

UMA ANALOGIA ENTRE A TRINDADE E A HUMANIDADE COMO SERES RELACIONAIS

AN ANALOGY BETWEEN THE TRINITY AND HUMANITY AS RELATIONAL BEINGS

Dr. David B. Riker¹

RESUMO

Este artigo apresenta Deus como um Ser relacional, e seres humanos criados a *Imago Dei* refletindo Sua característica relacional. A estrutura do artigo é paralela e concêntrica: três características da Trindade são apresentadas, a saber: A) Pessoas trinitárias, B) Comunhão trinitária e C) Amor trinitário; seguido pelo centro do artigo, *Imago Dei*; e então o paralelo humano correspondente, isto é: A') Pessoas humanas, B') Comunhão humana e C') Amor humano. A última parte, "Cristo, comunhão e amor", estabelece uma conexão entre o humano e o divino; seguida por um sumário e a apresentação do conceito de *koinonia* como a epítome de relacionamentos horizontal e vertical.

Palavras-chaves: Trindade. Relacionamentos. Pessoas. *Koinonia*. *Imago Dei*.

ABSTRACT

This article presents God as a relational Being, and human beings created in the *imago Dei* reflecting His relational characteristic. The structure of the article is

¹O autor é bacharel em engenharia agrônoma (B.A.) pela UFRA (Belém, 1980), mestre em divindade (M.Div.) pelo Beeson Divinity School, Universidade de Samford (EUA, 1997), mestre em teologia sistemática (M.A.) pela Universidade de Londres (Inglaterra, 1998) e doutor em divindade (Ph.D.) pela Universidade de Aberdeen (Escócia, 2006). Presentemente, ele é Diretor Geral e Professor de teologia sistemática da Faculdade Teológica Batista Equatorial, além de editor da revista *Sistemática Equatorial*. E-mail: dr.riker@fatebe.edu.br

parallel and concentric: three characteristic of the Trinity are presented, namely, A) Trinitarian Persons, B) Trinitarian communion and C) Trinitarian love; followed by the center of the article, *Imago Dei*; and then the correspondent human parallel, that is, A') Human Persons, B') Human communion and C') Human love. The last section, "Christ, communion and love", makes a connection between the human and the divine; followed by a summary and a presentation of the concept of *koinonia* as the apex of vertical and horizontal relations.

Keywords: Trinity. Relations. Persons. *Koinonia*. *Imago Dei*.

PARTE I

Introdução

Todo discurso sobre seres humanos deve ser desenvolvido à luz do fato de estarmos irrevogavelmente envolvidos com Deus. João Calvino inicia seu *magnum opus* afirmando que "o conhecimento de Deus e de nós mesmos estão interligados".² Assim, para alcançarmos qualquer compreensão sobre quem nós somos, primeiro temos que compreender quem Deus é! Daí então a pergunta: com que tipo de deidade nos relacionamos, que tipo de matriz espelhamos?

Dois paradigmas principais têm sido apresentados para responder a esta questão: o monoteísmo e o politeísmo. O primeiro, em princípio, é a negação da *diversidade*. É o modelo da absoluta solidão. De acordo com essa crença, a deidade, ainda que cheia de amor, poder, beleza e inteligência, nunca terá um "Outro" ao seu lado. Todos os outros seres lhe serão subalternos, subservientes e dependentes. Se a comunhão se instaurar, nunca será em termos iguais. O politeísmo, por outro lado, é a negação da *unidade*. Aqui, transbordam confusão e tumulto, pois naturezas diferentes, desejos conflituosos, guerra tanto no cerne quando nas bordas do *pantheon*, de uma forma ou de outra, marcam o politeísmo.

No entanto, existe verdade em ambos os extremos. "Há a percepção de que na experiência do Mistério há unidade e diversidade. Não existirá a união dos diversos? A diversidade não poderá ser a revelação da riqueza da unidade?"³ A Trindade revela a resposta para essas perguntas, pois nesse modelo de fato há simultaneamente diversidade e unidade. A Trindade é a revelação de Deus *qua* Deus é - Pai, Filho e Espírito.

² *Intitutes of the Christian Religion I*.l. - Evidentemente, aqui Calvino está preocupado com o conhecimento revelado, que nós ainda não estamos tratando. De todo modo, a metafísica tende a determinar a maneira como os seres humanos entendem a si mesmos.

³ BOFF, Leonardo. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 13.

A Trindade, como classicamente concebida, é uma estrutura tripartida na qual cada Pessoa tem sua própria identidade. Elas são, contudo, ontologicamente dependentes uma da outra. A particularidade das Pessoas divinas no seio Trinitário acontece relacionalmente. Noutras palavras, é a relacionalidade intratrinitária que faz cada Pessoa ser o que ela é! Conquanto seja uma estrutura relacional, a Trindade oferece-nos a perspectiva adequada da natureza dos seres humanos. Entender os seres humanos relacionalmente significa enxergá-los como criaturas feitas para relacionarem-se, por um lado, com Deus, e, por outro, com o mundo. Essa última categoria faz alusão a uma relação dupla: primeiramente, refere-se às relações com o próximo e, secundariamente, com o resto da criação.⁴

Em geral, a análise das relações entre a Trindade e os seres humanos pode ser realizada desde uma perspectiva ou “descendente” ou “ascendente”. O teólogo Dumitru Staniloae parece adotar a segunda posição, haja vista advogar que “a melhor imagem para a Santa Trindade é encontrada na unidade humana do ser e na distinção pessoal”.⁵ Na vertente oposta, o Professor Schwöbel prefere iniciar tal análise a partir da segunda perspectiva, pois afirma que “o Deus Trinitário é a condição para o ser das pessoas humanas, bem como a condição para o conhecimento da verdade sobre o ser da pessoa humana”.⁶ Somando tudo, parece haver amplo acordo na antropologia teológica contemporânea no que tange a definir a pessoa humana à luz de Jesus Cristo. Porque Ele respondeu ao criador como a primeira criatura deveria ter respondido, Ele é o “ponto de encontro” entre Deus e a humanidade. O relacionamento, distorcido e manchado por Adão, foi, por meio do Filho, restabelecido. O uso da liberdade não foi abusado, nem desobediência foi encontrada no “segundo homem”. Por um lado, Jesus respondeu aos comandos do Pai com absoluta obediência; por outro, ele exemplificou a fraternidade, o amor ao próximo, *par excellence*. Em Jesus, a plenitude da pessoa humana existiu em sua totalidade.

O objetivo deste artigo é argumentar que o ser do Criador existe em relacionamento e que os seres humanos, em certo sentido, *coam* ou *fazem paralelo* ao ser de Deus. O professor Gunton expressou essa ideia da seguinte forma: “... se o Deus triúno é a fonte de todo ser, significado e verdade, devemos supor que a criatura humana irá de alguma

⁴Esta relação secundária (não pessoal) está além dos propósitos deste artigo.

⁵O original está assim: “the most suitable image of the Holy Trinity is found in human unity of being and personal distinction”. STANILOAE, Dumitru. *The Experience of God*. Tradução de Ioan Ionita e Robert Barringer. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1994. p. 250.

⁶SCHWÖBEL, Christoph. Human Being as Relational Being in: SCHWÖBEL, Christoph; GUNTON, Colin (Edit.). *Persons, Divine and Human*. Edinburgh: T&T Clark, 1991. p. 156.

forma *refletir* o ser dAquele que a fez e que a sustenta”.⁷ Com base principalmente na teologia Ortodoxa, a segunda e principal parte deste artigo desdobra-se paralelamente conforme a seguir se explica. Primeiramente, três características da estrutura divina são apresentadas: A - Pessoas trinitárias, B - Comunhão trinitária e C - Amor trinitário; a *Imago Dei*, então, interrompe a sequência e a conecta à parte remanescente e contrastante, qual seja: A' - Pessoas humanas, B' - Comunhão humana e C' - Amor humano. A terceira parte, “Cristo, comunhão e amor”, conecta o humano e o divino; e a “conclusão” segue com (1) um sumário do que foi apresentado e (2) o conceito de *koinonia* como o ápice das relações verticais e horizontais.

PARTE II

A - Pessoas trinitárias

O conceito das Pessoas divinas veio dos contextos latino e grego. De modo resumido, podemos afirmar que, em geral, o conceito faz referência a “papel teatral”. Para atuar num determinado papel, os atores gregos usavam uma máscara (*πρόσωπον*). Metamorfoseado no personagem, o ator se liberta do destino predeterminado que governa todo o universo, inclusive os deuses, para fazer e ser qualquer coisa que deseje. Por trás da máscara há *liberdade*: liberdade das normas sociais, liberdade para transgredir, liberdade para elevar-se acima de sua própria natureza. Por trás da máscara, o indivíduo pode adquirir um status mais elevado. Uma vez que a máscara era removida, o ator voltava à realidade, ao seu verdadeiro ser.

A palavra latina *persona* também estava associada à ideia teatral de papéis. A sociedade romana era muito preocupada com relacionamentos e interações, e a “pessoa” estava vinculada ao papel dentro dos “relacionamentos sociais e jurídicos do indivíduo”.⁸ Não poderia existir uma pessoa fora dos âmbitos moral e jurídico. Isso significa que a atribuição de ser pessoa (*personhood*), por assim dizer, tinha a ver com uma esfera exterior, mais elevada de existência. Consequentemente, personalidade não tinha nenhuma significância ontológica real, haja vista a definição de pessoa ser atribuída ao indivíduo a partir de fatores externos.

⁷“The Trinitarian God is the condition for the being of human Persons, as well as the condition for the knowledge of the truth about the being of the human person”. GUNTON, Colin. **The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 145. (grifo meu)

⁸ ZIZIOLAS, John. **Being as Communion: Studies in Personhood and the Church**. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985. p. 34.

