PARTE I

- PRÓLOGO
- CAPÍTULO 1: Como o Filho é entendido como relacionado ao Pai como algo causado à sua causa
- CAPÍTULO 2: Como o Filho deve ser entendido como o segundo depois do Pai e o Espírito Santo como o terceiro.
- CAPÍTULO 3: Como o Espírito Santo deve ser entendido como terceira luz
- CAPÍTULO 4: Como a essência deve ser entendida como gerada no Filho e aspirada no Espírito Santo
- CAPÍTULO 5: Como Jesus deve ser entendido como Filho da essência paterna
- CAPÍTULO 6: Como as propriedades do Pai devem ser entendidas como próprias do Filho
- CAPÍTULO 7: Como o Pai deve ser entendido como não necessitando nem do Filho nem do Espírito Santo para sua perfeição
- CAPÍTULO 8: Como o Espírito Santo deve ser entendido como não gerado
- CAPÍTULO 9: Como o Espírito Santo deve ser entendido como o meio entre Pai e Filho
- CAPÍTULO 10: Como o Espírito Santo deve ser entendido como a imagem do Filho
- CAPÍTULO 11: Como o Espírito Santo deve ser entendido no Pai como à sua imagem
- CAPÍTULO 12: Como o Espírito Santo deve ser entendido como a palavra do Filho
- CAPÍTULO 13: Como pelo nome de Cristo deve ser entendido como o Espírito Santo
- CAPÍTULO 14: Como deve ser entendida a afirmação de que o Espírito Santo não envia o Filho
- CAPÍTULO 15: Como deve ser entendida a afirmação de que o Espírito Santo realmente opera através do Filho
- CAPÍTULO 16: Como Deus deve ser entendido como não habitando nos homens antes da encarnação de Cristo.
- CAPÍTULO 17: Como a essência divina deve ser entendida como concebida e nascida
- CAPÍTULO 18: Como a afirmação de que a divindade foi feita deve ser entendida

- CAPÍTULO 19: Como o Filho de Deus deve ser entendido como tendo assumido uma natureza humana em sua essência
- CAPÍTULO 20: Como deve ser entendida a afirmação de que um homem foi assumido
- CAPÍTULO 21: Como a afirmação "Deus fez o homem-Deus" deve ser entendida
- CAPÍTULO 22: Como a semelhança do primeiro pai deve ser entendida como apagada em Cristo
- CAPÍTULO 23: Como deve ser entendida a afirmação: a criatura não pode cooperar com o Criador
- CAPÍTULO 24: Como deve ser entendida a afirmação de que a criatura não pertence ao Criador
- CAPÍTULO 25: Como deve ser entendida nossa afirmação de que os anjos, por natureza, não são classificados em segundo e terceiro lugar
- CAPÍTULO 26: Como deve ser entendida a afirmação de que até mesmo os serafins aprendem com Paulo como professor
- CAPÍTULO 27: Como deve ser entendida a afirmação de que o sopro da vida que Deus soprou no rosto do homem não é a alma racional, mas o derramamento do Espírito Santo
- CAPÍTULO 28: Como entender a impossibilidade de não blasfemar para alguém que já blasfemou
- CAPÍTULO 29: Como entender a afirmação de que a fé não pode ser pregada
- CAPÍTULO 30: Como deve ser entendida a afirmação de que a fé não nos é ministrada por anjos
- CAPÍTULO 31: Como deve ser entendida a afirmação de que até mesmo o Novo Testamento é uma carta mortífera
- CAPÍTULO 32: Como a única definição do Concílio de Nicéia deve ser entendida como a única e verdadeira posse dos fiéis

PRÓLOGO

O livro, Santíssimo Pai, Papa Urbano, o qual Vossa Excelência chamou a minha atenção [o *Libellus de fide SS. Trinitatis* de Nicolau de Durazzo, Bispo de Cotrone] eu estudei cuidadosamente e encontrei expresso nele muitas coisas úteis para a afirmação da nossa fé. Acredito, no entanto, que sua fertilidade para muitas pessoas poderia ser consideravelmente diminuída por causa de algumas declarações perplexas contidas em textos dos Santos Padres, e assim poderia proporcionar aos briguentos material e ocasião para calúnia. E assim, após eliminar toda ambiguidade das autoridades encontradas no livro acima mencionado para que o fruto mais puro da fé possa ser colhido, eu me propus primeiro a explicar o que parece perplexo nas autoridades acima mencionadas, e depois mostrar como, por meio delas, a verdade da fé católica pode ser ensinada e defendida.

Existem, em minha opinião, duas razões pelas quais algumas declarações dos antigos Padres gregos parecem duvidosas para os nossos contemporâneos. Primeiramente, porque uma vez que surgiram erros em relação à fé, os Santos Doutores da Igreja passaram a ser mais cautelosos na maneira como expunham pontos de fé, a fim de excluir esses erros. É claro, por exemplo, que os Doutores que viveram antes do erro de Ário não falavam tão expressamente sobre a unidade da essência divina como os Doutores que vieram depois. E o mesmo aconteceu em relação a outros erros. Isso é bastante evidente não apenas em relação aos Doutores em geral, mas em relação a um Doutor particularmente distinto, Agostinho. Pois nos livros que ele publicou após o surgimento da heresia pelagiana, ele falou com mais cautela sobre a liberdade da vontade humana do que havia feito em seus livros publicados antes do surgimento da referida heresia. Nestes trabalhos anteriores, enquanto defendia a vontade contra os maniqueus, ele fez certas declarações que os pelagianos, que rejeitavam a graça divina, usaram em apoio ao seu erro. Portanto, não é surpresa se, após o surgimento de vários erros, os professores contemporâneos da fé falem com mais cautela e seletividade para evitar qualquer tipo de heresia. Logo, se forem encontrados alguns pontos nas declarações dos Padres antigos que não são expressos com a cautela que os modernos consideram apropriada para observar, suas declarações não devem ser ridicularizadas ou rejeitadas; por outro lado, também não devem ser exageradas, mas interpretadas com reverência.

“Segundo, porque muitas coisas que soam bem em grego talvez não soem bem em latim. Assim, latinos e gregos professando a mesma fé o fazem usando palavras diferentes. Pois, entre os gregos, é dito corretamente e de maneira católica, que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são três *hipóstases*. Mas para os latinos não soa bem dizer que há três *substâncias,* embora, numa base puramente verbal, o termo hipóstase em grego signifique o mesmo que o termo *substância* em latim. O fato é que, *substância* em latim é mais frequentemente usado para significar essência. E tanto nós quanto os gregos sustentamos que em Deus há apenas uma essência. Portanto, onde os gregos falam de três *hipóstases,* nós, latinos, falamos de três pessoas, como Agostinho no sétimo livro sobre a Trindade também ensina. E, sem dúvida, há muitos casos semelhantes.

Portanto, é tarefa do bom tradutor, ao traduzir material relacionado à fé católica, preservar o significado, mas adaptar o modo de expressão para que esteja em harmonia com o idioma para o qual está traduzindo. Pois, obviamente, quando algo dito de forma literária em latim é explicado na linguagem comum, a explicação será inadequada se for simplesmente palavra por palavra. Ainda mais, quando algo expresso em um idioma é traduzido meramente palavra por palavra para outro, não será surpresa se ocorrer perplexidade quanto ao significado do original.

