qual sua realização plena permanece incompleta.

3.2.2 A *imago Dei* como fundamento da dignidade humana e da missão no mundo

Na base da integralidade do ser humano está a convicção teológica de que ele foi criado à imagem e semelhança de Deus. Essa condição lhe confere não apenas uma dignidade intrínseca, mas também uma missão concreta: ser presença de Deus no mundo, representando-O de maneira responsável na administração da criação. A imagem divina, portanto, não se expressa apenas em aspectos espirituais, mas também em sua atuação ética.

Como afirma Agostinho: “Nisso o homem sobressai, em que Deus o fez à sua imagem, e por isso o dotou de alma intelectual, pela qual se avantajava aos animais” (Agostinho, Comentário ao Gênesis, 2005, p. 221). E ainda: “As obras que ele mandou e foram feitas estão descritas desse modo porque foram feitas por seu Verbo, assim como se pode falar aos homens por meio de um homem com palavras que se pensam no tempo e se proferem com a voz” (Agostinho, Comentário ao Gênesis, 2005, p. 220). A *imago Dei*, nesse contexto, revela-se como fundamento da dignidade humana e orienta sua missão: agir no mundo com a mesma benignidade com que Deus criou, reconhecendo o valor de toda vida e promovendo o bem no seio da criação.

Criado à imagem de Deus-comunhão, o indivíduo humano é chamado a viver relações autênticas consigo mesmo, com o próximo e com o mundo. Sua capacidade relacional reflexiva fundamenta sua liberdade e responsabilidade moral diante das decisões que toma, sendo os preceitos da virtude o critério que deve orientar suas ações. Nesse contexto, o autoconhecimento não é apenas um exercício pessoal, mas um caminho para reconhecer a presença de Deus e corresponder ao seu chamado de amor e cuidado. “Honrado desse modo, se não usar da inteligência para bem agir, será comparado aos mesmos animais aos quais se avantajava” (Agostinho, Comentário ao Gênesis, 2005, p. 221).

3.3 *Imago Dei* e autoconhecimento: caminhos para uma sociedade humanizada na comunhão eclesial

Pela dimensão da *imago Dei* e pela capacidade ativa e passiva que pertence ao ser humano de conhecer a Deus Uno-Trino, o indivíduo, por meio do autoconhecimento, encontra em sua interioridade e no paradigma humano – Jesus Cristo – o fundamento para gerar uma sociedade humanizada de modo geral e, de maneira específica, a comunhão eclesial. A relação com Deus é essencial à humanidade, tanto coletivamente quanto individualmente.

De fato, a compreensão profunda da relação entre o ser humano, o autoconhecimento e a imagem de Deus, é fundamental para entender o processo de humanização e a construção de uma sociedade mais justa e fraterna. No nível da consciência cristã, o encontro com o Ser eterno exige uma proposta de comunhão que o constitui também como Igreja, Corpo de Cristo. Sendo assim, como a comunhão se exprime pela participação, sempre haverá a necessidade de que a Igreja evidencie, por meio dos fatos e acontecimentos históricos, um irrompimento no mundo.

A fé no mistério da Santíssima Trindade gera, na sociedade humana, uma especial ressonância, pois o Deus-trino aparece como modelo de unidade nas diferenças.

Para superar os impasses de uma sociedade individualista, é necessário buscar um dinamismo de vida e de amor que nos una como corresponsáveis, favorecendo o entendimento entre uma pessoa e outra. Esse é o caminho para uma sociedade integradora, já que, entre os seres humanos, a comunhão floresce por meio de relações e acordos.

Essa potencialidade incutida, como um acréscimo à pessoa humana, precisa estar sempre aberta para o exterior, na perspectiva de inserir os diferentes. "Pela *imanência* o ser humano se encontra consigo mesmo, com o mundo a ser organizado, com a sociedade que ele constrói em relações horizontais e verticais. A imanência constitui o espaço da revelação humana" (Boff, 2014, p. 46). No esforço humano, a sociedade pode experimentar o dom de Deus e perceber a realidade vocacional de ser "sacramento de comunhão trinitária na história" (Boff, 2014, p. 47–48).