O modalismo inicial *à la Sabellius* (três máscaras em um Deus) foi rejeitado.⁹ A “máscara” precisava ter realidade ôntica. Da mesma forma, o termo latino “pessoa” teria que ter o mesmo status se fosse designar a identidade de Deus. Assim, aconteceu que o termo Pessoa foi usado para “descrever a existência individual intransferível e impermutável em qualquer caso particular”,¹⁰ e, ademais, como Deus é um, segue-se que as pessoas devem possuir uma natureza em comum, embora dotadas de liberdade, vontade e consciência. Apesar de as Três Pessoas possuírem uma natureza em comum, isso não diz nada a respeito da personalidade delas. A particularidade de cada Pessoa é gerada pelo tipo de relacionamento que elas possuem uma com a outra. “Tomando como referencial a natureza divina, o Pai deve ser denominado *‘individua substantia’*, mas se o referencial for o Filho, temos que chamá-lo ‘Pai’. Essa posição não muda no caso do Filho e do Espírito”. Isto é, as Pessoas apenas podem ser chamadas por esses nomes inter-relacionalmente. “As três Pessoas divinas existem nas suas naturezas específicas e singulares enquanto Pai, Filho e Espírito em seus relacionamentos um com o outro, e são definidas por meio desses relacionamentos. É nesses relacionamentos que eles são Pessoas. *Ser uma pessoa nesse sentido significa existir-em-relacionamento*”.¹¹

Consideremos alguns aspectos relacionais de cada uma das Pessoas da Trindade:

Pai

Antes de Jesus a “paternidade” de Deus, se podemos usar esse termo, está de alguma forma associada ao seu poder criador - poder para conceber e eleger uma nação para ele mesmo.¹² Fora da Nova Aliança, “Deus não é Pai *vis-à-vis* um Filho Divino dentro de seu próprio ser, mas sim apenas ante seu povo escolhido”. Não há indícios gerais de um pai *peçoal* no Antigo Testamento. “É Israel, a *nação*, que é o Filho de Deus, com base na eleição unilateral de Deus a favor dela, e por essa razão é entendida como destinada a cumprir o papel messiânico”¹³ (como visto em Daniel, 1 e 2 Macabeus, etc.). Esse messianismo é de algum modo incorporado pelo

⁹ O “modalismo” suprarreferido reza que o único Deus se apresenta de três modos diferentes: no Antigo Testamento como Pai, no Novo como Filho e na era da Igreja como Espírito. Ou seja, o “modalismo” nega a realidade das Pessoas no ser de Deus.

¹⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom of God: The Doctrine of God*. Tradução de Margaret Kohl. London: SCM Press, 1981. p. 171.

¹¹ MOLTSMANN, 1981, p. 172 (grifo nosso).

¹² Êxodo 4.22-23; Salmo 2.7.

¹³ HILL, William. *The Three-Personed God: The Trinity as a mystery of Salvation*. Washington: The Catholic University Press, 1982. p. 4.

rei (filho de David) que representa a nação. No geral, entretanto, é o próprio Deus que é entendido como o Messias. Nas palavras do profeta: “O próprio Deus virá nos salvar”.¹⁴

Deus apenas pode ser conhecido e chamado de “Pai” na relação com o Filho. É no relacionamento com um filho que um pai *qua* pai pode existir. Fora desse relacionamento, a Deidade pode ser chamada de “Allah”, “Entidade Transcendente”, “Deus”, “Ser Supremo”, “O Eterno”, “Um Absoluto”, “Eterno Ser”, etc.; todavia, não pode ser chamado de “Pai”. O relacionamento apenas acontece com a presença do Filho. Devido ao fato de Deus ser “Pai” de Jesus, então posso chamá-lo de *meu* “Pai”, ou mesmo “*Abba*”. É precisamente aqui que toda noção de despotismo monárquico, paternidade patriarcal e tirania masculina opressiva se desintegra. Como o Pai é *fons et origo totius divinitatis*, de uma forma misteriosa tanto maternidade quanto paternidade (“masculinidade e feminilidade”, por assim dizer) estão abrigadas sob o substantivo “Pai”. Como resultado, as diferenças entre o masculino e o feminino, tão comum no monoteísmo, são neutralizadas. O que emerge é uma relação de amor e liberdade. A paternidade de Deus é um conceito completamente cristão, haja vista que esse Deus é o Pai amoroso de seu único Filho.

Filho

Assim como “Pai”, “Filho” é um termo teológico. A Filiação¹⁵ é reivindicada com exclusividade pelo próprio Jesus: “Todas as coisas me foram entregues por meu Pai; e ninguém conhece quem é o Filho senão o Pai, nem quem é o Pai senão o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar”.¹⁶ Jesus é eleito para ser o Cristo (i.e., o Messias) por toda a eternidade não apenas para uma nação em particular, mas para todo o cosmos. Reconhecer o Filho dessa forma capacita-me a relacionar-me com ele e a chamá-lo de *meu* irmão e salvador.¹⁷

Jesus Cristo fala a respeito de três diferentes “sujeitos” quando afirma, por exemplo, que Ele, o Filho, pediria a Deus, o Pai, que enviasse um Outro, o Espírito; com o objetivo de ser companhia permanente para seus discípulos: “E eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Consolador, a fim de que esteja para sempre convosco”.¹⁸ Não

¹⁴ Isaías 35.4.

¹⁵ Aqui, estamos interessados apenas nos aspectos messiânicos e soteriológicos deste símbolo, mas a metáfora certamente envolve muitos outros conceitos como, por exemplo, Filho do Homem (*Barnasha*), Senhor (*Kyrios*), etc.

¹⁶ Lucas 10.22

¹⁷ Romanos 8.29; Hebreus 2.11,12,17.

¹⁸ João 14.16.

é demais reiterar que não poderia haver uma estrutura relacional trinitária se Jesus não a tivesse revelado. Nesse sentido, ele afirmou consistentemente que (1) ele foi enviado por outro, e (2) que outro estaria vindo depois dele. Ademais, era com alguém diferente dele mesmo que Jesus se relacionava em oração. Essa Pessoa é aquele a quem nós fomos instruídos a denominar “nosso Pai que está nos céus”. É claro, portanto, que o Filho não é idêntico ao Pai.

Espírito Santo

O conceito ocidental da terceira¹⁹ Pessoa da Trindade tem sido um tanto nebuloso. Karl Barth, por exemplo, apresenta o Espírito Santo como um tipo de Poder impessoal que une o Pai ao Filho. Esse Poder não participa como sujeito na relação dos dois. Entendido dessa forma, “o Espírito se torna uma relação... uma energia, mas não uma Pessoa”.²⁰ Se o Espírito for reduzido a uma relação, terminamos com uma dualidade ao invés de uma Trindade. Sustentamos, porém, que cada uma das três Pessoas possui uma consciência independente, vontade e liberdade. “Cada Pessoa é ‘totalmente Deus’ e o ‘Deus por inteiro’ está em cada Pessoa”.²¹

Apenas o Pai é *principium sine principio* e, portanto, ele é o originador do Filho e do Espírito. Não há prioridade entre o Logos e o Espírito, porque o “Pai pronuncia sua Palavra eterna no sopro eterno de seu Espírito”. Consequentemente, “não há em Deus a Palavra sem o Espírito, nem o Espírito sem a Palavra”.²² Na segunda década do primeiro século na Palestina, quando os discípulos olhavam para Jesus, eles estavam olhando para Deus; hoje, quando experimentamos o Espírito, nós estamos tendo experiências com Deus.

Jesus apresenta o Espírito Santo que seria enviado para a terra como aquele que guiou a sua missão e o conectou ao Pai. Sendo esse o caso, devemos pensar no Espírito como outro diferente tanto do Pai quanto do Filho. No quarto Evangelho, Jesus é retratado como aquele que intercede por nós e nos é solícito e por isso pode ser considerado *Paraclete* (παράκλητος). Assim, para fazer uma distinção acirrada o Espírito é chamado de o *outro* Paraclete.²³ Apesar de haver passagens nas Escrituras que se referem ao Espírito como “algo” (*it*), devemos considerar determinantes as

¹⁹ “Terceira” não implica grau de importância.

²⁰ V. RIGDON, Bruce. *Worship and the Trinity in the Reformed Tradition*. In: TORRANCE, T. F. (Edit.). *Theological dialogue between Orthodox and Reformed Churches*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1993. v. 2, p. 218.

²¹ *Agreed Statement on the Holy Trinity, Theological dialogue*, p. 221.

²² MOLTANN, 1981, p. 170.

²³ João 14.16.

passagens que se referem a Ele enquanto pessoa, pois é difícil conceber uma substância lutando como uma Pessoa como Marcos 3.22-30²⁴ parece sugerir. Ainda mais difícil seria imaginar pecar contra uma “coisa” ou substância, como no caso de Ananias (At 5.3-4). Além do mais, se o Espírito não é uma Pessoa, a reflexão sobre a sua operação e trabalho no mundo perde o sentido.

