

Priscila Cirino Teixeira

**A AUTOCOMUNICAÇÃO DO DEUS TRIÚNO
E A *CONFESSIO TRINITATIS***

CONTRIBUIÇÕES PARA UMA TEOLOGIA TRINITÁRIA DA VIDA CONSAGRADA

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki

Apoio PAPG-FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Priscila Cirino Teixeira

**A AUTOCOMUNICAÇÃO DO DEUS TRIÚNO
E A *CONFESSIO TRINITATIS***

CONTRIBUIÇÕES PARA UMA TEOLOGIA TRINITÁRIA DA VIDA CONSAGRADA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Teixeira, Priscila Cirino

T266a A autocomunicação do Deus Triúno e a *Confessio Trinitatis*:
contribuições para uma teologia trinitária da vida consagrada /
Priscila Cirino Teixeira. - Belo Horizonte, 2020.
93 p.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Teologia.

1. Trindade. 2. Vida consagrada. I. Sureki, Luiz Carlos. II.
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de
Teologia. III. Título

CDU 231

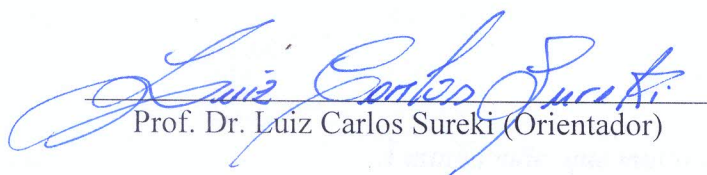
Priscila Cirino Teixeira

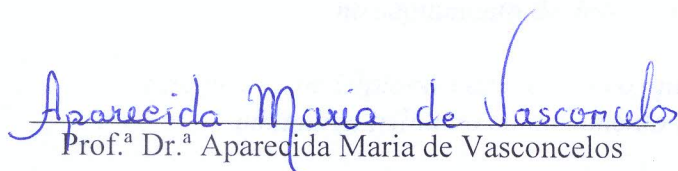
A AUTOCOMUNICAÇÃO DO DEUS TRIÚNO E A *CONFESSIO*
TRINITATIS
CONTRIBUIÇÕES PARA UMA TEOLOGIA TRINITÁRIA DA VIDA
CONSAGRADA

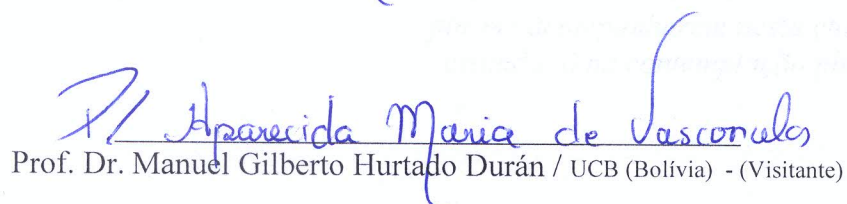
Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestra em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 17 de agosto de 2020.

COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki (Orientador)


Prof.^a Dr.^a Aparecida Maria de Vasconcelos


Prof. Dr. Manuel Gilberto Hurtado Durán / UCB (Bolívia) - (Visitante)

*À minha mãe, que muito me inspirou e me inspira
no seguimento de Jesus e na confiança em Deus,
e ao professor Ulpiano Vázquez Moro, que abriu diante de mim
uma nova trilha do conhecimento e do amor à Trindade,
por me acompanharem nesta etapa do caminho,
estando já na contemplação plena do Mistério.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à Trindade, autora do chamado à vida consagrada e possibilitadora da minha resposta.

À Fraternidade Missionária Verbum Dei, agradeço pelo muito dedicado à minha formação e por me incentivar a continuar sendo teóloga. Às missionárias com quem moro e morei nesses vinte anos de vida missionária, agradeço por partilharmos a trilha da consagração. Sou grata também às missionárias da Área Cone Sul, pelo interesse sincero nos meus estudos.

À minha mãe, Lourdinha, agradeço o exemplo de amor pelos livros e a fé partilhada. Ao meu pai, José Luiz, agradeço por ter muito orgulho daquilo que faço, mesmo sem entender bem aquilo que faço. Sou grata também aos meus irmãos, Luiz Flávio, Guilherme e Diêgo, e às minhas cunhadas, Lilian e Paula, pela união na irmandade, que cresceu nos últimos quatro anos. À minha sobrinha Iara e aos meus sobrinhos Chico e Pedro agradeço os momentos de enorme alegria, que me possibilitaram esquecer da dissertação, para voltar a ela com mais energia.