A reflexão, então, sugere que a meta de uma humanização da sociedade, ao seguir o modelo divino, passa, inevitavelmente, por um processo de transformação consigo mesmo, com o mundo e com as relações que ele constrói; manifestando,

assim, a vocação de viver em constante abertura para o outro e para Deus, gerando a unidade na diversidade, o amor e a convivência na comunhão, seja tanto no nível pessoal quanto coletivo.

3.3.1 A comunhão trinitária e seu reflexo na sociedade humana

A Revelação trinitária é um fato que sempre esteve presente na história humana, ainda que tenha sido interpretado ao longo do tempo conforme a reflexão devota de diferentes pessoas e culturas. Nesse sentido, embora possuamos uma doutrina trinitária que nos orienta acerca do *Mysterium Dei*, a realidade da Santíssima Trindade transcende as formulações humanas. Trata-se de um dado revelado por Deus, não de uma invenção humana, e que, por isso, deve ser acolhido como dom.

Assim, não se pode restringir a ação divina aos limites da compreensão humana. No entanto, pelas ações históricas de Deus, é possível discernir como a sociedade humana pode entrar na lógica do Reino, mesmo dentro das condições sociais concretas de cada tempo. A história da salvação mostra que o povo de Deus, como comunidade peregrina, sempre precisou adaptar-se aos contextos históricos e culturais sem perder sua identidade e vocação.

Por trás dessa dinâmica está a busca por uma unidade que não anula a diversidade, mas que a integra num todo harmonioso e verdadeiro. Trata-se de um modo de ser descentralizado, isto é, movimento para fora de si, e concêntrico, voltado para um centro comum. Esse movimento reflete o ideal de unidade proposto por Jesus, que transcende as divisões humanas e se fundamenta na comunhão com Deus e entre os seres humanos: "Que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que Tu me enviaste" (Jo 17,21). Essa relação trinitária revela a profundidade do chamado à comunhão para toda a comunidade dos crentes.

Nessa perspectiva, Pedro Carlos Cipollini, em sua obra "Por uma Igreja Sinodal: sinoladidade tarefa de todos", oferece uma reflexão oportuna sobre unidade e comunhão à da Trindade. O autor afirma que "na Trindade se experimenta Deus como vida dividida, vida que sem o amor não seria vida, esta vida exige comunhão" (Cipollini, 2022, p. 54). Também encontramos em Eicher a seguinte ideia: "Esta comunhão não diz respeito exclusivamente à vida intradivina, esta é a comunhão de

tudo o que vive na Trindade, nela se move e existe” (Eicher, 2008 *apud* Cipollini, 2022, p. 54).

A vida compartilhada no seio da Trindade é, em sua essência, vida no amor. E esse amor não é apenas um atributo ou qualidade, mas a força essencial que sustenta e define a própria vida de Deus. É um movimento contínuo de doação, reciprocidade e comunhão – a essência da vida trinitária, que se propaga e se oferece como modelo e vocação para a humanidade.

3.3.2 Comunhão eclesial: unidade cristã e missão no mundo

Em atenção ao mundo atual, a Igreja, no exercício cotidiano de sua missão, deve seguir a ordem do Senhor da messe: “Buscai, em primeiro lugar, seu Reino e sua justiça, e de todas essas coisas vos serão acrescentadas” (Mt 6,33), mantendo sempre Cristo como o centro da existência e da vida. Afinal, “o divino entra na história e a salvação ocorre na história. A Igreja é um evento divino que ocorre na história, apesar de seu horizonte escatológico” (Cipollini, 2022, p. 21).