Relevante para a asserção de que há três Pessoas no seio da Trindade é o fato de que “a alegria que existe entre dois não é plena a não ser que seja comunicada por cada um deles a um terceiro”. Por exemplo, “o Filho parece mais radiante ao Pai porque ele se alegra no Pai não apenas enquanto Filho, ... mas junto com o Espírito também”.²⁵

Finalmente, se Deus fosse uma estrutura monolítica, haveria uma concentração de unidade em completa solidão. Se Deus fosse diádico, haveria exclusão e separação. Enquanto Trindade, no entanto, exclusão e separação são resolvidos. A estrutura Trinitária evita a “concentração” do Pai no Filho (e vice-versa), o que levaria à exclusão de toda outra alteridade. O Espírito é a realidade que “quebra” a dualidade, transformando-a em uma comunidade. O par Pai e Filho se torna uma comunhão na qual nenhum é contemplado apenas pelo outro; cada um é contemplado por dois. Se pudéssemos imaginar sujeitos isolados²⁶ como um ponto e a relação entre dois sujeitos como uma linha, uma boa ilustração da Trindade seria um triângulo onde cada ponto (Pessoa) sempre tem outros dois como orientação²⁷ (ou sempre está orientado a outros dois). Este é um modelo de abertura. As diferenças não *excluem* mas *incluem* o outro. Ao invés de superposição, as diferenças afirmam a personalidade. Além do mais, porque a Trindade é uma “realidade aberta, esse Deus triúno inclui também outras diferenças; assim, o universo criado entra na comunhão divina”.²⁸

B - Comunhão trinitária

A Trindade é um modelo no qual Pessoas estão em comunhão umas com as outras em uma relação de eterna dependência. A *raison d'être* delas é relacionarem-se uma com a outra, ao invés de ser o que elas são por elas mesmas. A divindade comum se dá em virtude de compartilharem a mesma natureza; *tres personae - una substantia*, como Tertuliano afirmava. A identidade singular de cada Pessoa é moldada pelo tipo de relacionamento que elas têm uma com a outra dentro dessa natureza em comum.

²⁴“... Ele necessita amarrar o homem forte...”.

²⁵ STANILOAE, 1994, p. 275.

²⁶ Essa é uma boa definição de um *indivíduo* (mais sobre isso adiante).

²⁷ STANILOAE, 1994, p. 267.

²⁸ BOFF, 1986, p. 14.

Em outras palavras, a forma como as Pessoas se relacionam determina quem elas são. A identidade única sustentada por cada Pessoa não é permutável ou comunicável a outra - o Espírito não pode tornar-se o Pai, por exemplo - antes, essa singularidade é estabelecida relacionalmente. Esse é um modelo de comunhão total, i.e., união comum,²⁹ como Jesus disse: “Eu e o Pai somos um”.³⁰ Assim, não há nada encoberto³¹ entre as Pessoas, cada uma está aberta à outra. Neste tipo de “estilo de vida”, ser uma pessoa significa viver a vida “fora” de si mesmo, ter uma orientação ao exterior, e assim ser verdadeiramente livre.

Esse modelo de extrema comunhão e dependência mútua entre o Pai, o Filho e o Espírito é ilustrado pelo conceito de *perichoresis* (περιχώρησις). Em suma, essa ideia tenta demonstrar a “interdependência e reciprocidade [ontológicas] das três pessoas da Trindade: como eles apenas são o que eles são em virtude de sua inter-relação e interanimação, de tal modo que para que Deus seja [o que é] não envolveu uma simplicidade absoluta mas uma unidade derivada de uma pluralidade dinâmica de pessoas”.³² De igual modo, cada pessoa da Trindade tem a sua própria identidade moldada por meio da forma como ela interage e se relaciona com as outras duas. A racionalidade de seus seres são seus relacionamentos. João de Damasco desenvolveu a ideia pericorética da inter-relação e dependência eternas do seguinte modo: ele começa dizendo que “... se o Pai não é [Pai], também o Filho não é [Filho]”. Dessa forma, ele enfatiza a realidade eterna e simultânea de ambos, pois o Pai existe junto com o Filho, e sem o Filho haveria um Deus diferente. Isto é, Deus não seria o “Pai”, mas outra coisa. Como Deus não muda, ele conclui que o Filho é eternamente concebido: “... o Filho é do Pai, e no Pai, e com o Pai, e não *depois* do Pai”. Há unanimidade e reciprocidade dentro do seio da Trindade, diz João, pois o Filho “de fato é *do* ... e *com* ele [Pai] ... há um único e mesmo, não similar mas igual, desejo e energia e poder no Pai, Filho e Espírito Santo”.³³

Os derivados latinos nos ajudam a ver a nuance dupla da *perichoresis*. Por um lado, significa habitar, morar, e daí *circumissessio* (de *sedere* - sentar): o conceito aqui é estático. Por outro lado, *perichoresis* denota interpenetração, interanimação, e por isso *circumicessio* (de *incedere* - permear): uma concepção dinâmica. Em ambos os casos o

²⁹ Ecc. Latin, *Communio*.

³⁰ João 10.30.

³¹ Personalidade sempre envolve um grau de *livre* privacidade.

³² GUNTON, 1993, p. 152.

³³ João de Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith*, cap. XVIII. In: SCHAFF, Philip; WADE, Henry (Edit.). *Nicene and Post Nicene Fathers*. 2^o. Series. Oxford: James Parker and Company, 1899.

prefixo *circum* significa embalar, envolver, abraçar por inteiro como em um círculo. “Eles contém Um ao Outro reciprocamente, de tal modo que Um permanentemente envolve e é permanentemente envolvido pelo Outro que é, ao mesmo tempo, envolvido pelo primeiro”.³⁴ Finalmente, para nos ajudar a construir uma imagem mental do todo, imagine três rodas com as pontas de suas engrenagens movendo-se concentricamente uma ao redor da outra, cada engrenagem em perfeita harmonia com as outras duas. Outra ilustração seria imaginarmos uma apresentação de patinação no gelo na qual não uma dupla, mas um trio patina em alta velocidade, cada um girando em sintonia com os outros dois, em perfeito sincronismo. Certamente, estas são meras ilustrações, haja vista que “Deus é Espírito”.³⁵ No entanto, o conjunto de metáforas apresenta uma imagem de animação, dependência, proximidade, apreço e dinamismo.

Apesar de Deus ser Pai, Filho e Espírito, não há nenhum tipo de *distância* no seu ser. As Pessoas divinas conhecem uma a outra por meio de um relacionamento de transparência mútua: “... ao dizer que o Filho está nele mesmo e tanto vive quanto existe como o Pai, não separamos, por causa disso, ele do Pai, imaginando lugar ou intervalo entre a união deles como acontece com os corpos”, pois enquanto *hyposteses* espiritual eles subsistem em uma união radical. “Cremos que estão unidos um com o outro sem mediação ou distância, e que eles existem inseparavelmente; o pai, em sua totalidade, abraçando o Filho, e o Filho, em sua totalidade, aderindo e agarrando-se ao Pai, e ... descansando no seio do pai continuamente”.³⁶ Então, enigmaticamente, o ser de “Deus é ‘dividido’, embora seja ‘sem divisão’, e ‘unido’, embora ‘sem distinção’. Desse modo, tanto a divisão quanto a união são extraordinárias”.³⁷ Somos aqui confrontados com o enigma de um ser que é *triuna unitas* e, ao mesmo tempo, *una trinitas*;³⁸ ou, de modo mais amplo, um ser que é unidade em pluralidade, e simultaneamente pluralidade em unidade, como o conceito pericorético nos ajuda a imaginar.

Finalmente, dentro da Trindade cada “sujeito”³⁹ dá preferência ao outro. Cada *self* se regozija e satisfaz no outro sujeito, e não nele mesmo. É na relação com o outro *self* que cada um se enxerga. O Filho se vê como filho no relacionamento com o Pai. “O Pai se vê somente enquanto sujeito do amor pelo Filho”. Entretanto, o *self* “do Pai não se

³⁴ HILARY, *De Trinitates*, 3.1.

³⁵ João 4.24.

³⁶ Athanasios, *The Council of Arminum and Seleucia*. In: SCHAFF, Philip; WADE, Henry (Edit.). *Nicene and Post Nicene Fathers*. v. 4, p. 464.

³⁷ Maximus the Confessor “The Four Hundred Chapters on Love” in *Maximus Confessor: Selected Writings*, Tradução de George Berthold. London: SPCK, 1985. p. 50.

³⁸ BOFF, 1986, p. 181.

³⁹ Estamos usando os termos “sujeito”, “eu” e “*self*” permutavelmente.

perde por causa disso, pois ele é afirmado pelo Filho que conhece a si mesmo apenas conquanto ele cumpra a vontade do Pai”. Misteriosamente, nesse relacionamento de dar e receber “o senso de paternidade cresce mais forte no Pai e a qualidade de filiação no Filho”.⁴⁰ Essa é uma vida de comunhão perfeita na qual a liberdade para compartilhar é um compartilhamento permanente de tudo, exceto características pessoais, que são refletidas, por assim dizer, pelo outro. Assim, a Escritura nos fala que quando os discípulos contemplavam *Jesus*, ele disse que eles haviam conhecido o Pai e “o tinham visto”.⁴¹

C - Amor trinitário

Com respeito a Trindade *ad extra*, o amor parece estar fortemente associado com ação. Esse é o ensinamento do apóstolo João: “Porque Deus amou o mundo de tal maneira que *deu* seu único...”.⁴² Deus realizou um feito, ele *agiu*. Isso, no entanto, tem a ver com um ato externo.

Com relação a Trindade *ad intra*, quando o conceito pericorético foi mencionado anteriormente, falamos sobre reciprocidade, sobre “dar e receber” entre as Pessoas da Trindade. Cabe agora perguntar: “O que é que elas dão e recebem?” Novamente, João afirma “Deus é amor”.⁴³ Isso implicaria Deus dar a si mesmo, conforme explicado *infra*. Em contrapartida, isso requereria um outro para receber. No entanto, quem poderia *receber* o “Um” infinito a não ser o “Outro” infinito? Adicionalmente, para tornar ainda mais complicado, quem poderia *dar* de volta a ele, infinitamente outro, que não fosse igualmente infinitamente “Um”? À luz disso, temos que concluir que, por necessidade, deve haver pelo menos duas Pessoas dentro de Deus.

Richard de St. Victor aborda esse problema pelo viés agostiniano usando as categorias analógicas de Amante e Amado. Agostinho havia designado a primeira ao Pai e a segunda ao Filho. Ao Espírito, entretanto, foi dado o papel do próprio amor, isto é, o amor que une o Amante ao Amado. O Espírito não era, portanto, uma Pessoa. Richard propõe o conceito de comunidade social.⁴⁴ O fato de que *deus caritas est* significa que esse “amor é amor por outro e assim sempre supõe pelo menos duas pessoas”. Ademais, afirma Richard, e isto está em marcante contraste com Agostinho, “uma vez que tal dualidade de amor é alcançada, ela é consumada ainda mais plenamente

⁴⁰ STANILOAE, 1994, p. 264.