Recordando também a Família Verbum Dei de Belo Horizonte, agradeço especialmente ao João Gustavo e ao Willian, pelas incontáveis partilhas, temperadas com abundantes doses de bom humor e nenhuma censura. Sou ainda profundamente grata a quem me permitiu contemplar a ação misteriosa do Espírito de Deus em suas vidas, inspirando parte desta dissertação. Nomeadamente à Emiliana, à Lenis e à Elisa, minha gratidão pela confiança e amizade.

À FAJE agradeço por me acolher com competência e afeto, por meio de professores e professoras – de antes e de agora – e de profissionais do corpo técnico-administrativo. Ao meu orientador, professor Luiz Carlos Sureki, agradeço as considerações precisas e inspiradoras, que me incentivaram a alcançar os objetivos propostos para esta pesquisa.

Expresso também meu agradecimento às pessoas que me ajudaram a definir melhor meu objeto de estudo: minha cunhada Paula, que, distante do horizonte eclesial, levou-me a perceber que é possível expressar o conteúdo desta dissertação com outra linguagem; teólogas e teólogos, especialmente Zuleica Silvano, Tania Pulier, Sandra de Sousa, Manuel Hurtado e Antonio Velasco.

À Ana Paula e ao João Gustavo meu muito obrigada pela revisão atenta e dedicada do texto. À minha prima Marina, aos meus primos André e João Carlos e ao meu tio Geraldo agradeço o apoio financeiro. Pelo mesmo motivo, agradeço à FAPEMIG, na esperança de que não se cumpram prognósticos de futuros cortes de bolsas por parte dessa instituição.

Por fim, agradeço a todas e todos que vivem suas vidas consagradas na busca sincera por responder a Deus no seguimento de Jesus, guiadas e guiados pela Ruah Divina.

ELEVAÇÃO À SANTÍSSIMA TRINDADE¹

Ó meu Deus, Trindade que adoro, ajudai-me a esquecer-me inteiramente de mim mesma para fixar-me em vós, imóvel e pacífica, como se minha alma já estivesse na eternidade.

Que nada possa perturbar-me a paz nem me fazer sair de vós, ó meu Imutável, mas que em cada minuto eu me adentre mais na profundidade do vosso Mistério. [...]
Ó meu Cristo amado, crucificado por amor; quisera ser uma esposa para vosso Coração, quisera cobrir-vos de glória, amar-vos... até morrer de amor!

Sinto, porém, minha impotência e peço-vos revestir-me de vós mesmo, identificar a minha alma com todos os movimentos da vossa, submergir-me, invadir-me, substituir-vos a mim, para que minha vida seja uma verdadeira irradiação da vossa. [...]

Ó Fogo devorador, Espírito de amor, vinde a mim para que se opere em minha alma como que uma encarnação do Verbo: que eu seja para ele uma humanidade de acréscimo na qual ele renove todo o seu Mistério. [...] Ó meus Três, meu Tudo, minha Beatitude, Solidão infinita, Imensidade onde me perco, entrego-me a vós qual uma presa. Sepultai-vos em mim para que eu me sepulte em vós, até que vá contemplar em vossa luz o abismo de vossas grandezas.

¹ TRINDADE, Elisabete da. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 459.

RESUMO

Esta dissertação apresenta uma teologia trinitária da vida consagrada, à luz, sobretudo, da Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Vita Consecrata* (VC) e dos pensamentos de Karl Rahner e de Catherine LaCugna. Trazemos, no primeiro capítulo, a síntese de VC – que evidenciou no magistério da Igreja Católica a reflexão sobre a dimensão trinitária da vida consagrada –, além de comentários significativos a respeito desse documento. A seguir, no segundo capítulo, expomos a doutrina trinitária de Rahner, analisando o significado de seu axioma: “a Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa”. De LaCugna, destacamos a reflexão sobre a pessoalidade no contexto da elaboração de sua “ontologia da relação”. Tais desenvolvimentos teológicos são o fundamento para nossa proposta de uma teologia trinitária da vida consagrada. Compreendemos esse estado de vida como *confessio Trinitatis* e como possibilidade de revelação do Deus Triúno. Tal revelação acontece por meio do processo de transfiguração da existência das pessoas consagradas, que denominamos “trindificação”. As vidas trindificadas podem, então, ser consideradas prolongamento da humanidade de Jesus Cristo, partícipes da obra santificadora do Espírito Santo e confissão de Deus Pai pela vivência radical da irmandade.