CAPÍTULO 1: Como o Filho é entendido como relacionado ao Pai como algo causado à sua causa

A dúvida pode perturbar algumas pessoas ao descobrirem que em muitas passagens dessas autoridades o Pai é dito ser a causa do Filho, e o Pai e o Filho a causa do Espírito Santo. E isso ocorre primeiro nas palavras que se relata que Atanásio pronunciou no Concílio de Niceia: “O que o Filho tem do Pai, ele tem uma palavra do coração, como o brilho do sol, um riacho de sua fonte, ou um efeito de sua causa. Quem insulta ou nega o que é causado, certamente também nega sua causa. O Filho gerado que é causado diz: Aquele que me rejeita, rejeita aquele que me enviou” (Lc. 10:16). Em outro lugar, Atanásio diz: “O Espírito não é não originado, isto é, sem qualquer princípio ou causa, mas sim mostra-se ser verdadeiro Deus, originado, no entanto, não no tempo, mas da causa de verdadeira origem.” E Basílio diz: “O Espírito Santo, enviado pelo próprio Deus, tem uma causa.” E Teodoreto comentando sobre a Epístola aos Hebreus diz: “A causa do Filho é o Pai.”

Entre os latinos, no entanto, o Pai não é geralmente chamado de causa do Filho ou do Espírito Santo, mas apenas de seu princípio ou origem, por três razões.

Primeira, porque o Pai não pode ser entendido como uma causa do Filho na maneira de uma causa formal, material ou final, mas apenas como uma causa originária, isto é, uma causa eficiente. Mas descobrimos que uma causa eficiente é sempre diversa em essência daquela de que é causa. Portanto, para excluir a noção de que o Filho tem uma essência diversa da do Pai, não costumamos falar do Pai como causa do Filho, mas preferimos usar palavras que conotam origem juntamente com consubstancialidade, como fonte, cabeça e semelhantes.

Segunda, porque para nós causa e efeito são termos correlativos. Daí não dizemos que o Pai causa, para que alguém não tome isso como significando que o Filho foi feito. E mesmo entre os filósofos Deus é chamado de causa primeira; tudo o que é causado está incluído por eles no universo das criaturas. E assim, se pudesse ser dito que o Filho tem uma causa, ele poderia ser entendido como estando incluído no universo dos seres causados ou das criaturas.

Terceira, porque ao falar de Deus o homem não deve se afastar levianamente do modo escritural. A Sagrada Escritura, no entanto, chama o Pai de princípio (ou origem) do Verbo, como está claro em João 1:1. “No princípio era o Verbo.” Em nenhum lugar diz que o Pai é uma causa ou que o Filho

é causado. Portanto, como causa diz mais do que princípio, não presumimos dizer que o Pai é uma causa ou que o Filho é causado.

Nenhuma palavra, no entanto, que conote origem é mais adequadamente usada ao falar de Deus do que esta palavra princípio. Porque o que está em Deus é incompreensível e não pode ser definido por nós, ao falar de Deus usamos mais adequadamente termos gerais do que termos próprios: daí seu nome mais próprio é dito ser “Aquele que É”, que é como um termo mais geral, como é evidente em Êxodo 3:14. E como causa é mais geral do que elemento, assim princípio é mais geral do que causa. Portanto, ao falar de Deus usamos muito apropriadamente o termo princípio.

Isto não deve ser interpretado, no entanto, como se os santos mencionados que usaram termos como causa e causado quisessem implicar que as pessoas divinas não tinham a mesma natureza, ou que o Filho era uma criatura. Eles desejavam indicar apenas a origem das pessoas, como fazemos quando usamos o termo princípio. Daí Gregório de Nissa afirma: “Quando dizemos causa e causado, não queremos dizer com esses termos naturezas. Pois não empregamos esses termos como substitutos de essência ou natureza; ao contrário, ilustramos como precisamente Pai e Filho diferem, a saber, mostramos como o Filho não é gerado de ninguém.” Da mesma forma, Basílio diz: “Porque não gerado, o Espírito Santo, eu digo, não tem Pai; nem é uma criatura, porque não é criado, mas tem Deus como sua causa; Deus de quem ele é verdadeiramente o espírito, e de quem ele procede.”

CAPÍTULO 2: Como o Filho deve ser entendido como o segundo depois do Pai e o Espírito Santo como o terceiro.

Nas autoridades mencionadas acima, são encontrados trechos onde se diz que o Filho é o segundo em ordem a partir do Pai e o Espírito Santo o terceiro em ordem a partir do mesmo. Pois no discurso a Serapião, Atanásio diz: “O Espírito Santo é terceiro em ordem a partir do Pai, mas o Filho é o segundo.” Da mesma forma, Basílio diz: “Em dignidade e ordem, o Espírito é segundo a partir do Filho.”

Essas declarações podem parecer falsas para uma pessoa. Pois, como Agostinho diz, a única ordem existente entre as pessoas divinas é uma ordem, não de prioridade, pela qual uma vem antes da outra, mas de origem, pela qual uma é a partir da outra. Pois não há modo de prioridade em virtude do qual o Pai poderia ser dito ser anterior ao Filho. Pois o Pai não é anterior no tempo, já que o Filho é eterno; nem anterior na natureza, já que a mesma natureza pertence ao Pai e ao Filho; nem anterior em dignidade, já que Pai e Filho são iguais; nem mesmo anterior no entendimento, pois são distinguidos apenas por relações, e entidades relativas são entendidas simultaneamente, pois cada uma pertence ao entendimento da outra. E assim, é claro que propriamente falando, o Filho não pode ser dito ser segundo em ordem a partir do Pai e o Espírito Santo terceiro em ordem a partir do Pai.

Os Doutores mencionados acima, portanto, chamam o Filho de segundo e o Espírito Santo de terceiro de acordo com sua ordem numérica. Isso é claro a partir do próprio Basílio, que diz: “Recebemos o Espírito Santo do Pai e do Filho como o terceiro numerado e conglorificado, o Espírito do próprio Filho de Deus, que ao instituir a ordem do batismo salvífico disse: ‘Indo, batizai todos os homens em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo’.” E Epifânio diz: “O Espírito de Deus que é do Pai e do Filho é nomeado como terceiro.”

Mas quando Basílio afirma que o Espírito é segundo a partir do Filho em dignidade, ele parece estar mais seriamente enganado, porque parece postular graus de dignidade na Trindade, enquanto todas as três pessoas são iguais em dignidade. Esta declaração, no entanto, pode ser explicada

como referindo-se, não à dignidade natural, mas à dignidade pessoal em Deus, assim como dizemos que “uma pessoa é uma hipóstase em virtude de uma propriedade distinta que implica dignidade.” Hilário adota essa maneira de falar quando diz que o Pai é maior que o Filho por razão de autoridade de origem. Mas por razão da unidade na substância, o Filho não é, portanto, inferior ao Pai.

CAPÍTULO 3: Como o Espírito Santo deve ser entendido como terceira luz

Ainda mais caluniosa parece a inferência a ser tirada de um texto do bispo cipriota São Epifânio: “O Espírito Santo é o espírito da verdade, uma luz em terceiro lugar depois do Pai e do Filho.” Agora, onde há unidade, não há ordem de primeiro e terceiro. Mas Pai, Filho e Espírito Santo são uma luz, assim como são um Deus. Portanto, assim como os católicos não podem dizer que o Espírito Santo é um terceiro Deus distinto do Pai e do Filho, também não podem dizer que ele é uma terceira luz.

Ele é dito, no entanto, ser a terceira pessoa por causa da pluralidade de pessoas. Do fato, então, de ele falar de uma terceira luz, segue-se que há três luzes. Isto Epifânio expressamente afirma em uma passagem subsequente: “Todas as outras coisas são chamadas de luzes por razão de posição ou composição ou denominação, não sendo, no entanto, semelhantes a estas três luzes.”

Por outro lado, pode-se dizer em explicação que uma luz implica uma certa origem; pois a luz é o que se difunde de alguma fonte e por si mesma também pode difundir mais luz. Dessa forma, a palavra luz pode ser estendida para conotar propriedades pessoais em virtude da propriedade difusiva da luz, embora a luz por natureza pertença propriamente ao reino da essência. Observando isso, o referido Padre falou de uma terceira luz e três luzes em Deus. Mas essa afirmação não deve ser levada longe demais. Em vez disso, Pai, Filho e Espírito Santo devem simplesmente ser confessados como uma luz.