⁴¹ João 14.7.

⁴² João 3.16.

⁴³ 1 João 4.8.

⁴⁴ Isso não significa dizer que há três pessoas *independentes*.

no mútuo amor a uma terceira Pessoa”.⁴⁵ A presença do terceiro eleva o amor a sua mais alta expressão possível. O altruísmo reina; ciúme e egoísmo são impossíveis. O Amante compartilha o Amado plenamente com Outro, porque ele deseja que outro além dele mesmo participe plenamente na alegria deles. De forma sucinta: sem um “terceiro”, o amor não pode ser compartilhado.

Quando um dá amor ao outro e quando ele, só, ama ao outro, só; há amor por certo, mas não amor compartilhado. Quando dois amam um ao outro e dão um ao outro o seu afeto mais ardente, e quando o afeto do primeiro flui ao segundo, e esse do segundo ao primeiro, se movendo, por assim dizer, em direções opostas, certamente há amor em ambos os lados; mas não há amor compartilhado. Falando estritamente, há amor compartilhado quando duas pessoas amam um terceiro em uma harmonia de afeto e uma comunidade de amor, e quando o amor dos dois converge na chama de amor única que possuem pelo terceiro. A partir disso, então, é evidente que amor compartilhado não teria lugar na divindade, se houvesse apenas duas Pessoas e não uma terceira.⁴⁶

Assim, a terceira pessoa é essencial para que o amor seja perfeito. Por meio do amor absoluto, essas três Pessoas, apesar de se entregarem plenamente um ao outro, permanecem diferentes. Como resultado, tanto união quanto pluralidade são alcançadas. Por exemplo, o Concebedor gera o Concebido “desde toda a eternidade por meio da doação integral de si mesmo”, enquanto o Concebido para sempre reconhece o Concebedor como Pai “desde toda a eternidade pelo fato de que ele tanto aceita sua vinda à existência por meio do Pai quanto se entrega ao Pai como Filho”.⁴⁷ Esses atos de dar e receber possuem um caráter eterno e constituem a personalidade divina. A separação de identidade é de grande importância, de outro modo o amor seria extinto. Na estrutura da Deidade há, em um estado imutável, o Pai, o Filho e o Espírito; há *pluralidade* em união. Isso tudo é parte do paradoxo e da beleza do amor! Quanto mais eles estão unidos, mais eles são distintos. Quanto mais forte o amor, mais

⁴⁵HILL, 1982, p. 227.

⁴⁶Richard de St. Victor apud Hill, *ibid.*, p. 228. A inserção de pontuação extra visa ajudar na compreensão da tradução, cujo conteúdo é: when one gives love to another and when He alone loves the other alone, there is love certainly, but not shared love. When two love each other and give each other their most ardent affection, and when the affection of the first flows to the second, and that of the second to the first, moving, as it were, in different directions, there is love on both sides certainly; but there is not shared love. Strictly speaking, there is shared love when two persons love a third in a harmony of affection and a community of love, and when the loves of the two converge in the single flame of love they have for the third. From this, then, it is evident that shared love would not have a place in the divinity, if there were only two persons and not a third.

⁴⁷STANILOAE, 1994, p. 257.

forte a distinção. Quanto maior o amor, maior a união - *união* em pluralidade. Esse é o modo de existência das Pessoas divinas.⁴⁸ A Trindade, portanto, é uma comunidade de amor. Um *modus vivendi* relacional está implícito nessa descrição.

Imago Dei

Deus em relacionamento (“*façamos...*”) criou a humanidade para relacionamento (“*sejam frutíferos e multipliquem*”).⁴⁹ Obviamente, os outros seres vivos deveriam também frutificar. No entanto, é interessante que esse aspecto relacional da divindade foi especialmente enfatizado apenas no momento de criação da humanidade. Previamente, todas as outras criaturas foram feitas “conforme a sua espécie”.⁵⁰ Em contraposição ao resto da criação, o *Homo Sapiens* foi feito conforme a imagem divina. “A Bíblia não discrimina o homem de outros animais nos termos de considerações morfológicas, mas [precisamente]... nos termos da *imago Dei*”.⁵¹

Essa imagem divina tem sido interpretada de duas maneiras bem distintas: por um lado, como um conceito concreto; por outro, como abstrato. O primeiro conceito retrata os seres humanos como representações plásticas ou “estátuas” de Deus. Essa “semelhança” não deve ser desconsiderada, pois foi dito sobre Seth, filho de Adão, que ele foi feito à semelhança de seu pai. O conceito abstrato identifica a imagem na “personalidade, autoconsciência, autodeterminação, razão, liberdade de vontade, ou capacidade moral”.⁵² A tradição cristã tem claramente favorecido essa última interpretação.

Consideramos que a imagem de Deus se refere ao ser humano por completo, e assim engloba os aspectos abstratos e concretos acima mencionados. Ademais, como Deus tem uma constituição Trinitária e como, além disso, essa diversidade foi devidamente enfatizada quando a humanidade foi criada, acreditamos que os seres humanos são inerentemente relacionais. Isso significa que homens e mulheres não são incidentalmente ou acidentalmente mas *intrinsecamente* seres relacionais. Eles existem para relacionarem-se com o Criador, por um lado, e com a criação de Deus, por outro. Olvidando por um momento o mundo impessoal, podemos dizer que o propósito da existência do ser humano é relacionar-se adequadamente com Deus e com o próximo.

⁴⁸ STANILOAE, 1994, p. 245.

⁴⁹ Gênesis 1.26-28.

⁵⁰ Gênesis 1.24.

⁵¹ HENRY, Carl. Image of God. In: ELWELL, Walter (Edit.). *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1984. p. 544.

⁵² PORTEOUS, N. W. Image of God. In: BUTTRICK, George Arthur (Edit.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*. Nashville: Abingdom Press, 1962. v. 2, p. 683.

O primeiro é “o fim último do homem”⁵³ e o segundo é a realidade tangível do primeiro: “Se alguém diz: Eu amo a Deus, e odeia a seu irmão, é mentiroso. Pois quem não ama a seu irmão, ao qual viu, como pode amar a Deus, a quem não viu?”⁵⁴

John Zizioulas afirma que, entre outras coisas, a *imago Dei* capacita os seres humanos a terem comunhão com Deus e com o mundo. “A palavra *Dei* nessa expressão não implica em (*sic*) uma visão deísta de Deus, mas em (*sic*) uma visão Trinitária: o homem pode ele mesmo viver o evento da comunhão concretizado na vida divina e ele pode fazer isso com toda a criação, e em favor de toda a criação; ele é, de fato, feito a *imago Trinitatis*, e isso é possível para ele apenas porque ele é uma *pessoa*”.⁵⁵

A' - Pessoas humanas

A definição de pessoa tem sido comumente e amplamente sustentada por “dois componentes básicos: [1] individualidade racional... [2] consciência e experiência psicológica”.⁵⁶ Daí a concepção geral de pessoa como uma “unidade dotada de qualidades intelectuais, psicológicas e morais centradas no eixo da consciência”.⁵⁷ Sem dúvida, esse conceito enfatiza a autonomia e a completa independência de um ser autoconsciente. A pessoa humana aqui é vista como alguém que pode tomar decisões por si mesmo e julgar outros com base na razão e/ou consciência. Outro resultado dessa noção é a separação de seres humanos do mundo natural. Isto é, sendo a natureza o nosso ambiente natural e lugar de habitação, essa noção tende a nos desassociar daquele ambiente, tende a nos fazer aliens no nosso próprio habitat. O bom senso nos desencoraja a enfatizar somente essa noção, pois os seres humanos compartilham obviamente um número substancial de atributos com o mundo natural. Por exemplo, os humanos são mamíferos como muitos outros animais.

É apropriado, a essa altura de nossa argumentação, estabelecer uma distinção clara entre um *individuum* e uma pessoa. No primeiro viés, a autoconsciência se relaciona com a individualidade; no segundo viés, pessoalidade (*personhood*) necessariamente implica relacionalidade. Alternativamente, para usar um jargão

⁵³ Catecismo de Westminster.

⁵⁴ 1 João 4.20.

⁵⁵ “The word *Dei* in this expression does not imply a Deistic view of God, but a Trinitarian one: man can himself live the event of communion which is realized in divine life and he can do this with and for the entire creation; he is in fact made *imago trinitatis*, and this is possible because he is a person” (ZIZIOULAS, J. D. Human Capacity and Human Incapacity: A theological explanation of Personhood. In: *Scottish Journal of Theology*. 1975. v. 28, p. 446).

⁵⁶ Itálicos removidos.

⁵⁷ ZIZIOULAS, 1975, p. 406.

moderno, o indivíduo pode ser considerado como uma entidade estática, enquanto a pessoa é dinâmica. É quando o indivíduo transcende seu próprio ser que a pessoa passa a existir. Um indivíduo é uma entidade hermética; uma pessoa é um ser aberto, apto a ter comunhão com outro. Essa quebra com o próprio ser ou o romper de “indivíduo” para “pessoa” revela que liberdade é uma característica da pessoa e não do indivíduo. Zizioulas define *personhood* dessa forma: é aquilo que rompe para fora do *self* na direção do outro, é o “*ek-stasis* de ser, isto é, um movimento para a comunhão que leva à transcendência dos limites do *self* e assim, para a *liberdade*”. Esse movimento para fora (*ekstasis*) “revela o seu ser de uma maneira *católica* (i.e., integral e indivisível), e assim ao ser *ekstatic* torna-se *hypostatic*, i.e., o portador da sua natureza na sua totalidade”. Assim, esses dois conceitos básicos, *ekstasis* e *hypostasis*, são intrínsecos à *personhood*. Portanto, “a ideia de Pessoa afirma de uma vez tanto que ser não pode estar contido ou dividido e que o modo de sua existência [sua manifestação], sua *hypostasis*, é absolutamente único e irrepetível”.⁵⁸ Essa é uma forma de existência intrinsecamente relacional.