Portanto, os peregrinos nesta terra devem ordenar sua vida de modo a cumprir seus deveres terrenos com os olhos voltados para o fim último estabelecido por Deus. Isso significa que todos os seres humanos, enquanto realidade articulada em que cada um possui seu lugar e papel específico, tanto individual quanto socialmente, têm o dever de buscar incansavelmente, durante toda a vida, a consecução dos bens celestiais. Para isso, devem usar os bens terrenos como meios para alcançar esse fim, sem permitir que o seu uso comprometa a felicidade eterna (João XXIII, “Discurso do Papa João XXIII na abertura do Concílio Vaticano II, 1962, p. 19–32).

Na história da Igreja, sempre existiram – e ainda existem – aqueles que, mesmo buscando viver a perfeição evangélica, não deixam de contribuir ativamente com a sociedade. O Apóstolo Paulo, ao tratar da falsa concepção da liberdade cristã (1Cor 6), utiliza a metáfora da Igreja como um organismo vivo e indivisível. Ele ressalta que os cristãos não são senhores de si mesmos, pois, pelo batismo, pertencem a Cristo em corpo e alma. Assim, a Igreja, presente em todos os povos e culturas, manifesta a universalidade da ação redentora de Cristo por meio de diversos mecanismos que constituem e sustentam a *communio*. É por meio do testemunho de vida, das obras de caridade e da fidelidade cotidiana que ela nutre o que há de mais nobre na sociedade humana.

A comunhão eclesial, enquanto espaço de convivência e espiritualidade compartilhada, vai além de uma união espiritual entre os cristãos, mas é uma expressão concreta da vida em Cristo. Cada membro, com seus dons e limitações, contribui para refletir a dimensão comunitária da fé e o bem comum da Igreja. Para que essa comunhão se traduza em todas as esferas da existência humana, a Igreja deve ser compreendida não apenas como instituição ou conjunto de rituais, mas como o Corpo vivo de Cristo, chamada a viver o amor de Deus em comunidade, refletindo a harmonia divina e exercendo seu papel de ser sal da terra e luz do mundo. Cada cristão, ao se entregar ao Senhor, atua não em nome próprio, mas como parte vital desse corpo.

Desse modo, a liberdade cristã não pode ser confundida como uma permissão para o egoísmo ou para a desordem. Trata-se, antes, da liberdade de viver em comunhão com Deus e com os irmãos. É nesse espírito que se realiza a missão evangelizadora: levar o Evangelho a todos os povos, promovendo concretamente os valores de fraternidade, justiça e caridade que constituem o cerne da fé cristã.

3.4 Eclesiologia e missiologia: o chamado da Igreja no mistério trinitário

Os temas da eclesiologia e da missiologia, além de estarem organicamente entrelaçados, constituem uma continuação da reflexão sobre o mistério trinitário – de amor, redenção e salvação – revelado em Jesus encarnado, que tornou “presente a realidade de Cristo e da Igreja, prefigurados na antiga aliança” (Lamartine, 2021, p. 103). No contexto atual da civilização, a Igreja é chamada a dar continuidade à obra daquele que a instituiu, explicitando ao mundo, através da história, a ação redentora do Salvador e, pela graça, promovendo a salvação e renovação de toda criação (Lamartine, 2021, p. 100).

Nessa perspectiva, é importante recordar que, por meio do Verbo – o primeiro missionário enviado por Deus –, toda a raça humana recebe a oportunidade de participar da natureza missionária da Igreja, que “brota do ‘amor frontal’, isto é, da caridade de Deus Pai, que, sendo o Princípio sem Princípio de quem é gerado o Filho e de quem procede o Espírito Santo pelo Filho, quis derramar e não cessa de derramar ainda a bondade divina [...]” (AG, n. 2).