CAPÍTULO 4: Como a essência deve ser entendida como gerada no Filho e aspirada no Espírito Santo

Entre os ditos dos Pais mencionados acima encontra-se a afirmação de que a essência é gerada no Filho e aspirada no Espírito Santo. Pois Atanásio, em seu terceiro discurso sobre os Atos do Concílio de Niceia, falando na pessoa do Filho, diz: “Distribuo aos homens o teu Espírito juntamente com a essência divina gerada de ti.” E um pouco mais adiante: “Da tua essência que geraste em mim, eu dou o Espírito Santo a eles.” O mesmo Pai escreve em sua carta a Serapião: “O próprio Pai, mantendo em si mesmo sua essência de forma inefável, a gerou toda e inteira em seu Filho.” E novamente: “Assim como o Pai tem vida em si mesmo, ou seja, uma natureza vivificante, assim ele deu ao Filho ter vida em si mesmo, ou seja, ele gerou no Filho a mesma natureza que aspira um Espírito vivente.” Posteriormente, ele diz do Pai e do Filho “que a divindade é naturalmente uma que aspira um Espírito Santo.” Desses trechos, conclui-se que no Filho a natureza divina aspira o Espírito Santo.

Cirilo, em seu *Tesouro* contra os hereges, afirma: “O poder, incriado e gerado no Filho, pertence ao Filho segundo toda a modalidade da natureza do Filho.” E novamente: “O Pai dá vida ao Filho, ou seja, ele gerou sua vida natural no Filho.” E Basílio diz: “O próprio Filho que o Pai nos dá é Deus em essência gerado de Deus, tendo em si a totalidade da essência do Pai como gerado.” Atanásio igualmente afirma em sua carta a Serapião que a essência divina no Espírito Santo é aspirada. Ele diz: “O Espírito Santo é a verdadeira e natural imagem do Filho em virtude da essência totalmente aspirada nele pelo mesmo.”

Essa maneira de falar, no entanto, é altamente enganosa, e no Concílio [Quarto] de Latrão o ensino de Joaquim, que presumiu defendê-lo contra Mestre Pedro Lombardo, foi condenado. Na 5ª distinção do seu Primeiro Livro das *Sentenças* o mencionado Mestre Pedro mostra que a essência comum não gera, não é gerada e não procede; isso porque em Deus há um elemento comum indistinto e um que é distinto e não comum. Portanto, aquilo que é o fundamento da distinção em Deus não pode ser atribuído ao que é comum e indistinto, mas apenas ao que é distinto. Não há, no entanto, outro fundamento de distinção em Deus senão este: que uma pessoa gera, outra é gerada e outra procede. Portanto, gerar ou ser gerado ou proceder não pode ser atribuído à essência divina, que é comum e indistinta nas três pessoas. O que é distinto em Deus, no entanto, é a pessoa ou hipóstase ou suposto da natureza divina, ou seja, o que possui a natureza divina.

Assim, esses termos que significam ou podem representar uma pessoa recebem a predicação apropriada de geração ou de processão. Assim, esses termos: Pai, Filho e Espírito Santo, conotam pessoas específicas, enquanto este termo: pessoa, ou hipóstase, conota-os genericamente. Assim, é próprio dizer que o Pai gera o Filho, e que o Filho é gerado do Pai e que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, e também que uma pessoa gera ou aspira uma pessoa, ou é gerada ou aspirada por uma pessoa.

O termo Deus, no entanto, porque significa a essência divina como existente concretamente—pois significa alguém que possui divindade—pode, portanto, por causa de seu modo de significar, representar uma pessoa e assim as seguintes formas de falar são corretamente permitidas: Deus gera Deus; Deus é gerado ou procede de Deus.

Mas os termos essência e divindade e qualquer outro que conote abstratamente não podem, por razão de seu modo de significar, significar ou representar uma pessoa. E assim, as propriedades pessoais não podem ser corretamente predicadas da essência ou da divindade, por exemplo, a essência gera ou é gerada. Alguns desses termos, no entanto, estão mais intimamente ligados ao pessoal, na medida em que significam princípios de atos próprios das pessoas, e.g., luz, sabedoria, bondade e semelhantes. Assim, é menos inadequado predicar propriedades pessoais de tais, por exemplo, o Filho é luz de luz ou sabedoria de sabedoria. Mas a frase: essência de essência, implica maior dificuldade.

Embora o modo de significar seja diverso no caso dos termos Deus e divindade, a realidade a que se referem é absolutamente a mesma. E, portanto, assim como por razão dessa realidade idêntica um é predicado do outro, como quando Deus é chamado a divindade, ou uma pessoa divina ou o Pai a essência divina, também de vez em quando os santos usaram os termos de forma intercambiável, afirmando, por exemplo, que a essência divina gera porque o Pai que é a essência divina gera, ou que a essência é da essência porque o Filho que é a essência é do Pai que é a mesma essência divina. Cirilo, em seu *Tesouro*, diz: “O Pai, vivendo de si mesmo por sua própria vida e verdadeiramente existindo por sua própria essência, ao gerar o Filho como de uma raiz verdadeira, dá-lhe naturalmente sua própria vida e essência naturais.” Portanto, quando se afirma que o Pai gera sua própria natureza no Filho, isso deve ser interpretado como significando que pela geração ele dá sua própria natureza ao Filho, como no texto de Cirilo citado acima.

CAPÍTULO 5: Como Jesus deve ser entendido como Filho da essência paterna

A partir disso, fica claro como deve ser interpretado o que no mesmo trabalho Cirilo é levado a dizer: “Como, então, será Jesus, o Filho, um produto da essência do Pai?” Pois ele não é chamado Filho da essência do Pai como se fosse gerado pela essência do Pai, mas como se recebesse pela geração a essência do Pai. E é assim que todas as declarações semelhantes devem ser interpretadas, como, por exemplo, o Filho e o Espírito Santo são ditos procederem pela essência na medida em que, ao proceder, recebem a essência do Pai.

CAPÍTULO 6: Como as propriedades do Pai devem ser entendidas como próprias do Filho

Outra declaração de Cirilo no mesmo *Thesaurus* poderia ser considerada duvidosa. “Tudo o que é por natureza próprio do Pai é também próprio do Filho.” Pois isso poderia referir-se aos atributos essenciais, que não são próprios nem do Pai nem do Filho, mas são comuns a ambos; ou poderia referir-se aos atributos pessoais, e assim aqueles que são próprios do Pai não são próprios do Filho, como por exemplo a inascibilidade e a paternidade pertencem apenas ao Pai e de modo algum ao Filho.

É claro, no entanto, por suas afirmações anteriores que ele está falando de atributos essenciais. Pois ele toma como premissa que: “Tudo o que por natureza pertence ao Pai pertence também ao Filho,” tais como vida, verdade, luz e semelhantes. Estes são ditos, no entanto, serem próprios do Pai não em relação ao Filho, e próprios do Filho não em relação ao Pai, mas a ambos em relação às criaturas, às quais em contraste com Deus os mencionados não pertencem propriamente. Ou podem ser ditos próprios de cada pessoa, não como pertencentes exclusivamente a ela, mas como pertencentes a ela em si mesma.

CAPÍTULO 7: Como o Pai deve ser entendido como não necessitando nem do Filho nem do Espírito Santo para sua perfeição

Uma dificuldade adicional surge de uma passagem de Atanásio em sua carta a Serapião, a saber, que o Pai “existindo plena e perfeitamente como Deus em si mesmo e por si mesmo, sem necessidade de ninguém, não precisa nem do Filho nem do Espírito Santo”. Que o Pai não tem necessidade de nada é indiscutível; da mesma forma, nem o Filho nem o Espírito Santo carecem de nada. Estar em necessidade, no sentido próprio do termo, é carecer de algo que pertence à perfeição de alguém; e estar em necessidade nesse sentido não pode ser dito do Pai, nem do Filho, nem do Espírito Santo.