PALAVRAS-CHAVE: Trindade. Vida Consagrada. Autocomunicação de Deus. Trindificação.

ABSTRACT

This thesis presents a Trinitarian theology of consecrated life, mainly in light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Vita Consecrata* (VC) and the thoughts of Karl Rahner and Catherine LaCugna. In the first chapter, we present a summary of the VC – which highlights the reflection on the Trinitarian dimension of consecrated life in the teaching of the Catholic Church –, in addition to meaningful comments related to this document. In the second chapter, we expose Rahner's Trinitarian doctrine explaining the meaning of his axiom: “the economic Trinity is the immanent Trinity, and *vice versa*”. From LaCugna, we highlight the reflection on personhood in the context of the elaboration of her “ontology of relation”. Such theological developments are the foundation of our proposal for a Trinitarian theology of consecrated life. We understand this state of life as a *confessio Trinitatis* and as a possibility of revelation of the Triune God. Such revelation happens through the process of transfiguration of the being of consecrated persons, which we call “trinification.” The trinified lives can then be comprehended as extension of Jesus Christ’s humanity, partakers of the Holy Spirit’s sanctifying work, and confession of the Father for their radical experience of sisterhood and brotherhood.

KEY WORDS: Trinity. Consecrated life. God’s self-communication. Trinification.

LISTA DE SIGLAS

LG – Constituição Dogmática *Lumen Gentium*: sobre a Igreja, Concílio Vaticano II.

NFVC – Novas Formas de Vida Consagrada.

PC – Decreto *Perfectae Caritatis*: sobre a conveniente renovação da vida religiosa, Concílio Vaticano II.

PdC – Instrução Partir de Cristo, Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica.

TF – Teologia Feminista.

VC – Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Vita Consecrata*: sobre a vida consagrada e sua missão na Igreja e no mundo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 APRESENTAÇÃO DA PROBLEMÁTICA E ESTADO DA QUESTÃO	13
1.1 A Exortação Apostólica Pós-Sinodal <i>Vita Consecrata</i>	13
1.2 Estado da questão: na esteira de <i>Vita Consecrata</i>	19
1.2.1 A consagração como caracterização fundamental deste estilo de vida	21
1.2.2 A vida consagrada como dom da Trindade e <i>Confessio Trinitatis</i>	25
1.2.3 Os conselhos evangélicos: reflexo da vida trinitária	27
1.2.4 A orientação trinitária dos carismas fundacionais	28
1.2.5 Vida fraterna à imagem da Trindade	29
1.2.6 A missão como epifania de Deus no mundo	30
1.3 Ecos de VC em documentos magisteriais posteriores	32
2 TEOLOGIA TRINITÁRIA SEGUNDO KARL RAHNER E CATHERINE LACUGNA	38
2.1 A autocomunicação de Deus	38
2.2 Desenvolvimento da teologia trinitária	41
2.2.1 “A Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa”	41
2.2.2 A abordagem de Catherine LaCugna	48
2.2.3 O conceito de “pessoa” na teologia trinitária: ambiguidades e possibilidades	52
3 CONTRIBUIÇÕES PARA UMA TEOLOGIA TRINITÁRIA DA VIDA CONSAGRADA	62
3.1 A vida consagrada como sinal	62
3.2 A vida consagrada como <i>Confessio Trinitatis</i>	66
3.3 A revelação do Deus Triúno por meio da vida consagrada	71
3.3.1 Os votos como expressão da Trindade	74
3.3.2 Prolongamento da humanidade de Jesus Cristo	75
3.3.3 <i>Theōsis</i> e trindificação	77
3.3.4 Participação na obra santificadora do Espírito	80
3.3.5 Pericorese trinitária e novas relações	82
3.4 Existências transfiguradas, existências trindificadas	85
CONCLUSÃO	87
REFERÊNCIAS	90

INTRODUÇÃO

O caminho de configuração do objeto desta dissertação foi longo e talvez se tenha iniciado em 2003, com a primeira leitura da Exortação Apostólica *Vita Consecrata*¹, ainda na etapa formativa de votos temporários. Na ocasião, a compreensão da vida consagrada como “existência transfigurada” teve forte ressonância pessoal. Depois disso, veio a graduação em Teologia na FAJE, cursada entre 2004 e 2006. Nessa etapa, merece destaque a disciplina de Trindade, ministrada pelo professor Ulpiano Vázquez Moro. A autocomunicação de Deus tornou-se tema da monografia de conclusão de curso, orientada pelo mesmo professor.