Ao unir-se a Deus, a “humanidade é configurada ontologicamente como a de Jesus, e como *Unus est Christus* (Lamartine, 2021, p. 106). Dessa forma, ao sermos

batizados, além de nos tornamos filhos de Deus, somos introduzidos na vida intratrinitária, gerando uma união plena. Banhados em Cristo, “[...] saímos do nosso ‘eu’ como singular indivíduo e entramos no ‘nós’ eclesial, em que, mesmo sendo muitos, formamos uma só realidade” (Lamartine, 2021, p. 106).

Esse dado aponta para três realidades nas quais o Espírito Santo – protagonista da ação – eleva a relação eclesial para além de um simples contato humano (Lamartine, 2021, p. 107). São elas: a comunidade como modelo concreto; o discípulo missionário como elemento essencial na fundação da comunidade; e a evangelização como prática que brota da interioridade, conduzindo à renovação e transformação da nossa mente.

A partir disso, a realidade da pessoa missionária, enriquecida pelos dons do Deus-Trino, alcança a maturidade da estatura de Cristo em comunhão com a comunidade, que também se constitui como espaço de missão. É nesse ambiente relacional que o ser humano se descobre como pessoa, na revelação do outro, ou seja, como ser essencialmente relacional. Como afirma Comblin (1985, p. 69): “O homem não é simplesmente pessoa, mas o ser pessoa é uma possibilidade que lhe é oferecida. Ele tem que nascer como pessoa. Ora, esse nascimento não se faz senão na comunicação entre pessoas, na reciprocidade entre pessoa e pessoa”.

Assim, toda atividade cristã tem como modelo a Trindade divina, pois, antes de qualquer estrutura humana, a missão e a Igreja são intrinsecamente ligadas ao ser de Deus. A missão não surge após a formação da Igreja; ela é constitutiva de sua identidade: a Igreja é chamada a ser missionária desde o princípio, uma vez que a missão é a sua forma de existir. Como ensina o Concílio Vaticano II: “A Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária, visto que tem a sua origem, segundo o desígnio de Deus Pai, na ‘missão’ do Filho e do Espírito Santo” (AG, n. 2).

3.4.1 Comunidade cristã como modelo concreto

A leitura da Igreja sobre os aspectos missiológicos e eclesiológicos ganha concretude quando a comunidade se faz presente no cotidiano das pessoas, trazendo à tona a dimensão comunitária da fé. É por meio dessa vivência que se comunicam as condições necessárias para fomentar o desenvolvimento integral do ser humano, como pessoa revestida de graça.

Nesse contexto, a comunidade cristã reafirma a mensagem essencial do Evangelho de Jesus Cristo: “o homem novo’ não é o indivíduo, e não é uma humanidade total concebida como um grande corpo no qual os indivíduos seriam apenas engrenagens” (Comblin, 1985, p. 24). Segundo o Apóstolo Paulo e as experiências do cristianismo primitivo, conforme Comblin (1985, p. 25), “o homem novo é uma realidade social concreta visível e palpável, [isto é], as comunidades cristãs, [porque o] ‘revestir-se do homem novo’ é entrar na comunidade cristã e adotar os seus modos de viver”.

A partir de certas revoltas históricas, essa dimensão começou a perder o seu caráter original, e o individualismo foi gradualmente se introduzindo como reação a grupos que apresentavam propostas coletivista radicais (At 4,32-5,11). Por exemplo, nas igrejas cristãs havia dois extremos: de um lado, aqueles que exigiam subordinação total ao sistema eclesiástico; de outro, os que pregavam a salvação exclusivamente individual (Comblin, 1985, p. 25).

Essas duas estruturas acabaram por se associar em uma configuração histórica paradoxal, mas viável para a época: o governo eclesiástico não promovia estruturas comunitárias reais, mas dirigia-se a cada indivíduo isoladamente. Assim, cada fiel era chamado a buscar sua salvação pessoal por meio da completa obediência à autoridade eclesial.