No entanto, o Pai não poderia ser perfeito a menos que tivesse um Filho, porque o Pai não existiria sem o Filho nem Deus seria perfeito, a menos que tivesse uma Palavra e a menos que tivesse o sopro da vida, como o mesmo Atanásio diz em seu terceiro discurso sobre os Atos do Concílio de Niceia. Falando dos arianos que negavam que o Filho e o Espírito Santo são consubstanciais com o Pai, ele diz: “Eles descrevem como estéril e infrutífera a natureza do Pai que deu a cada coisa sua natureza íntima capaz de se propagar. E eles fazem do Pai mudo e sem palavra, embora ele tenha dado a todas as criaturas racionais a faculdade de falar. Eles descrevem o Pai como morto e o privam de uma natureza viva,” na medida em que negam que o Espírito Santo é coessencial com o Pai. A partir disso, é claro que o Pai não seria Deus perfeito se não tivesse o Filho e o Espírito Santo. O mesmo Atanásio afirma em sua carta a Serapião que “o Pai não poderia criar a criatura exceto através de sua Palavra e não poderia comunicar-se através das criaturas que deveriam ser divinizadas exceto através da Palavra. E da mesma forma, nem o Filho poderia fazer isso exceto no Espírito Santo.”

É, portanto, comum ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo que nenhum deles esteja em necessidade. Da mesma forma, é comum a cada um deles que nenhum possa ser Deus perfeito sem os outros dois. Mas por essa razão, Atanásio diz especificamente do Pai que ele não precisa do Filho ou do Espírito Santo porque ele não tem sua perfeição de outro, enquanto o Filho e o Espírito Santo têm sua perfeição do Pai. Assim, o mesmo Atanásio em sua carta a Serapião diz: “Nem por causa do

Filho, nem por causa do Espírito Santo, o Pai existe como Deus perfeito e bem-aventurado. Nem ele tem qualquer fonte antes dele de quem ele seja, nem qualquer depois dele de quem derive qualquer coisa, ou seja, que seria do Filho ou do Espírito Santo.”

CAPÍTULO 8: Como o Espírito Santo deve ser entendido como não gerado

Também parece duvidoso um texto de Gregório Nazianzeno em seu sermão sobre a Epifania: “O Espírito Santo, como ele existe em Deus, procede de tal forma que ele é não gerado e não o Filho, um intermediário entre o não gerado e o gerado.” Agora, não parece que o Espírito Santo possa ser dito como não gerado. Pois Hilário em seu livro sobre os Sínodos afirma que se alguém diz que há dois não gerados, ele afirma que há dois deuses. Da mesma forma, Atanásio diz em sua carta a Serapião que “o Espírito Santo não é não gerado, porque a Igreja Católica reunida em Niceia atribuiu correta e fielmente ao Pai sozinho a propriedade de ser sem origem e não gerado, e ordenou que isso fosse acreditado apenas do Pai e pregado ao mundo inteiro sob pena de anátema.”

Deve-se notar, no entanto, que não gerado pode ser tomado em dois sentidos. Em um sentido, conota aquele que é sem princípio, e nesse sentido aplica-se apenas ao Pai, como está claro nas palavras de Atanásio. No outro sentido, significa aquele que, embora tenha um princípio, não é gerado; e nesse sentido, não apenas Gregório Nazianzeno na passagem citada acima, mas também Jerônimo em suas regras para definições contra hereges diz que o Espírito Santo é não gerado.

CAPÍTULO 9: Como o Espírito Santo deve ser entendido como o meio entre Pai e Filho

Há outra dúvida na passagem de Gregório citada acima (capítulo 8) onde ele diz que “o Espírito Santo é um meio entre o não gerado e o gerado,” ou seja, entre Pai e Filho, enquanto ele deveria ser chamado de terceiro ou terceira pessoa na Trindade, como notado anteriormente (capítulo 2).

Mas é de se observar que ele não é chamado de meio devido à numeração correspondente à ordem de origem. Pois nesta ordem o Filho é um meio entre Pai e Espírito Santo. Mas o Espírito Santo é dito ser um meio no sentido de um elo comum entre Pai e Filho, pois ele é o amor comum do Pai e do Filho. Uma interpretação semelhante deve ser dada à afirmação de Epifânio em seu livro sobre a Trindade de que “o Espírito Santo está no meio do Pai e do Filho.”

CAPÍTULO 10: Como o Espírito Santo deve ser entendido como a imagem do Filho

Da mesma forma, em muitas passagens desses autores, o Espírito Santo é dito ser a imagem do Filho, como Atanásio diz em seu terceiro discurso sobre o Concílio de Niceia: “O Espírito Santo é dito ser e é a verdade deificadora e vivificadora do Pai e do Filho, a imagem do Filho, sustentando-o em essência em si mesmo, por natureza representando-o, assim como o Filho é a imagem do Pai.” E em sua carta a Serapião: “O Espírito Santo naturalmente contém o Filho dentro de si como sua verdadeira e natural imagem.” E Basílio: “O Espírito Santo é chamado de dedo, sopro, unção, brisa, mente de Cristo, processão, produção, missão, emanação, efusão, calor, esplendor, imagem, marca, verdadeiro Deus.” E em outro lugar: “O Espírito Santo existe como verdadeira potência emanando do Pai e do Filho e como a imagem natural do Pai e do Filho, representando naturalmente ambos para nós.”

Entre os latinos, no entanto, o Espírito Santo não é normalmente chamado de imagem do Pai ou do Filho. Pois Agostinho, no sexto capítulo sobre a Trindade, diz que “somente o Filho é chamado de Verbo”, e que “somente o Filho é a imagem do Pai, assim como só ele é Filho.” Ricardo de São Vítor, em seu livro sobre a Trindade também dá uma razão pela qual o Espírito Santo, embora semelhante ao Pai em natureza, assim como o Filho, não é um com ele em qualquer propriedade relativa, como o Filho é com o Pai ao espirar ativamente o Espírito Santo.

Alguns, no entanto, atribuem como razão pela qual o Espírito Santo não pode ser chamado de imagem o fato de que isso o tornaria a imagem de duas pessoas, ou seja, do Pai e do Filho, uma vez que ele procede de ambos. Mas ser a única imagem de duas pessoas é impossível. E também pela autoridade das Escrituras Sagradas, que é proibido contradizer ao tratar de Deus, o Filho é explicitamente chamado de imagem do Pai. Pois a Epístola aos Colossenses (1:13) diz: “Ele nos transferiu para o reino de seu Filho amado, em quem temos redenção, o perdão dos pecados: ele é a imagem do Deus invisível”, e na Epístola aos Hebreus (1:3) é afirmado do Filho: “Ele reflete a glória de Deus e carrega o próprio selo de sua natureza.”

Deve-se lembrar, no entanto, que os santos gregos oferecem dois textos das Escrituras Sagradas como prova de que o Espírito Santo é a imagem do Filho. Pois a Epístola aos Romanos (8:29) afirma: “Aqueles que ele conheceu de antemão, ele também predestinou para serem conformes à

imagem de seu Filho.”; e a imagem do Filho parece ser ninguém menos que o Espírito Santo. Segundo, a Primeira Epístola aos Coríntios (15:49) diz: “Assim como trouxemos a imagem do terreno, devemos também trazer a semelhança do celestial”, isto é, de Cristo.

Por essa imagem, eles entendem o Espírito Santo, embora nessas passagens o Espírito Santo não seja expressamente chamado de imagem. Pode-se também interpretar que os homens são conformados à imagem do Filho, ou que eles trazem a imagem de Cristo, na medida em que esses homens santos são, por dons de graça, aperfeiçoados para serem semelhantes a Cristo, como o Apóstolo diz em 2 Coríntios 3:18: “Mas todos nós, com faces descobertas, refletindo como em um espelho a glória do Senhor, estamos sendo transformados na própria imagem dele de glória em glória, como pelo Espírito do Senhor.” Pois ele não afirma aqui que a imagem é o Espírito de Cristo, mas algo do Espírito de Cristo existente em nós.