Algo mais deve ser adicionado ao conceito de *personhood*. Desde os tempos de Aristóteles, não houve diferenciação entre *hypostases* e substância (ambas relacionavam-se com a questão mais fundamental sobre a existência: “o que torna um ser em particular precisamente o que ele é e assim existe?”).⁵⁹ No curso do quarto século, todavia, *hypostases* cessou de ser sinônimo de substância e passou a ser entendido como pessoa. Em outras palavras, *ousia* e *hypostasis* foram separados; e um novo significado, ou melhor, um status mais elevado, por assim dizer, foi concedido a *hypostasis*, “*comunhão* tornou-se constitutivo da pessoa”.⁶⁰

B' - Comunhão humana

O que faz com que um ser seja ele mesmo (o que distingue um ser de outro) é a sua singularidade que apenas pode ser “estabelecida em comunhão e que torna um ser em particular irrepetível e forma parte de uma existência relacional na qual é indispensável e insubstituível”. Desse modo, e à luz de tudo que já dissemos até aqui, podemos asseverar que a pessoa humana é constituída por “comunhão, liberdade e amor”.⁶¹ Esses traços estão intimamente conectados, sendo difícil, por isso, abordar

⁵⁸ ZIZIOULAS, 1975, p. 408.

⁵⁹ “What is it that makes a particular being be itself and thus be at all?” (ZIZIOULAS, 1975, p. 410).

⁶⁰ ZIZIOULAS, 1975, p. 410

⁶¹ ZIZIOULAS, 1975, p. 410.

um sem mencionar ou insinuar o outro. Já comentamos casualmente sobre comunhão e liberdade humana. Mais comentários sobre ambas serão agora elaborados. O amor será tratado extensivamente e com exclusividade na próxima seção.

Comunhão é uma categoria ontológica. A continuidade entre seres humanos pode ser ilustrada da seguinte forma: suponha que um rosário é feito de um único material, digamos, prata. As bolinhas mais protuberantes representariam nossa *hypostases*. Cada bolinha deveria ter um formato diferente, i.e., nenhuma delas deveria ser absolutamente igual à outra (nenhum de nós é). Uma corrente conectaria essas bolinhas umas com as outras, formando assim um círculo. As bolinhas se relacionariam por meio do cordão - essa é a forma como passamos a “existir”. Em certo sentido, cada bolinha carrega a totalidade da natureza comunicada a ela pela corrente; no entanto, na medida em que as bolinhas interagem e desempenham seus “papéis” no círculo, ela se torna única. De acordo com essa metáfora, isolamento completo é impossível. Cada ser humano está “acorrentado” ontologicamente a outro. Obviamente, isso mostra que existimos em relacionamento: passamos a existir (ganhamos existência) em relacionamento e nessa mesma linha crescemos enquanto pessoas. Conscientemente ou não, cada um de nós está “acorrentado” a todos os demais. Consubstancialidade⁶² pode ser vista de maneira mais evidente se imaginarmos um enorme vestiário (local com grande número de pessoas despidas em um mesmo momento), onde podemos claramente ver que somos feitos do mesmo “material”. Já que somos consubstanciais, apesar de sermos muitos, o paradoxo da pluralidade em unidade pode ser compreendido sem muita dificuldade.

Comunhão, no entanto, não acontece apenas de forma linear (duas outras “bolinhas”). Nesse ponto, nossa metáfora se perde, pois potencialmente nos relacionamos *ad infinitum*. No que diz respeito a isso, uma pessoa é como uma teia concêntrica com fios radiando em várias direções diferentes por meio das quais ela se relaciona com outros. Novos fios são adicionados na medida em que novos relacionamentos são formados produzindo uma network imensa e complexa. Quanto mais fortes forem as relações entre as pessoas, mais forte será o senso de união delas; paradoxalmente, quanto mais fortes forem as relações, maior será o senso de individualidade, singularidade e distinção. A *personhood* floresce à sua expressão mais plena quando relacionamentos fortes e saudáveis são cultivados. Colocando em termos simples: no estabelecimento de uma amizade com outro

⁶² Consubstancialidade: com esse termo pretendo afirmar que somos constituídos da mesma substância, da mesma carne, da mesma matéria.

quanto mais eu me entrego ao outro e vice-versa, mais nós dois aprenderemos e cresceremos enquanto pessoas. Como isso acontece? Na medida em que *me* permito ser conhecido pelo outro, eu me descubro (o outro me ajuda a ver a mim mesmo e vice-versa). “Comunhão plena acontece apenas entre pessoas que são e se tornam transparentes enquanto meros sujeitos”. Portanto, num sentido pericorético, quanto mais profunda a comunhão, maior a distinção (diferença). “Quanto mais eles são sujeitos e aparecem como sujeitos, mais a relação entre eles será caracterizada por uma comunhão e comunicação melhores e com maior grau de liberdade e por uma interioridade mais evidente e copenetração recíproca consciente, criando assim uma intersubjetividade ainda maior”.⁶³ Aqui vemos unidade em pluralidade.

A comunicação, uma parte inextrincável da comunhão, também afirma a nossa intrínseca natureza relacional. A comunicação engloba toda troca concebível “entre pessoas, entre elas e seus ambientes, elas e Deus, ou entre qualquer entidade ou sistema e um outro”.⁶⁴ Desse modo, qualquer tipo de entendimento sobre o mundo requer linguagem. A linguagem, seja verbal, tátil, visual, etc., é um pré-requisito universal da experiência social humana. “Nós não somos seres sociais por escolha, mas nosso próprio pensamento, formas de análise e reflexão são constituídas socialmente”.⁶⁵ A linguagem é básica para a nossa experiência social enquanto pessoas humanas. Enquanto um meio *social*, a linguagem testemunha do fato de que somos seres em relação.

Na seção anterior (Pessoas humanas), mencionamos *ekstasis*. Afirmamos que é precisamente na transcendência do *self* que a liberdade é encontrada. Isso é liberdade ontológica; não deve ser confundida com liberdade moral. Essa última é liberdade *de* (*from*) alguém ou algo. A primeira, por outro lado, refere-se a liberdade *para* (*for*) estar em relacionamento. A liberdade ontológica identifica um ser humano em particular em relação a outro, não separado.

Neste ponto, faz-se necessário tecer mais comentários sobre a liberdade. A própria realidade de uma pessoa erige-se sobre sua liberdade. É precisamente no exercício da liberdade que o ser humano pode se esconder ou, ao contrário, abrir-se à comunhão com outro. “Seres humanos são pessoas precisamente em virtude do fato de que eles não estão completa e plenamente existentes para nós em suas realidades,

⁶³ STANILOAE, 1994, p. 261.

⁶⁴ MCFADYEN, Alister. *The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 7.

⁶⁵ TORRANCE, Alan. *Person in Communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation*. Edinburgh: T&T Clark, 1996. p. 341.

mas são caracterizados por liberdade, e como resultado continuam encobertos e fora de controle na totalidade de suas existências”. Sem liberdade o conceito de *personhood* perde seu atributo humano; pois “a pessoa cujo ser por inteiro pudéssemos observar e cujos movimentos pudéssemos antecipar deixaria, por esses motivos, de ser uma pessoa...”.⁶⁶ Ela se tornaria, então, uma *coisa*, facilmente manipulável, passivamente manuseável e destituída de qualquer fascinação ou interesse e, por conseguinte, digna de desprezo. A liberdade garante dignidade e respeito à pessoa.

Nosso comentário final no que concerne à comunhão relaciona-a à *alegria*. A verdadeira felicidade é impossível sem relacionamento, pois um “sujeito não pode ter alegria em existência separada de comunhão com outros sujeitos”.⁶⁷ O isolamento impede a plenitude da existência. Gostaríamos de ilustrar esse ponto de uma maneira subjetiva. Qualquer um que tenha viajado extensivamente sabe que uma viagem feita sozinho difere significativamente de uma viagem feita na companhia de outro ou outros. Ainda que a comida seja boa, o hotel maravilhoso, o cenário de tirar o fôlego, sempre há algo faltando se a pessoa está só; ou seja, a alegria nunca é completa se a experiência não for compartilhada. A vida vivida plenamente necessariamente requer relacionamentos. Finalmente, a comunhão que eleva a *personhood* ao seu zênite é aquela de amor.

C' - Amor humano

Juntamente com o amor, algumas diferenças e distinções devem ser abordadas. Há frequentemente confusão entre sentimentos e amor. O primeiro tende a ser um estado passageiro, e o último frequentemente encapsula o primeiro, mas ele necessariamente implica um compromisso de longo termo ou ação. Quando um homem diz à mulher que a ama,⁶⁸ ele não está verbalizando um sentimento passageiro ou um estado psicológico transitório. O que ele quer expressar é que deseja ter algum tipo de compromisso permanente com ela. Há controle sobre esse tipo de ação. Essa é uma das distinções básicas entre compromisso e sentimento. Emoções e sentimentos⁶⁹ tendem a estar

⁶⁶ PANNENBERG, Wolfhart. *Basic Questions in Theology*. Bristol: SCM Press, 1973. v. III, p. 112.

⁶⁷ STANILOAE, 1994, p. 256.

⁶⁸ Embora amor *romântico* esteja sendo usado para ilustrar este tópico (C' - Amor humano), não pretendemos reduzir o amor a esta forma de expressão em particular. O amor, é claro, engloba o maternal, filial, fraternal, romântico, etc. Temos todos os tipos de amor em mente sob a rubrica “Amor humano”.