Contudo, torna-se necessário buscar constantemente uma verdadeira transformação e superação dessa lógica. A comunidade, enquanto expressão do ser humano novo diante dos individualismos e totalitarismos – eclesiásticos, civis ou militares –, deve testemunhar que não há espaço para dominação entre as partes. Em lugar de qualquer sistema denominado opressor, deve florescer a liberdade: todos são chamados a tomar iniciativa, e ninguém é obrigado a submeter-se à vontade do outro.

A liberdade vence a necessidade. No entanto, na comunidade cristã, liberdade não é sinônimo de individualismo. Pelo contrário, cada um age voluntariamente em favor do bem comum. Todos servem uns aos outros e assumem, também de forma voluntária, as tarefas em benefício de todos (Comblin, 1985, p. 25). “A definição da história social defini liberdade como comunidade e não como senhorio. Então, a verdade da liberdade é o amor” (Silva, 2009, p. 145).

3.4.2 O discípulo missionário

A novidade cristã é tão concreta que “a atividade missionária tem íntima conexão também com a própria natureza humana e suas aspirações. Com efeito, ao dar a conhecer Cristo, a Igreja revela [...] aos homens a genuína verdade da sua condição e da sua integral vocação [...]” (AG, n. 8). O missionário tem plena consciência de que, em sua vida e ação, torna-se a presença ativa de Cristo em todos os momentos da existência.

O discípulo missionário emerge da comunidade e nela ele atua livremente, movido pela lei do Espírito e não por estruturas de poder político. Sua vida, assim, adquire uma dimensão pública, completamente entrelaçada com os relacionamentos sociais. “Todos os pensamentos, sentimentos, preocupações, a totalidade das potências que formam o ser humano, estão reservados para as comunidades. Isso é viver em Cristo e de Cristo. [...] Desaparece o conflito entre o social e o pessoal” (Comblin, 1985, p. 33–34). A pessoa humana torna-se, simultaneamente pessoa e sociedade, em um único movimento.

Portanto, o missionário tem como papel essencial ser uma fonte de energia para as comunidades. Ele atua tanto na fundação quanto na continuidade delas, impulsionando-as pela força de sua fé. Sua fé é vitalidade, e se prolonga em esperança. Além disso, o missionário é a memória viva da comunidade: é ele quem recorda o fervor do início e aponta para o fim que se projeta, lembrando o projeto e a missão.

Por fim, o missionário exerce uma função vital no discernimento. Ele é aquele que enxerga de longe, que percebe antes dos demais os fatos que podem alterar situações e levantar novos desafios. Capta os sinais dos tempos, identifica as possíveis respostas diante das mudanças, descobre e suscita vocações, preparando, assim, os continuadores da missão, bem como as lutas que virão (Comblin, 1985, p. 37–38).

3.4.3 Evangelização como prática que brota da interioridade

O ser humano maduro na fé reconhece que a missão encontra seu fundamento no coração da Santíssima Trindade. Por essa razão, sua ação deve estar orientada

para a transmissão dessa verdade fundamental. Tal prática constitui a dimensão objetiva da evangelização, a qual se revela como uma realidade geradora de vida.

O entrelaçamento entre a esperança e a comunicação da mensagem de Deus envolve elementos intelectuais, conceitos e conhecimentos, como acontece em qualquer forma de ação. No entanto, a evangelização não se reduz à mera transmissão de doutrinas, tampouco à reprodução da consciência social ou de ideologias de uma sociedade. A evangelização, como afirma Comblin (1985, p. 41), “situa-se no nível do surgimento da vida”. Isso significa que ela ultrapassa a dimensão doutrinária e adentra a experiência da vida da fé, tocando profundamente o coração humano.