Mas porque seria presunçoso contradizer os textos explícitos de tão grandes Doutores. Podemos dizer que o Espírito Santo é a imagem do Pai e do Filho, desde que a imagem seja entendida como derivada de outro e portadora de sua semelhança. Se, no entanto, imagem for entendida como algo que deriva seu ser de outro e, por razão dessa origem, portando a semelhança daquele de quem tem o ser na medida em que é daquele outro, como um Filho gerado ou um Verbo concebido, então o termo aplica-se somente ao Filho. Pois é distintivo de um filho possuir a mesma natureza que seu pai, qualquer que seja a natureza envolvida. Da mesma forma, é distintivo de um verbo se assemelhar àquilo que é expresso pelo verbo, qualquer que seja o verbo. Mas não é próprio da natureza de um espírito ou de um amor ser a semelhança em todas as coisas daquele a quem pertence. Tal semelhança, no entanto, é de fato verificada no Espírito de Deus por causa daquela unidade e simplicidade da essência divina, de onde o que quer que esteja em Deus deve ser Deus.

Nem o fato de que o Espírito Santo não compartilha com o Pai alguma propriedade pessoal é uma razão para recusar falar dele como uma imagem. Pois a semelhança e a igualdade das pessoas divinas não se baseiam no que é próprio a cada uma, mas nos atributos essenciais. Nem deve a desigualdade ou a dessemelhança ser atribuída a Deus com base em diferentes propriedades pessoais, como diz Agostinho em seu livro contra Máximo. Pois quando se diz que o Filho é gerado do Pai, “não se indica desigualdade de substância, mas ordem de natureza.” Da mesma forma, também, não surge dificuldade do fato de que o Espírito Santo é de duas pessoas; pois ele é de dois na medida em que são um, já que Pai e Filho são o único princípio do Espírito Santo.

CAPÍTULO 11: Como o Espírito Santo deve ser entendido no Pai como à sua imagem

Uma dificuldade ainda maior surge do que Atanásio diz em sua carta a Serapião: “O Filho está em seu Pai como em sua própria imagem.” Na verdade, o Pai não é a imagem do Filho, mas é o Filho que é a imagem do Pai.

Mas deve-se observar que aqui imagem é usada impropriamente no sentido de exemplar; pois assim é às vezes usada menos corretamente.

CAPÍTULO 12: Como o Espírito Santo deve ser entendido como a palavra do Filho

O que Basílio diz no terceiro discurso sobre o Espírito Santo contra Eunômio parece ser falso: “Como o Filho está relacionado ao Pai, assim o Espírito Santo está relacionado ao Filho. E é por isso que o Filho é a Palavra do Pai, e o Espírito Santo é a Palavra do Filho: sustentando o universo, diz o Apóstolo (Heb. 1:3), pela palavra do seu poder.” Pois, como Agostinho diz no livro sobre a Trindade, apenas o Filho é a Palavra. É por isso que João também chama o Filho de Palavra. Pois, no início de seu Evangelho, ele diz: “No princípio era a Palavra” (Jo 1:1). Ele também afirma em sua primeira Epístola (5:7): “Há três que dão testemunho no céu: o Pai, a Palavra e o Espírito Santo.” Não faz diferença se alguém traduz: Eloquência, em vez de Palavra. Pois aquilo que se pronuncia é sua palavra. Portanto, assim como o Filho é a única Palavra na Divindade, ele também é a única Eloquência.

Mas deve-se notar que às vezes por palavra de Deus entende-se um discurso divinamente inspirado e proferido. É assim que Basílio entende o termo quando diz que o Espírito Santo é efetivamente a palavra ou eloquência do Filho, na medida em que os santos inspirados pelo Espírito Santo falaram do Filho de acordo com o que é dito no Evangelho de João sobre o Espírito Santo (16:13): “O que ele ouvir, ele falará.” Que esta é a mente de Basílio fica claro pelo que ele acrescenta mais tarde: “Dele vem a eloquência do Filho para Deus.” Pois a própria palavra de fé proferida pelos santos é obviamente chamada de espada do Espírito.

CAPÍTULO 13: Como pelo nome de Cristo deve ser entendido como o Espírito Santo

Parece duvidoso o trecho de Cirilo em seu *Tesouro* onde ele diz que, às vezes, pelo título Cristo se entende o Espírito Santo. Ele afirma: “O Apóstolo pelo nome de Cristo chama o Espírito Santo de Cristo; pois ele diz: Cristo está em vós, embora vossos corpos estejam mortos, etc. (Rom. 8:10), e um pouco mais adiante: “O Espírito Santo, operando em nome de Cristo e representando Cristo em si mesmo, é dito receber o nome de Cristo e ser chamado de Cristo pelo Apóstolo.”

Atribuir, no entanto, o nome de uma pessoa a outra parece incompatível com a distinção entre as pessoas. Pois, assim como o Pai nunca é chamado de Filho, e vice-versa, assim o Filho nunca é chamado de Espírito Santo, e vice-versa. Portanto, o termo Cristo nunca pode ser predicado do Espírito Santo; nem pode representar o Espírito Santo.

Mas deve-se observar que este Pai não diz que o Espírito é chamado de Cristo ou recebe o nome de Cristo, como se Cristo fosse predicado do Espírito Santo ou vice-versa, pois isso lembraria o ímpio Sabelianismo; mas o Espírito Santo é entendido como incluído no termo Cristo por razão de concomitância, assim como onde quer que o Pai esteja presente, lá está o Filho. Portanto, o mesmo Pai interpõe: “O pregador da verdade”, ou seja, o Apóstolo, “negou a distinção de pessoas, como fez Sabélio? Não. Ao contrário, ele se esforçou para mostrar à Igreja que o Espírito Santo tem a mesma natureza que o Filho.”

CAPÍTULO 14: Como deve ser entendida a afirmação de que o Espírito Santo não envia o Filho

Igualmente perplexo é um teste de Atanásio em seu terceiro discurso sobre o Concílio de Nicéia. Falando dos arianos, ele diz: “O Espírito não, como essas pessoas distantes da graça do Evangelho e privadas de Deus, o Espírito afirma, gratifica o Filho e o envia. Eles baseiam sua opinião em dois textos; E agora o Senhor e o seu Espírito me enviaram; e: O Espírito do Senhor está sobre mim.” Agora, isso parece contradizer o que Agostinho diz em seu livro sobre a Trindade que o Filho foi enviado pelo Espírito Santo, provando isso pelas próprias autoridades citadas. Além disso, ele prova que Cristo foi enviado não apenas pelo Espírito Santo, mas também por si mesmo, porque foi enviado por toda a Trindade.

Mas é de observar que, na missão de uma pessoa divina, podem ser considerados dois aspectos: primeiro, a autoridade da pessoa que envia em relação à pessoa enviada; e segundo, o efeito na criatura para o qual se diz que a pessoa divina é enviada. Pois, uma vez que as pessoas divinas estão em toda parte por essência, presença e poder, diz-se que uma pessoa divina é enviada na medida em que de alguma forma nova, através de algum novo efeito, ela começa a estar presente em uma criatura. Assim, o Filho é dito ser enviado ao mundo na medida em que ele começa a estar no mundo de uma nova maneira através da carne visível que ele assumiu, como o Apóstolo diz em Gálatas (4:4): “Deus enviou seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sob a lei.” Ele também é dito ser enviado espiritualmente e invisivelmente a alguém na medida em que começa a habitar nele através do dom da sabedoria. É sobre isso que o Livro da Sabedoria fala: “Envia-a, ou seja, a sabedoria, do trono da tua glória para que ela esteja comigo e trabalhe comigo” (9:10). Da mesma forma, o Espírito Santo também é dito ser enviado a alguém na medida em que começa a habitar nele através do dom da caridade, de acordo com Romanos (5:5): “O amor de Deus foi derramado em nossos corações através do Espírito Santo que nos foi dado.”