⁶⁹ Há uma diferença entre sentimentos e *sensações*, pois, contrário ao primeiro, nós, em muitas ocasiões, temos controle sobre nossas sensações. Podemos, meramente por querer, permitir que outra pessoa nos fure (e.g. num exame de biópsia, fazendo uma tatuagem, etc.) e assim *receber* dor. Presumivelmente, por outro lado, anestésicos podem ser tomados para *entorpecer* a dor. A mesma linha de pensamento se aplica rusticamente a outras sensações como sede, fome, etc.

fora do nosso controle, tendemos a ser passivos em relação a eles, como a própria linguagem das emoções sugere: “somos *pegos* ou *amordaçados* pelo pânico ou remorso, *vencidos* pelo medo, *arrastados* pela luxúria - essas metáforas nos retratam forçados a sentir. Isso também se aplica no caso de apaixonar-se ou tornar-se convencido de alguma verdade”.⁷⁰ Portanto, ainda que o amor esteja *conectado* com sentimento, trata-se de uma atitude, ação ou compromisso. Para clarear mais o tópico, convém apontar outras diferenças. Um compromisso necessariamente envolve a transcendência de si mesmo, tornando esse compromisso conhecido a uma outra pessoa. Por outro lado, um sentimento pode ser mantido em sigilo. Ainda mais importante é o fato de que um compromisso pode ser avaliado e testado, o que não se aplica a emoções.

Em oposição aos sentimentos, o indivíduo certamente possui controle sobre suas próprias ações. Não é possível decidir apaixonar-se por “A” ao invés de “B”, mas alguém pode dizer - e de fato deve dizer - que “... confortará, ... honrará e guardará [o outro] na saúde e na doença”,⁷¹ se o amor é genuíno. Não pode ser negado que os sentimentos nos ajudam a cumprir as ações que o amor requer; no entanto, o compromisso que o amor envolve não pode depender apenas de sentimentos. Assim, ainda que tudo anteriormente mencionado fosse verdade, isso não penetraria no cerne do amor. O amor na sua essência não é apenas uma atitude-sentimento, porém mais fundamentalmente um relacionamento de retribuição, ou melhor, um livre relacionamento de reciprocidade. O amor no seu cerne *ardentemente almeja* a mutualidade. Em virtude de sua própria natureza, o amor *deseja* que o outro retribua livremente. Isso quer dizer que um indivíduo não ama a outro apenas se ele ou ela retribui o amor; no entanto, o desejo de que assim seja está sempre presente. Quando firma o compromisso, o amante deseja que o amado faça o mesmo. Portanto, concluímos que o amor é constituído por atos de dar e receber.

Neste ponto, é importante apresentar a diferença entre beneficência e amor. Posso demonstrar meu amor benéficamente a um grupo de crianças em um país pobre enviando, por exemplo, um cheque a uma organização de caridade. Isso não significaria que eu desejo entrar em um relacionamento com aquelas crianças. A beneficência é maravilhosa em seu contexto adequado. Se for aplicada à amizade,⁷² entretanto, ela distorce e destrói o relacionamento. Se uma parte sempre dá e consistentemente

⁷⁰ BRÜMMER, Vincent. *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 153.

⁷¹ *Book of Common Prayer*, section Solemnisation of Matrimony.

⁷² Por exemplo, entre irmãos.

rejeita todas as ofertas do outro, o relacionamento se torna na melhor das hipóteses estranho e na pior, despótico e abusivo. Deve existir um movimento de mão dupla dentro do relacionamento para mantê-lo em equilíbrio. Se esse não for o caso, aquele que dá é mantido num papel de preeminência com relação ao outro. Aquele que sempre recebe sente-se cada vez mais em débito e conseqüentemente a dignidade de ambos é ameaçada. Sem equilíbrio, a integridade pessoal dos parceiros não pode ser sustentada.

O amor pode ser definido, portanto, como um relacionamento que envolve sentimentos e que é constituído por compromisso ou atos que são recíprocos. O amor é de grande importância para os seres humanos por pelo menos dois motivos: primeiro, o amor gera particularidade ou cria identidade; segundo, o amor tem o poder de outorgar valor à pessoa humana. Conseqüentemente, seres humanos *precisam* de amor. Vejamos como o amor opera em ambos os casos.

Quando alguém se identifica apenas por suas características externas (por exemplo, branco, 1,80 m de altura, louro, olhos castanhos, etc.), o indivíduo não é uma pessoa, mas um mero objeto ou animal. Tais critérios podem ser usados para descrever ambos. Um relógio de pulso pode ser descrito como tendo um formato arredondado, face preta e pulseira de couro marrom. Similarmente, um porco pode ser branco, pesar 20 kg e ter o rabo preto. Até mesmo características *internas* ou tendências naturais e desejos não são suficientes para identificar uma pessoa. Um jumento também tem desejos e necessidades. Em suma, nem traços internos ou externos são suficientes para identificar um ser humano como pessoa. Características “adquiridas despercebidamente” ou “inatas” devem ser *sancionadas* para que possam constituir uma identificação pessoal. O indivíduo deve ratificar ou aprovar seus desejos, atitudes, anseios, características, etc., para torná-los parte de sua personalidade. Consideremos por exemplo, o orgulho. Um ser humano pode lutar contra o orgulho e superá-lo, tornando-se humilde. Ou o indivíduo pode considerar o orgulho benéfico para sua própria situação e incentivá-lo, tornando-se, no processo, orgulhoso e arrogante. Em ambos os casos, o indivíduo transcende algo adquirido despercebidamente tornando-o dele mesmo.⁷³ Uma característica “geral” foi transformada em algo “particular”. A singularidade de uma pessoa está conectada com consciência e autoavaliação. “Minha individualidade enquanto pessoa está vinculada

⁷³ O lado bom ou ruim desta ou daquela característica é completamente irrelevante para a nossa discussão. Digamos, covardice, por exemplo, poderia ser *transcendida* tanto na defesa de um filho quanto pela fria premeditação do assassinato do amante.

à minha autenticidade, com o fato de se as minhas ações e respostas partem de mim ou não, e se eu ratifico como minhas as convicções, ou desejos, com base nos quais eu atuo”.⁷⁴ À luz disso, a pessoa não pode ser concebida como um ser comandado por necessidade ou instinto. Novamente, a liberdade ressurgue forçosamente como um componente essencial da *personhood*. Para todos os propósitos e objetivos, parece que eu mesmo devo reivindicar a minha identidade. Enquanto um objeto ou animal, sou identificado pela concretização de “minha realidade imperfeita, enquanto minha identidade como pessoa reside na potencialidade perfeita... com a qual eu escolho me identificar. Enquanto um objeto, minha identidade me é *conferida involuntariamente*; enquanto pessoa eu *escolho* a minha identidade”.⁷⁵ A veracidade disso é incontestável. Contudo, essa é uma verdade *parcial*: algo mais deve ser dito.

Não posso reivindicar qualquer identidade que eu queira. Por que não posso fazer isso? Isso não é sustentável porque sou um ser relacional. Enquanto pessoa sou uma entidade gregária. Minha reivindicação de ser uma pessoa em particular precisa do endosso de outros. É claro que isso não significa que minha identidade pessoal está completamente imposta a mim desde fora; porém, tal identidade é reivindicável a partir da combinação de, por um lado, livres decisões que determinam minha singularidade e, por outro, pelo reconhecimento dessa singularidade como válida e legítima por outrem. Esse é o resultado inevitável de se viver socialmente. “As pessoas podem interagir inteligentemente apenas com base em um acordo ou consenso sobre quem cada uma delas é”.⁷⁶

O amor cria singularidade e particularidade porque, ao amar você, me *identifico* com você, seus problemas e preocupações tornam-se meus.⁷⁷ Isto é, eu levo em consideração seus desejos e preocupações me tornando, por assim dizer, “moldado” por eles. Porque você me ama, o reverso também é verdade. Meus sonhos e expectativas têm uma influência na sua vida. De maneira pericorética, “nossa identidade não apenas nos é outorgada no amor que outros possuem por nós, mas é ainda igualmente determinada pelo amor que temos por outros”.⁷⁸

O amor também produz valor. Um relacionamento amoroso envolvendo “A” não pode ser o mesmo se “B” tomar o lugar de “A”.⁷⁹ Uma vez que eu interaja com “B”

⁷⁴ BRÜMMER, 1993, p. 233.

⁷⁵ BRÜMMER, 1993, p. 234.

⁷⁶ BRÜMMER, 1993, p. 234.

⁷⁷ O amor materno *tipicamente* ilustra isso.

⁷⁸ BRÜMMER, 1993, p. 235.

⁷⁹ Digamos, meu pai e minha esposa.

a *relação* não será a mesma, ainda que eu ame ambos. Assim, cada um é especial e único para mim de um modo particular, i.e., meu amor por “A” é diferente de meu amor por “B”. Ademais, quando recebo amor de “A” ou “B”, o meu próprio eu é fortalecido e promovido, pois de uma maneira única o que faço, digo, penso, sinto, etc., tem importância para o “outro”. Apenas os outros, exteriores a mim mesmo, podem conferir-me valor. O valor precisa vir de fora. De forma rudimentar, “*eu mesmo não posso dar a mim mesmo!*” (“*my self cannot give to myself*”). Isso não está, de modo nenhum, conectado com reconhecimento. Não é que o outro reconheça algo que já está presente em mim mesmo. A referência aqui é para a criação de valor. O fato que um outro *me* ama aprimora e engrandece o meu próprio eu.