Por meio da palavra proclamada, a evangelização comunica a Boa Nova à humanidade. As comunidades que surgem a partir dessa mensagem afirmam a presença do discípulo missionário na própria condição humana, marcada pela tensão entre o novo e o velho (Lc 5,37-38). Evangelizar, portanto, é também “convocar para entrar numa luta entre [...] duas pazes: a paz das sociedades reduzidas à tranquilidade das dominações e a paz futura de um mundo que ultrapassou as dominações. Entre essas pazes está presente o combate” (Comblin, 1985, p. 42).

Por fim, a dinâmica da evangelização desperta uma abertura à vida, convidando cada pessoa a trilhar um novo caminho, muitas vezes impulsionado pelos subsídios disponibilizados pela igreja. Evangelizar é ir ao encontro do outro, esse movimento também implica um processo de autodescoberta. No entanto, tal encontro não visa dominar, mas oferecer e servir.

3.4.4 Procurei fora, estavas dentro

Ao longo do desenvolvimento deste trabalho, observa-se um percurso que destaca o Mistério trinitário como elemento essencial tanto para as ações da Igreja quanto para o processo de autoconhecimento humano. Em seguida, é apresentado um movimento *ad intra*, no qual o indivíduo volta-se para si mesmo e identifica, em sua interioridade, uma imagem da Trindade. Por fim, a reflexão conduz a uma dinâmica *ad extra*, tendo como modelo Jesus Cristo, expressão plena da revelação do Deus Uno e Trino.

Santo Agostinho, em sua obra *Confissões*, evidencia que as dimensões *ad intra* e *ad extra* se manifestam como um processo de autoconhecimento que acontece na

relação com Deus. Ele expressa essa experiência de forma profunda ao afirmar: “Que eu te conheça, ó concededor de mim, *que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti*. Ó virtude da minha alma, entra nela e molda-a a ti, para que tenhas e possuas sem mancha nem ruga” (Agostinho, Confissões, 2004, p. 437). Nesta oração, Agostinho revela que conhecer-se verdadeiramente implica deixar-se ser conhecido por Deus.

Esse mergulho em Deus realiza-se na escuta e no diálogo com o forasteiro – Jesus –, com quem os discípulos se encontraram a caminho de um povoado chamado Emaús. Durante o percurso, tiveram a oportunidade de ouvir relatos veterotestamentário que apontavam para a teofania de Cristo, reativando, assim, suas memórias. Em determinado momento, sentiram seus corações arder enquanto o Forasteiro lhes falava, indicando uma profunda harmonia entre a memória e a inteligência. Por fim, no partir do pão, seus olhos se abriram pela fé e, com um ato de vontade, transformados, decidiram retornar à Jerusalém para testemunhar a aparição do Ressuscitado (Lc 24,13-35).

Portanto, as três potências da alma – memória, inteligência e vontade – devem ser guias no caminho de encontro com Deus, consigo mesmo e com o outro. Trata-se de um encontro fecundo, do qual procede a ação. Todo o impulso vital passa a se orientar para o serviço e a construção da fraternidade, imitando e seguindo Jesus. Um encontro que arranca o ser humano de todas as distrações e o conduz ao Reino escondido nele: o Reino alegre de convivência, feito de dom e acolhimento, partilha e comunhão.

Pois o Deus conosco, tão vivo e tão presente, convida o ser humano – capaz de Deus, imagem e semelhança do Ser eterno – a entrar na comunhão da interioridade trinitária, na qual os Três, em nossa intimidade, tornam-se amigos e inefáveis cirandeiros, que nos arrastam em sua dança (Silva, 2009, p. 98).

CONCLUSÃO

Esta pesquisa buscou demonstrar que o ser humano, criado à imagem da Trindade, não apenas reflete essa origem divina, mas é convidado a um processo contínuo de autoconhecimento, no qual se descobre sua origem divina e vocação à comunhão.

Ao longo do desenvolvimento histórico-teológico traçado neste trabalho, foi possível evidenciar o papel dos Concílios Ecumênicos na formulação da doutrina trinitária, lançando fundamentos sólidos sobre os quais se ergue a fé cristã. Dentro desse contexto, a contribuição de Santo Agostinho, especialmente com sua analogia psicológica em *De Trinitate*, revelou-se como uma chave de leitura singular, que aproxima o mistério de Deus da experiência humana mais íntima.