Se, portanto, na missão de uma pessoa divina for considerada a autoridade da pessoa que envia em relação à pessoa enviada, somente aquela pessoa da qual outra procede pode enviar a outra. Assim, o Pai envia o Filho, e o Filho envia o Espírito Santo, mas não o Espírito Santo o Filho; e é nesse sentido que Atanásio fala. Mas, se na missão de uma pessoa divina for considerado o efeito para o qual a pessoa é dita ser enviada, então pode-se dizer que a pessoa é enviada por toda a Trindade, já que o efeito é comum a toda a Trindade. (Pois toda a Trindade produziu a carne de

Cristo e produz sabedoria e caridade nos santos). Desta forma, Agostinho entende a questão.

Deve-se ter em mente, no entanto, que embora de acordo com Agostinho uma pessoa divina possa às vezes ser dita ser enviada por uma pessoa da qual ela não procede, não se pode dizer de uma pessoa que não procede de outra que ela é enviada. Agora, uma vez que o Pai é de ninguém, ele não pode ser enviado, embora ele habite no homem pelo novo dom da graça e possa ser dito vir a ele, de acordo com João (14:23): “Meu Pai o amará e viremos a ele e faremos nele nossa morada.” Portanto, para que uma pessoa seja enviada é necessário que ela proceda eternamente de outra pessoa; mas não é necessário que ela proceda eternamente daquela pessoa por quem ela é enviada. É suficiente que o efeito pelo qual ela é enviada proceda daquela pessoa. Digo isso de acordo com a maneira como Agostinho fala de missão.

Mas de acordo com os gregos, uma pessoa não é enviada exceto por aquela pessoa de quem ela procede eternamente; daí que o Filho não é enviado pelo Espírito Santo exceto talvez na medida em que ele é homem. Por essa razão, Basílio explica as autoridades acima mencionadas no sentido de que por Espírito se entende o Pai na medida em que Espírito conota a essência divina, como no Evangelho de João (4:24): “Deus é espírito”; e assim Hilário explica isso em seu livro sobre a Trindade.

CAPÍTULO 15: Como deve ser entendida a afirmação de que o Espírito Santo realmente opera através do Filho

Outra dúvida surge de uma passagem de Basílio em seu livro contra Eunômio: “O Espírito Santo realmente opera através do Filho.” Isso, de fato, parece ser falso; pois uma pessoa divina é dita operar através da pessoa que procede dela, como o Pai é dito operar através do Filho, e não vice-versa.

Ao contrário, o Espírito Santo deve ser dito operar através do Filho de acordo com sua natureza humana, não de acordo com sua natureza divina.

CAPÍTULO 16: Como Deus deve ser entendido como não habitando nos homens antes da encarnação de Cristo.

Outra declaração que provoca dúvidas é de Atanásio para Serapião: “De acordo com a eleição antecipada do conselho divino, era impossível que a Igreja do Senhor recebesse diretamente uma forma invisível, incorpórea e sem vestes, mas o Senhor fez-se da mesma substância com a Igreja ao assumir sua forma para si mesmo.” Isso parece implicar que antes da encarnação de Cristo Deus não habitava no homem pela graça. Certos hereges afirmaram presunçosamente isso ao comentar o Evangelho de João (7:39): “Ainda não havia sido dado o Espírito, porque Jesus ainda não havia sido glorificado.”

Ambos os textos devem ser interpretados da mesma forma. Pois, assim como se diz que o Espírito Santo não foi dado anteriormente porque ainda não havia sido dado com a mesma plenitude que quando foi recebido pelos Apóstolos após a ressurreição de Cristo, assim a Igreja não foi capaz de receber o dom da graça com a mesma plenitude que, de acordo com a ordem divina, recebeu através da encarnação de Cristo, uma vez que a graça e a verdade, como João diz (1:17), vieram por meio de Jesus Cristo. Portanto, em seu discurso sobre o Concílio de Nicéia, Atanásio diz: “É realmente impossível que eles sejam consumados e perfeitos a menos que eu assuma um homem perfeito.” Isso deve ser entendido no sentido acima.

Lá, no entanto, foi adicionada a qualificação “de acordo com a eleição divina antecipada”, porque, embora fosse possível para Deus, por seu poder absoluto, conferir a perfeição da graça à raça humana de uma maneira diferente da encarnação de Cristo, não era possível, dada a ordem divina, que a raça humana adquirisse essa plenitude de graça de outra maneira.

CAPÍTULO 17: Como a essência divina deve ser entendida como concebida e nascida

Da mesma forma, são perturbadoras estas palavras de Atanásio em sua carta a Serapião: “A essência divina incriada foi concebida e nascida da Virgem Maria.” Agora, o Mestre diz em seu terceiro livro das *Sentenças*, dist. VIII, que o que não é gerado do Pai não é propriamente dito nascer da Mãe, para que alguma realidade, da qual o termo filiação não é predicado na ordem divina, não tenha tal predicação na ordem humana. Portanto, uma vez que a essência divina não é nascida do Pai, também não pode ser dita nascer da Mãe.

Mas é de se notar que, assim como a essência divina é dita de maneira imprópria gerar ou ser gerada por uma geração eterna na medida em que a essência representa a pessoa e, assim, é entendida como gerando, porque o Pai, que é a essência, gera, assim da mesma forma a essência divina é dita nascer da Virgem, porque o Filho de Deus, que é a essência divina, nasceu da Virgem.

CAPÍTULO 18: Como a afirmação de que a divindade foi feita deve ser entendida

Também surge dúvida de outra passagem de Atanásio na mesma carta: “A divindade feita homem conformou a Igreja a si mesma através de seu Espírito.” Agora, o Mestre na quinta distinção do terceiro livro das Sentenças afirma que não se deve dizer que a natureza divina se tornou carne, como é dito: O Verbo se fez carne. Pois a afirmação: O Verbo se fez carne, é feita porque o Verbo se fez homem. Portanto, não se deve dizer que a essência divina ou a divindade se fez homem.

Mas é de se observar que a divindade não é dita ter-se feito homem porque a natureza divina foi mudada em natureza humana, mas foi feita homem no sentido de que a natureza divina é dita ter assumido uma natureza humana na única pessoa, ou seja, do Verbo. Assim também diz o Damasceno que: “a natureza da divindade em uma de suas pessoas se encarnou,” ou seja, unida à carne.

Deve-se reconhecer, no entanto, que é em uma base diferente que o Verbo é dito ser homem e a divindade é dita ser homem. Pois quando se diz: O Verbo é homem, a predicação envolvida é via informação, porque a pessoa do Verbo subsiste em uma natureza humana. Mas, quando se diz: a divindade é homem, a predicação não é via informação, porque a natureza humana não informa a divina. Em vez disso, a predicação é via identidade, como quando se diz: a essência divina é o Pai, ou: a essência divina é o Filho; pois o homem representa a pessoa do Verbo quando se diz: a divindade é homem. E o mesmo é verdade quando se diz: a divindade se fez homem, porque a pessoa do Filho começou a se encarnar, um fato implícito pelo termo homem, mesmo que a pessoa do Filho não tenha começado a existir. Pois a divindade sempre foi Filho, mas não sempre homem.

CAPÍTULO 19: Como o Filho de Deus deve ser entendido como tendo assumido uma natureza humana em sua essência

Outra dúvida ocorre quando Atanásio diz do Filho de Deus em seu terceiro discurso sobre o Concílio de Niceia: “Em sua *ousia*, isto é, essência, ele assumiu de nós nossa natureza humana.” Como a assunção se encerra na união, e a união não se deu na natureza, mas na pessoa, parece, portanto, que a natureza humana não foi assumida na essência do Filho.

No entanto, essa maneira de falar deve ser descrita como imprecisa, e deve ser interpretada assim: Ele assumiu nossa natureza em sua essência de tal forma, a saber, que ela é unida em sua essência na unidade da pessoa.