Algo importante a ser afirmado neste ponto é que o amante ama a pessoa, e não as características ou traços do amado ou amada. Alguém não pode amar o outro somente por ser esse, digamos, gentil. De outro modo, o sujeito teria que amar todas as pessoas que tivessem a mesma qualidade. Aqui repousa a distinção entre amor e admiração. O indivíduo pode *admirar* alguém que seja honesto ou sincero, mas isso seria aplicável a todas as pessoas que possuam esses mesmos traços. Segue-se disso que o alvo da admiração são as características e não a pessoa *per se*. Obviamente, o amor deseja cultivar e até mesmo aprimorar as qualidades positivas do amado, ao mesmo tempo em que deseja o declínio dos aspectos negativos. De qualquer forma, o amante está extremamente preocupado com o florescimento das virtudes do amado: a indiferença é impossível, como já deveria estar claro, em um relacionamento de amor. O ponto é que o objeto do amor é a pessoa e não suas características. No caso da admiração, o sujeito de certa característica é valorizado com base na característica. No momento em que tal característica não exista mais, a admiração acaba. Não é assim com o amor.

Uma relação amorosa envolve riscos, haja vista que uma pessoa é um ser dinâmico em um estado permanente de mudança, e é por isso que “amantes e amigos podem se separar com o passar do tempo”.⁸⁰ A forma como mudamos, porém, está conectada com o modo como respondemos às nossas circunstâncias. Se os amigos cessam de responder harmoniosamente às situações da vida e insistem em continuar fazendo isso, o relacionamento se encontrará sob uma pressão crescente. Contudo, se eles decidirem orquestrar suas respostas de uma forma consoante com o avanço de suas amizades, conflitos, dificuldades, problemas, etc., serão resolvidos e sua relação será fortalecida e aprofundada. A liberdade, portanto, é uma parte integral do amor, pois

⁸⁰ BRÜMMER, 1993, p. 171.

uma amizade de amor “é um empreendimento-conjunto que, a longo prazo, somente pode ser mantido na medida em que ambos os parceiros se comprometem e conseguem crescer juntos com integridade nas maneiras como eles respondem às mudanças nas circunstâncias de suas vidas”.⁸¹

Sem liberdade e diferença, o dar e receber entre os parceiros não pode ser um presente mútuo de amor, pois “quando uma pessoa se torna uma mera sombra ou extensão do outro, o outro ama apenas a ele mesmo nela”. A situação não é menos distorcida se o contrário for verdadeiro, isto é, “quando alguém se tornou nada mais que uma extensão do outro, este alguém meramente participa no amor do outro por ele mesmo”.⁸² O amor, portanto, somente pode acontecer entre *pessoas*, i.e., entre pessoas que tenham e façam uso de autonomia e liberdade para se relacionarem com o outro.

O último ponto a respeito o amor é que sua perfeição apenas pode ser atingida dentro de uma comunidade, isto é, entre pelo menos três. Um sujeito humano solitário não pode ser feliz. Dois sujeitos são capazes de adquirir felicidade e uma existência com propósito em virtude da possibilidade de uma amizade com o outro. A amizade de um par, no entanto, está longe da perfeição. Quando dois amam um ao outro, eles não possuem nenhum horizonte exterior. A amizade dos dois está embalada (ou “fechada”) neles mesmos, pois cada um funciona como “janela e muro” para o outro. O relacionamento *per se* não é compartilhado. Para abrir o relacionamento, o par necessita de um terceiro sujeito, pois a sua presença gera criatividade.⁸³ O terceiro quebra a monotonia entre os dois. De outro modo, os dois estão presos em um relacionamento “pingue-pongue” sem um referencial fora da relação deles. Em outras palavras: sem um terceiro, ao invés de criatividade, as partes apenas *reagem* uma a outra.

Considere, por exemplo, o casamento. O matrimônio antecipa e prevê a presença de um terceiro seja por meio da progenia ou pelo fim do período da “lua de mel” como instituído pela Torá.⁸⁴ O que parece ser o elemento crítico acerca da necessidade do terceiro é sua função como agente por meio do qual o par se torna uma comunidade. Qualquer coisa além de três, por exemplo, quatro, vinte, etc., não transforma a comunidade em outra coisa. Sem dúvida, enriquece a comunidade, mas não cria um novo “ser”.

⁸¹ BRÜMMER, 1993, p. 172.

⁸² DILMAN, *Love and Human Separateness* apud BRÜMMER, 1993, p. 215.

⁸³ Devo este pensamento ao professor Gerald Bray.

⁸⁴ Deuteronômio 24.5.

Richard de St. Victor é novamente útil para demonstrar com precisão a indispensabilidade do terceiro; “o Um é, desde o ponto de vista moral, uma satisfação, um egotismo, algo fechado em si mesmo, enquanto o Dois de alguma forma se abre ao amor, à copenetração de um pelo outro, à luta de um pelo outro. Dois já é o amor do casal”. Porém, o amor de Dois está, no fim das contas, longe da perfeição, pois “ao amar o outro, o indivíduo está na verdade amando a si mesmo - o outro reflete você. O Um apenas não se ama; Dois amam um ao outro”. O amor verdadeiro perfeito “que é desinteressado, extasiante, sacrificial, radiante, aberto sem restrições, frutífero com amor, surge genuinamente apenas com Três”.⁸⁵

Qualquer relação que não é compartilhada tende a tornar-se egotista e a degenerar em possessividade e ciúmes. A disposição de dividir o outro com uma outra pessoa⁸⁶ indica ausência de medo, i.e., certeza da segurança da relação. “O terceiro é o teste de fogo da autenticidade do amor entre os dois”.⁸⁷

Para resumir: o amor confere valor porque, para o amante, o amado é insubstituível e único. Se ela o rejeita, o valor dele é, no mínimo, ameaçado. Sendo um outro ser, quando ela o ama está fazendo algo que ele mesmo jamais será capaz de fazer: ela outorga valor ao seu ser. Isso apenas pode acontecer em relacionamentos de amor. Essas relações moldam a identidade deles enquanto *pessoas*, pois suas vidas se tornam emaranhadas e entrelaçadas pericoreticamente. Além do mais, a perfeição no amor não é alcançável em dualidade, mas apenas em comunidade. Por fim, nós *precisamos* e ansiamos relacionar-nos de modo que amemos e sejamos amados. *Ser uma pessoa desse modo significa existir-em-relacionamento.*

PARTE III

A - Cristo, comunhão e amor

Referimo-nos à estrutura do ser de Deus e de humanos como relacional, mas até aqui a referência tem sido quase exclusivamente para relações *intra*. A única exceção foi aludida no fim da seção “Pessoas trinitárias”, onde mencionamos que porque “a Trindade é uma realidade aberta, esse Deus triúno inclui também outras diferenças; assim o universo criado entra na comunhão divina”. Nisso, o que queremos dizer é

⁸⁵ Richard do St. Victor, apud Kovalevsky em Staniloae, IBID., end note 32, 279.

⁸⁶ É claro que cada tipo de relacionamento requer um tipo de compartilhar diferente. Assim, esse compartilhar é diferente no caso de amigos ou de um casal. Por exemplo, a intimidade entre marido e mulher é única, e não pode ser compartilhada.

⁸⁷ STANILOAE, 1993, p. 267.

que o ser de Deus é constituído de tal modo que “ele deseja que outros participem”.⁸⁸ Isso implica que Deus não apenas se relaciona internamente, mas também deseja relacionamentos externos. Assim, o cosmos foi criado para ter comunhão com ele. Com a Queda, no entanto, ao invés de *extroversão*, abertura e adoração adequada, nós optamos por *introversão*, fechamento, e autoadoração.⁸⁹ Abusamos de nossa liberdade e, assim, sacrificamos a nossa *personhood*. Como resultado, o relacionamento para o qual nós fomos criados foi distorcido, a imagem divina manchada e a morte entrou no mundo.

A Trindade reverte esse processo. Jesus veio restaurar nosso relacionamento com Deus: “vim para que tenham vida, e vida em abundância”.⁹⁰ Ele fez isso apagando “a cédula que era contra nós... e a tirou do meio de nós, cravando-a na cruz”.⁹¹ Não importa quão danificada tornou-se a *imago Dei*, Cristo a corrigiu. Atanásio expressa isso com beleza: “Pois assim como quando a semelhança pintada sobre a tela desvaneceu por máculas exteriores, aquele cuja imagem refletia, necessita vir uma vez mais para que o retrato possa ser renovado sobre a mesma madeira”.⁹² Jesus executou esse trabalho amando perfeitamente a Deus e ao próximo. Ademais, como provedor de relação com Deus, ele quebrou o principal símbolo da ausência de relacionamento, i.e., a morte, vencendo-a e nos unindo com Deus. “Cristo enquanto *o homem* [segundo Adão], ao restaurar comunhão de natureza na e através da sua personalidade, traz a criação de volta à presença de Deus. O mundo assim adquire sua catolicidade *ekstasis* na medida em que é elevado à comunhão com Deus por meio do homem”.⁹³

É precisamente em Cristo, portanto, que a pessoa humana atinge seu potencial pleno, pois por meio dele os seres humanos são trazidos de volta ao seu propósito original, a saber, relacionarem-se com Deus. Cristo corresponde com Deus e com a humanidade porque ele é completamente humano e completamente divino, e nele essas duas naturezas são reconciliadas. Lutero encontrou a definição da pessoa humana no ser de Jesus Cristo.⁹⁴ Justificação é, entre outras coisas, a dependência em “outro” ao invés de dependência em si mesmo. “Em seu aspecto formal, justificação significa que é por meio do evento da justiça divina que seres humanos primariamente tornam-se eles mesmos: a justiça de Deus que acontece no ser de Jesus Cristo constitui

⁸⁸ JÜNGEL, Eberhard. *Theological Essays*. Tradução de John Webster. Edinburgh: T&T Clark, 1989. p. 136.

⁸⁹ Noutras palavras, nós estamos nos referindo a idolatria ou pecado.

⁹⁰ João 10.10.

⁹¹ Colossenses 2.4.

⁹² *De Incarnatione Verbi Dei*, SSI4.

⁹³ ZIZOULAS, 1985, p. 447.