Ao revisar os Concílios Ecumênicos da Antiguidade e a tradição Patrística, percebe-se com mais clareza como a Igreja, desde seus primórdios, buscou expressar, com fidelidade e reverência, a revelação do Deus Uno e Trino. A originalidade agostiniana, ao iluminar a interioridade humana como espaço de encontro com Deus, trouxe uma nova perspectiva ao tema. Suas analogias – memória, inteligência e vontade – não são meras construção teóricas, mas oferecem uma via de acesso à realidade espiritual, permitindo vislumbrar a imagem de Deus que habita no ser humano.

Compreender essa dimensão interior da fé, leva a perceber que ela não é estática nem autorreferente. Ao contrário, ela expande, projeta-se em direção ao outro, em um movimento *ad extra* que encontra seu modelo perfeito na encarnação de Cristo. Ele sendo Deus, assumiu nossa humanidade para revelar-nos o rosto do Pai. Dessa forma, o autoconhecimento cristão, quando vivido à luz do Filho, torna-se um caminho de comunhão, não apenas com Deus, mas com os irmãos e com toda a criação.

Essa reflexão não permanece apenas no campo da teoria. Ela toca diretamente a vida da Igreja e sua missão no mundo. A teologia trinitária, quando experimentada como algo vivo e transformador, oferece fundamentos profundos para a eclesiologia e a espiritualidade missionária. A comunidade eclesial se apresenta, assim, como expressão concreta da comunhão trinitária, e cada discípulo é chamado a viver essa comunhão partilhada, no serviço e na missão. Não caminhamos sós: somos membros de um Corpo sustentado pela força do Espírito de Deus.

A analogia psicológica proposta por Agostinho, portanto, ressoou não apenas como um recurso teológico sofisticado, mas como um verdadeiro convite à interioridade. O chamado a busca de Deus, tantas vezes direcionado para fora, encontra na interioridade o lugar privilegiado da revelação. Quando “procurei fora, estavas dentro” – essa frase, que intitula a última seção deste trabalho, resume bem a descoberta ao longo da pesquisa: o coração humano é, ao mesmo tempo, morada e espelho do Deus-Trino, fonte de toda verdade, amor e comunhão.

Concluir este trabalho não leva apenas a satisfação acadêmica de ter percorrido um caminho de estudo e reflexão, mas, sobretudo, a certeza de que tocar o mistério da Trindade é deixar-se tocar por Ele. Ao mergulhar nas fontes da fé e nos escritos de Agostinho, é também ser conduzido a um encontro mais íntimo com Deus que habita em nós. Esta caminhada teológica não foi apenas intelectual; fé oração, é silêncio, é retorno ao coração.