CAPÍTULO 20: Como deve ser entendida a afirmação de que um homem foi assumido

Da mesma forma, é intrigante no mesmo discurso de Atanásio a afirmação de que o homem é assumido. Falando na pessoa do Filho, ele diz: “Tendo assumido o homem em sua totalidade, eu dei o Espírito Santo plena e perfeitamente aos homens.” E em sua carta a Serapião, ele afirma: “A unidade da Igreja é do Pai através do Filho no Espírito Santo, por meio do homem deificado e deificante, assumido pelo mesmo Filho.”

Deve-se notar, porém, que, como ninguém assume a si mesmo, aquele que assume deve ser distinto do que é assumido, o receptor do que é recebido. Se, portanto, o homem é dito ser assumido pelo Filho de Deus, o que é conotado pelo termo homem deve ser diverso do que é conotado no termo Filho de Deus. Pelo termo homem, entretanto, pode-se conotar ou uma pessoa humana completa, ou menos: um supósito humano que não goza de personalidade humana. Se, portanto, for dito que um homem é assumido, onde homem conota uma pessoa humana, seguirá que uma pessoa divina assumiu uma pessoa humana, e assim haverá duas pessoas em Cristo, o que é a heresia nestoriana. Agostinho, portanto, diz em seu livro *De fide ad Petrum* que “Deus, o Verbo, não tomou para si a pessoa de um homem, mas a natureza.”

Alguns, querendo evitar esse erro, disseram que, quando se diz que um homem é assumido pelo Verbo, pelo termo homem entende-se um supósito da natureza humana, a saber, este homem, mas não uma pessoa humana, porque ele não existe separadamente por si mesmo, mas está unido a alguém de maior dignidade, a saber, o Filho de Deus. E porque esse supósito humano, que é designado como assumido quando a frase: homem assumido, é usada, é distinto do supósito que é o Filho de Deus, eles afirmam que há dois supósitos em Cristo, mas não duas pessoas.

Mas, nessa visão, segue-se que essa proposição: o Filho de Deus é homem, não seria verdadeira. Pois é impossível que de duas coisas diferentes uma da outra como dois supósitos uma pudesse ser verdadeiramente predicada da outra. E, portanto, é comumente sustentado que há apenas um supósito conotado pelo termo homem e pelo termo Filho de Deus. Disso segue-se que a afirmação: o homem é assumido, é falsa ou imprecisa. Deve-se interpretar no sentido de: o Filho de Deus assumiu o homem, isto é, a natureza humana.

CAPÍTULO 21: Como a afirmação "Deus fez o homem-Deus" deve ser entendida

Outra dúvida surge a partir do que Atanásio diz na mesma carta: “O Filho de Deus, assumindo o homem em sua própria hipóstase para que pudesse conduzir o homem de volta a si, fez dele Deus, deificando-o.” E em seu terceiro discurso sobre o Concílio de Nicéia: “É impossível que eles sejam consumados a menos que eu assuma um homem perfeito e o deifique e o faça Deus comigo.” Com isso, é implícito que a proposição: o homem tornou-se Deus, é verdadeira.

Deve-se notar que as proposições: Deus se fez homem, e o homem se fez Deus, são igualmente verdadeiras de acordo com a opinião que afirma haver dois supósitos em Cristo, pois quando se diz: Deus se fez homem, desse ponto de vista, é que um supósito da natureza divina foi unido ao supósito da natureza humana: e, inversamente, quando se diz que o homem se fez Deus, o sentido é que um supósito da natureza humana foi unido ao Filho de Deus.

Mas se for mantido que em Cristo há apenas um supósito, então a afirmação: Deus se fez homem, é verdadeira no sentido próprio, porque aquele que era Deus desde a eternidade começou a ser homem no tempo. Falando propriamente, no entanto, esta proposição não é verdadeira: o homem se fez Deus, porque o supósito eterno conotado pelo termo homem sempre foi Deus. Portanto, as passagens de Atanásio devem ser explicadas assim: o homem se fez Deus, ou seja, passou a ser que o homem é Deus.

CAPÍTULO 22: Como a semelhança do primeiro pai deve ser entendida como apagada em Cristo

Também é duvidoso o que Atanásio na carta acima mencionada diz falando na pessoa de Cristo após a ressurreição: “Apagando em mim a semelhança com o primeiro pai, destruindo-a na vitória da cruz, sendo agora imortal faço de vocês os filhos adotivos do Pai.”

Agora, deve-se observar que uma pessoa pode possuir uma semelhança com o primeiro pai de três maneiras. Primeiro, em termos de semelhança na natureza, como em Gênesis (5:3): Quando Adão tinha cento e trinta anos, gerou um filho à sua semelhança. Segundo, em termos de pecado, como em 1 Cor. 15: Assim como trouxemos a imagem do homem terreno, também traremos a imagem do homem celestial. Terceiro, em termos de punição, como em Zacarias (13:5): Sou um lavrador, pois Adão tem sido meu modelo desde a juventude. Cristo assumiu a primeira semelhança com Adão ao assumir nossa natureza e nunca a deixou de lado; a segunda semelhança ele nunca teve; e a terceira ele assumiu, mas a deixou de lado na ressurreição, e é dessa terceira semelhança que Atanásio fala.

CAPÍTULO 23: Como deve ser entendida a afirmação: a criatura não pode cooperar com o Criador

Também é perplexo o que Atanásio diz em seu discurso sobre o Concílio de Niceia: “Ou deixem-nos dizer como a criatura coopera com o Criador.” Isso implica que a criatura não pode cooperar com o Criador. Isso parece falso, uma vez que os santos são chamados pelo Apóstolo de ajudantes e colaboradores de Deus.” (1 Cor. 3:9)

Deve-se ter em mente, no entanto, que algo é dito cooperar com outro de duas maneiras. Primeiro, porque trabalha em direção ao mesmo efeito, mas por um poder diferente, como um servo coopera com seu senhor, ou um instrumento com o artesão por quem é movido. Segundo, algo é dito cooperar com outro na medida em que realiza conjuntamente com o outro a mesma operação, como quando dois homens carregam uma única carga ou arrastam um barco.

Uma criatura, portanto, pode cooperar da primeira maneira com o Criador em relação aos efeitos que acontecem através da criatura, mas não em relação aos efeitos que são imediatamente de Deus, como a criação e a santificação. No entanto, uma criatura não coopera da segunda maneira com o Criador; apenas as três pessoas da Trindade cooperam dessa forma, pois a operação delas é única: não, entretanto, como se cada uma possuísse uma parte do poder pelo qual a operação é realizada, como é o caso de muitos homens arrastando um barco, pois assim o poder de cada um seria imperfeito; mas no sentido de que todo o poder suficiente para o efeito está em cada uma das três Pessoas.

CAPÍTULO 24: Como deve ser entendida a afirmação de que a criatura não pertence ao Criador

Também é duvidoso o que Basílio diz em seu livro contra Ário: “A criatura não pertence ao Criador.” Isso contradiz o que é dito em João (1:11): Ele veio para o que era seu.

Mas Gregório resolve essa dúvida em uma de suas homilias quando diz que a criatura pertence ao Criador em relação ao seu poder, mas é estrangeira a ele em relação à sua natureza, ou seja, existe de uma natureza diferente da de Deus.

CAPÍTULO 25: Como deve ser entendida nossa afirmação de que os anjos, por natureza, não são classificados em segundo e terceiro lugar

Outra dúvida decorre do que Basílio diz em seu livro contra Eunômio: “Dizemos que entre os anjos há uma hierarquia, um sendo príncipe e outro sujeito, mas não os classificamos como segundo ou terceiro por natureza.” Isso parece implicar que todos os anjos foram criados iguais por Deus, como Orígenes sustentava. Nós afirmamos, no entanto, que, assim como eles diferem nos dons de graça, também diferem nos atributos naturais.