⁹⁴ JÜNGEL, 1989, p. 133.

nossa humanidade”. Portanto, justificação é um “conceito *relacional*”. Harmonia e relacionamentos adequados entre nós apenas podem ocorrer por meio do papel mediador desenvolvido por Cristo. “Antes de nosso relacionamento para conosco mesmo, está a relação que o outro realizou em nosso favor. Não poderíamos nos relacionar conosco mesmo de nenhum modo se nós já não existíssemos fora da relação trazida à nós por outro”.⁹⁵ Isso significa que a base adequada para o nosso ser só pode ser encontrada em Deus. A única resposta possível para tal Deus é a gratidão. Não fomos feitos para subsistirmos por nós mesmos, mas para livremente responder a Deus com ações de graças. O paradoxo de encontrar o próprio ser é perdê-lo.⁹⁶

Nos encontramos em dois tipos de relacionamentos: amando a Deus e ao próximo. O primeiro é bem ilustrado no livro de Salmos, no qual louvor e gratidão são as respostas para os atos do Senhor. Deus livremente age em favor do autor, e o salmista livremente responde com louvor e ações de graças. O segundo tipo de relacionamento é uma das principais consequências da *adoção*. O objetivo da revelação trinitária em Jesus é nos levar “por meio do Espírito Santo ao relacionamento filial que o Filho tem com o Pai”.⁹⁷ Essa adoção implica, entre outras coisas, uma vida vivida para fora - uma vida orientada a realizar a vontade de Deus e sacrificar a *nós mesmos* por outros. Não podemos fazer isso por nossas próprias forças. É apenas a Trindade que pode restaurar a unidade de nossa natureza, pois por meio do Espírito o amor de Deus exemplificado por Cristo é derramado em nossas vidas e esse amor nos leva a colocar os interesses do próximo antes dos nossos. A distância e ausência de unidade que vêm por meio do egoísmo e pecado podem ser mitigadas apenas pelas exortações do Espírito Santo pressionando-nos a abandonar a nós mesmos pelo próximo, alcançando assim acordo e unidade com ele. Sem esse amor, nós competimos com o próximo, colocando-nos, inevitavelmente, antes dele. De certo modo, o amor nos despe de nós mesmos e provoca o desejo de preferir ao próximo. Desse modo, todos nós nos tornamos um.

Cristo abriu o caminho para que alcancemos unidade em pluralidade. É claro que nossa comunhão (unidade) nesse lado da eternidade nunca será perfeita. Isso está em contraste marcante com o ser de Deus. “Em Deus cada ‘eu’ é e contém a todos, mas a sua perfeita felicidade consiste no fato de que cada ‘eu’ que é o todo contém os outros ‘eus’ que são, eles mesmos, o todo, cada um sendo o todo nesse ato recíproco de conter”.

⁹⁵ “Prior to our relationship to ourselves is the relation which another bears to us. We could not relate to ourselves at all if we did not already exist out of the relation borne to us by another”. JÜNGEL, 1989, p. 133.

⁹⁶ Marcos 8.35.

⁹⁷ STANILOAE, 1993, p. 249.

O problema da distância não existe, pois “esses ‘eus’ não encontram um ao outro pelo lado de fora, como no caso dos ‘eus’ humanos, apesar de estes estarem satisfazendo uma necessidade interior. Desde a eternidade, eles [pessoas da Trindade] são completamente interiores um ao outro mas não idênticos, assim como os ‘eus’ humanos aspiram tornar-se”. O desejo para se ter amizades, especialmente do tipo íntimo com o sexo oposto, denuncia essa aspiração. “A capacidade [almejada e parcialmente] alcançada do ‘eu’ humano de ser uma unidade simples enquanto simultaneamente contenha todas as coisas e de estar em uma relação ontológica e dialógica com os outros ‘eus’ e assim tê-los, nesse sentido, em si mesmo enquanto sujeitos é uma realidade que é concretizada perfeitamente em Deus desde toda a eternidade”.⁹⁸

Devido à nossa pecaminosidade, não podemos alcançar o nível da comunhão que acontece no seio da Trindade. O Amor, no entanto, nos capacita a ter um vislumbre da vida trinitária; *vides Trinitatis, si caritatem vides*,⁹⁹ como Agostinho percebeu tão profundamente. Além disso, apesar de imperfeito, o exercício do nosso amor “aponta” para uma fonte na qual o verdadeiro amor existe. Nossas relações de amor terrenas de certo modo “espelham” a relação de amor eterno do seio da Trindade: “... de joelhos diante do Pai, de quem todas as famílias no céu e na terra recebem o seu verdadeiro nome” (Ef 3.14-15). O fato de que somos eminentemente gregários e inequivocadamente sentimos dentro de nós mesmos a necessidade de nos relacionarmos com outro - ter amigos, cônjuge, pais, etc. - demonstra que o amor é uma necessidade ontológica. Isso é inescapável porque não somos completos em nós mesmos. Somos criados para dar e receber amor. Como essa situação pode ser explicada? “Nosso amor encontra sua explicação no fato de que somos criados à imagem da Santa Trindade, a origem do nosso amor”.¹⁰⁰

B - Conclusão

Ao longo deste artigo, temos apontado o fato de que o ser de Deus é relacional e que essa inter-relacionalidade constitui suas identidades pessoais. Logo, deve ser esperado que essa relacionalidade molde seus atos externos. Assim, a criação à *imago Dei* deve implicar, entre outras coisas, que somos profundamente relacionais. Então, nossa identidade enquanto pessoas é estabelecida na dialética de dar e receber. A comunhão e o amor foram enfatizados para ilustrar a importância essencial de dar e receber para

⁹⁸ STANILOAE, 1993, p. 263-4.

⁹⁹ De Trinitates viii.8.12.

¹⁰⁰ STANILOAE, 1993, p. 245.

a *personhood*. Agora, gostaríamos de sugerir que *koinonia* (κοινωνία - “comunhão”, “parceria comum” ou “amizade mútua”), um conceito cristão, faz paralelo a *perichoresis* e engloba tanto amor quanto comunhão, pois *koinonia* é um processo ativo de reciprocidade no qual, por amor, entregamo-nos uns aos outros alcançando acordo e unidade. No entanto, esse processo envolve uma dimensão vertical. Apenas por meio do *Logos* da unidade, Jesus Cristo, nós podemos ter relacionamentos corretos com o Pai e com o próximo. Sob essa ótica, o mundo pode ser considerado como a *arena de treinamento relacional do seu conteúdo* - conteúdo que alcançará a perfeição total no *eschaton*, quando Cristo será tudo em todos.¹⁰¹

REFERÊNCIAS

BARTH, Karl. **Church dogmatics**. Traduzido e editado por G. W. Bromiley e T. F. Torrance, Edinburgh: T&T Clark, 1956-75. v. i.1 e iii.2.

BOFF, Leonardo. **A Trindade, a sociedade e a libertação**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

BRITISH Counsel of Churches. **The Forgotten Trinity**. London: British Counsel of Churches, 1989. v. 1: The Report of the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today.

BROWNING, W. R. F. **A Dictionary of the Bible**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

BRÜMMER, Vincent. **The Model of Love: a study in Philosophical Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BUTTRICK, George Arthur (Edit.). **The Interpreter's Dictionary of the Bible: an illustrated encyclopedia**. Nashville: Abingdon Press, 1962. v. ii.

CALVIN, John. **Institutes of the Christian Religion**. Editado por John McNeil. Tradução de Ford Lewis Battles. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.

¹⁰¹ Colossenses 3.11.

ELWELL, Walter A. (Edit.). **Evangelical Dictionary of Theology**. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

GUNTON, Colin E. **The One, The Three and the Many**. God, Creation and the Culture of Modernity: The 1992 Bampton Lectures. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. **A Brief Theology of Revelation: the 1993 Warfield Lectures**. Edinburgh: T&T Clarck, 1995.

HARRISON, Everett F.; BROMILEY, Goffrey W.; HENRY, Carl F. H. (Edit.). **Baker's Dictionary of Theology**. Grand Rapids: Baker Book House, 1960.

HILL, William. **The Three-Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation**. Washington: Catholic University of America Press, 1982.

JÜNGEL, Eberhard. **Theological Essays**. Tradução de John Webster. Edinburgh: T&T Clarck, 1989.

MCFADYEN, Alistair. **The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

MOLTMANN, Jürgen. **The Trinity and the Kingdom of God: the doctrine of God**. Tradução de Margaret Kohl. Londres: SCM Press, 1981.

MORRIS, Thomas V. **The Logic of God Incarnate**. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

PANNENBERG, W. **Basic Questions in Theology**. Bristol: SCM Press, 1973. v. 3.

PANIKKAR, Raimundo. **The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery**. Londres: Darton, Longman & Todd, 1973.

PRESTIGE, John. Περιχώρεω and περιχώρησις. **The Journal of Theological Studies** 29. (1928).

RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert (Edit.). *Concise Theological Dictionary*. Tradução de Richard Strachan. 2. ed. Londres: Burns & Oates, 1983.

SCHAFF, Philip; WADE, Henry (Edit.). *Nicene and Post Nicene Fathers*. 2ª Series. Oxford: James Parker and Company, 1899. v. ix.

SCHWÖBEL, Christoph; GUNTON, Colin E. (Edit.). *Persons, Divine and Human: King's College Essays in Theological Anthropology*. Edinburgh: T&T Clarck, 1991.

STANILOAE, Dumitru. *The Experience of God*. Tradução de Ioan Ionita e Robert Barringer. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1994.

TORRANCE, Alan J. *Persons in Communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation*. Edinburgh: T&T Clarck, 1991.

TORRANCE, T. F. (Edit.). *Theological dialogue between Orthodox and Reformed Churches*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1993. v. 2.

ZIZOULAS, John D. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

_____. Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood. *Scottish Journal of Theology* 28 (1975).



A Revista Batista Pioneira está licenciada com uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações - 4.0 Internacional