É compreender, mais profundamente, que a vida cristã não se resume a doutrinas bem formuladas, mas é um convite constante à comunhão, à entrega e à missão. E é na interioridade – nesse espaço sagrado onde memória, inteligência e vontade se unem – que o Deus-Trino continua a falar, a chamar e a amar. Que este trabalho, fruto de busca sincera, possa ser também um humilde testemunho de que Deus, mesmo sendo eterno e transcendente, escolhe fazer morada em corações que se deixam encontrar.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- AGOSTINHO. **A Trindade**. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. (Patrística)
- AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução Arnaldo do Espírito Santo *et al.* 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis**. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. (Patrística; 21)
- AGOSTINHO. **A verdadeira religião**. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2022. (Patrística; 19)
- ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. **Patrologia**: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. Tradução Monjas Beneditinas. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1988.
- BASÍLIO DE CESAREIA. **Sobre o Espírito Santo**. Tradução Antônio Carlos Santini. Campinas, SP: Ecclesiae, 2024.
- BELMONTE, Agostinho. Introdução. *In*: AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1994. (Patrística)
- BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. Tradução das introduções e notas de *La Bíblia de Jérusalem*, edição de 1998, publicada sob a direção da “*École biblique de Jérusalem*”; Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2002.
- BLANK, Renold J. **Deus na história**: centros temáticos da Revelação. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BOFF, Leonardo. **A Trindade e a Sociedade**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.
- BROWN, Peter Robert Lamont. **Santo Agostinho, uma biografia**. Tradução Vera Ribeiro. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 2023.
- CASTILLO, José Maria. **Jesus**: a humanização de Deus: ensaio de cristologia. Tradução João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes. 2015.
- CIPOLLINI, Pedro Carlos. **Por uma Igreja sinodal**: sinodalidade – tarefa de todos. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2022.
- COMBLIN, José. **Antropologia cristã**: Série III – a libertação na história. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985. Tomo I.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum*. São Paulo: Paulus, 2001. (Documentos da Igreja)

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes*. São Paulo: Paulus, 2001. (Documentos da Igreja)

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto Conciliar *Ad Gentes*. São Paulo: Paulus, 2001. (Documentos da Igreja)

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. 40. ed. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2007.

FRANGIOTTI, Roque. **História das heresias: séculos I-VII – conflitos ideológicos dentro do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1995.

HILÁRIO DE POITIERS. **Tratado sobre a Santíssima Trindade**. Tradução Cristina Penna de Andrade. São Paulo: Paulus, 2005. (Patrística)

GALVÃO, Antônio Mesquita. **A Santíssima Trindade: o mistério de Três Pessoas e um só Deus**. São Paulo: Ave-Maria, 2000.

JOÃO XXIII, Discurso do Papa João XXIII na abertura solene do Concílio (1962). In **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2001. (Documentos da Igreja)

JOÃO PAULO II. **Catecismo da Igreja Católica**. Novíssima edição de acordo com o texto oficial em latim. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Paulinas, Paulus, Loyola, Ave-Maria, 2000.

LADARIA, Luis Francisco. **O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade**. Tradução Paulo Gaspar de Meneses. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

LAMARTINE, Charles. **A Igreja corpo de Cristo: síntese da eclesiologia de Santo Agostinho**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2021.

MARIONES, Francisco. **Teologia de Santo Agostinho**. Tradução Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2022.

MONDIN, Battista. **Antropologia teológica: história – problemas – perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 1979.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Notas complementares. In: AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1994. (Patrística)

PERRONE, Lorenzo. De Nicéia (325) a Calcedônia (451): os quatro primeiros concílios ecumênicos – instituição, doutrinas, processos de recepção. In: ALBERIGO, Giuseppe (org.). **História dos concílios ecumênicos**. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. Tradução Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1982.

PIO IX. Constituição Dogmática *Dei Filius* (1974). In: **Documentos de Gregório XVI e de Pio IX (1831 – 1878)**. Tradução Darci Luiz Marin. São Paulo: Paulus, 1999.

SESBOÛÉ, Bernard. **História dos dogmas**. v. 4. São Paulo: Loyola, 2003.

SIMONETTI, Manlio. Homoousios. In: DI BERARDINO, Antelo (org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristã**. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002, p. 695–696.

SÍNODO DOS BISPOS. XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos. **Como ser Igreja sinodal – *instrumentum laboris*** para a segunda sessão. Outubro de 2024.

SILVA, Maria Freire da. **Trindade, criação e ecologia**. São Paulo: Paulus, 2009.

SOUZA, Ney de. **História da Igreja: notas introdutórias**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

ŠPIDLÍK, Tomáš. **Nós na Trindade**: breve ensaio sobre a Trindade. Tradução Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2004.

STUDER, Basílio. Economia. In: DI BERARDINO, Antelo (org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristã**. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002, p. 442–443.