A afirmação de Basílio sobre os anjos não serem classificados em segundo e terceiro por natureza, não deve, portanto, ser interpretada como significando que um é naturalmente mais perfeito que o outro, mas que todos compartilham uma natureza genericamente, embora não especificamente.

CAPÍTULO 26: Como deve ser entendida a afirmação de que até mesmo os serafins aprendem com Paulo como professor

Também é perplexo o que Cirilo diz em seu *Tesouro*, que “não só a razão humana é instruída por Paulo como professor, mas os mistérios ocultos do coração do Pai são revelados somente aos Serafins.” Isso parece significar que até mesmo para os anjos mais altos, o conhecimento vem dos homens. E a base para isso parece ser Efésios (3:8): A mim, o menor de todos os santos, me foi concedida esta graça, de anunciar aos pagãos as insondáveis riquezas de Cristo, para que, através da Igreja, a multiforme sabedoria de Deus seja conhecida pelos principados e potestades nos lugares celestiais.

Mas Dionísio ensina o contrário no capítulo quatro da *Hierarquia Angelical*, onde ele mostra que o conhecimento das coisas divinas é recebido pelos anjos antes dos homens; e no capítulo sete do mesmo livro, ele diz que os Serafins são ensinados imediatamente por Deus. E Agostinho diz em seu comentário literal sobre Gênesis que “o mistério do Reino dos céus não estava oculto para os anjos, o mistério revelado a seu tempo para nossa salvação.”

E assim deve ser observado que, uma vez que os eventos futuros são conhecidos somente por Deus e não pelos anjos, embora, como Agostinho diz, os anjos conhecessem o mistério da nossa redenção desde o começo, eles não conheciam, portanto, algumas circunstâncias dessa redenção enquanto elas ainda estavam no futuro. Mas uma vez que essas circunstâncias se concretizaram, eles passaram a conhecê-las como conhecem outras coisas que realmente ocorrem. Assim, os mistérios divinos não devem ser entendidos como sendo revelados aos Serafins mais altos por Paulo no ato de ensinar, como se eles tivessem aprendido com Paulo, mas sim que, através da pregação de Paulo e dos outros apóstolos, foram realizados aqueles eventos que os anjos vieram a conhecer como realidade presente, mas que haviam permanecido desconhecidos para eles enquanto ainda estavam no futuro. E é isso que significam as palavras de Jerônimo quando ele diz que “os anjos não tinham um entendimento completo do mistério até que a paixão de Cristo fosse consumada e a pregação dos Apóstolos se estendesse aos gentios.”

CAPÍTULO 27: Como deve ser entendida a afirmação de que o sopro da vida que Deus soprou no rosto do homem não é a alma racional, mas o derramamento do Espírito Santo

Outra dúvida surge da declaração de Cirilo de que “quando em Gênesis 1 Deus é dito ter soprado o sopro de vida no rosto do homem para que o homem se tornasse um ser vivente, não chamamos esse sopro de vida de alma. Pois se fosse a alma, a alma seria inalterável e não pecaria, porque seria da essência divina; antes, Moisés disse que o derramamento do Espírito Santo foi sobreposto à alma humana.

Isso é contrário à explicação de Agostinho que afirma que por esse sopro se entende a alma humana, e que mostra como, a partir disso, não se segue que ela seja da substância divina: pois é uma forma figurativa de falar, significando não que o Espírito Santo soprou como um corpo, mas apenas que ele fez o espírito, isto é, a alma, do nada. E mais, parece contrariar as declarações do Apóstolo que diz em 1 Coríntios 15 (45): “O primeiro Adão se tornou um ser vivente; o último Adão se tornou um espírito vivificante. Mas não é o espiritual que é primeiro, mas o físico, e depois o espiritual”. Aqui, a vida da alma é expressamente declarada como diferente da vida que vem através do Espírito Santo. Assim, aquele sopro pelo qual o homem se tornou um ser vivente não pode ser entendido como a graça do Espírito Santo.

Portanto, a explicação de Cirilo não pode ser descrita como literal, mas apenas alegórica.

CAPÍTULO 28: Como entender a impossibilidade de não blasfemar para alguém que já blasfemou

Surge outra dúvida a partir da declaração de Atanásio na carta a Serápion de que era impossível “para os arianos que haviam blasfemado não apenas uma vez, mas muitas vezes, não blasfemar.” Isso parece contrariar a liberdade da vontade.

Mas aqui, impossível deve ser entendido como equivalente a difícil, a dificuldade advinda do hábito, como Jeremias (13:23) diz: “Pode o etíope mudar a sua pele ou o leopardo as suas manchas? Então, também vocês podem fazer o bem, que estão acostumados a fazer o mal.”

CAPÍTULO 29: Como entender a afirmação de que a fé não pode ser pregada

Também é duvidosa a afirmação de Crisóstomo em seu sermão sobre a fé de que a fé “não pode ser pregada.”

Mas isso deve ser interpretado da seguinte forma: não pode ser completamente explicado através da pregação.

CAPÍTULO 30: Como deve ser entendida a afirmação de que a fé não nos é ministrada por anjos

Outra dificuldade gira em torno da afirmação de Atanásio de que “a fé não nos é dada nem pelos anjos nem por sinais e maravilhas,” enquanto em Hebreus 2:4 é dito que a fé foi proclamada, Deus dando testemunho por sinais e maravilhas.

Mas nossa fé deve ser entendida como derivando sua autoridade não dos anjos nem de quaisquer milagres realizados, mas da revelação do Pai através do Filho e do Espírito Santo; embora os anjos também tenham revelado alguns aspectos relacionados à nossa fé a certas pessoas, como Zacarias, Maria e José, e muitos milagres também foram realizados para fortalecer a fé.

CAPÍTULO 31: Como deve ser entendida a afirmação de que até mesmo o Novo Testamento é uma carta mortífera

Outra dificuldade surge de um texto de Atanásio na carta a Serápion: “Esta é uma carta mortífera: Desde o princípio e antes de todos os tempos eu fui criado, etc. (Eclesiástico 24:14), e ele adiciona muitas ilustrações do Antigo e do Novo Testamento. No entanto, a carta do Novo Testamento não parece ser mortífera; pois assim não seria diferente da carta do Antigo Testamento, sobre a qual 2 Coríntios 3:6 diz que a carta mata.

Mas uma formulação correta deve dizer que nem a carta do Novo Testamento nem a do Antigo matam, exceto ocasionalmente. A ocasião da morte é tomada por alguns em um duplo sentido. Em um sentido, na medida em que o texto sagrado é ocasião de erro, algo comum tanto à carta do Antigo quanto à do Novo Testamento; daí São Pedro diz em sua segunda carta (3:16) que nas cartas de São Paulo há algumas coisas difíceis de entender, que os ignorantes e instáveis torcem para a própria destruição, por não entenderem as escrituras.

De outra forma, na medida em que os preceitos contidos nas Sagradas Escrituras se tornam ocasião para uma vida ruim, a concupiscência sendo intensificada por sua proibição quando a graça ajudadora não é concedida; e dessa forma a carta do Antigo Testamento é considerada mortífera, mas não a carta do Novo Testamento.

CAPÍTULO 32: Como a única definição do Concílio de Nicéia deve ser entendida como a única e verdadeira posse dos fiéis

Surge dúvida também a partir da mesma carta onde Atanásio afirma que “apenas a definição dos Pais do Conselho de Nicéia, discernida no espírito e não na letra, é a posse única e verdadeira dos ortodoxos.” Alguém poderia interpretar isso como implicando que a definição do referido Conselho tem maior autoridade do que a letra do Antigo Testamento, o que é absolutamente falso.

O texto, no entanto, deve ser lido no sentido de que através do referido Conselho o verdadeiro significado das Sagradas Escrituras é percebido, um significado que apenas os católicos possuem, embora a letra das Sagradas Escrituras seja comum a católicos, hereges e judeus.