Daí seguiu-se a preparação para os votos perpétuos em 2008. Na partilha com outras companheiras de caminho e na própria existência, foi surgindo uma intuição sobre o “acontecimento trinitário” em vidas consagradas concretas, que tomou forma na etapa subsequente. Como formadora do Curso de Formação (Noviciado), de 2009 a 2011, deu-se a oportunidade de acompanhar espiritualmente quem se iniciava no caminho da consagração e, assim, testemunhar a ação do Espírito de forma singular. Os Exercícios Espirituais de 2012 selaram essa percepção em uma releitura, bastante fecunda e iluminadora, do caminho percorrido até ali.

De volta ao Brasil, a proposta de cursar o Mestrado foi ganhando consistência. Nesse momento, a releitura da monografia da graduação, baseada na teologia trinitária de Karl Rahner, e a descoberta da obra *God for Us*², de Catherine Mowry LaCugna, propiciaram formatação acadêmica às intuições que vinham sendo gestadas por anos. No início de 2018, os Exercícios Espirituais foram novamente relevantes para o processo que estava acontecendo. Assim, nessa “pericorese” entre oração, vida e estudo, surgiu o projeto de pesquisa do Mestrado. Nessa mesma dinâmica pericorética, deu-se a elaboração da dissertação, cujo objetivo apresentamos a seguir.

Como bem apontou Rahner, a fé no Deus Trino tem pouca – ou nenhuma – repercussão imediata na vida da maioria dos cristãos³. A esse respeito, o autor assinala que,

[...] apesar de fazerem profissão de fé ortodoxa na Trindade, os cristãos, na sua existência religiosa concreta, são quase exclusivamente “monoteístas”. Podemos, portanto, aventurar a conjectura de que, se tivéssemos que eliminar um dia a doutrina

¹ JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Vita Consecrata*: sobre a vida consagrada e sua missão na Igreja e no mundo. 6.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

² LACUGNA, Catherine Mowry. *God for us: the Trinity and Christian Life*. San Francisco: Harper One, 1993.

³ RAHNER, Karl. El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Dir.). *Mysterium Salutis*: manual de teología como historia de la salvación. Madrid: Cristiandad, 1969. v. 2, t. 1, p. 361-365.

da Trindade por haver descoberto que era falsa, a maior parte da literatura religiosa ficaria quase inalterada⁴.

A partir dessa interpelação, e mais especificamente do axioma formulado por Rahner – “A Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa”⁵ –, a reflexão teológica retomou a perspectiva trinitária como norteadora de suas diversas áreas, o que repercutiu também no aprofundamento teológico sobre a vida consagrada, com a publicação da Exortação Apostólica Pós-sinodal *Vita Consecrata*, cuja estrutura é eminentemente trinitária. A presente pesquisa pretende contribuir para o avançar dessa reflexão teológica, centrando-se na configuração das pessoas consagradas à imagem do Deus Triúno⁶.

Antes de prosseguir, porém, importa fazer algumas considerações sobre opções metodológicas adotadas nesta dissertação. A primeira se refere à Teologia Feminista (TF), abordagem que, desde 2007, é nosso principal foco de interesse na pesquisa teológica. Diante disso, poderia surgir a pergunta: por que não estudar um tema específico da TF durante o Mestrado? Evidentemente seria possível. Provavelmente seria até mais prazeroso – o que não significa que a teologia trinitária não seja também uma paixão. Essa, porém, não foi a escolha. Consideramos, no entanto, que o estudo dos temas mais recorrentes da TF não é a única via para se fazer teologia autenticamente feminista. Onde fica, então, a TF? Na autora desta dissertação: não há teologia formulada por uma feminista que não seja teologia feminista, o que se poderá notar por algumas opções feitas.

Uma dessas escolhas foi tomar como referência uma teóloga – a estadunidense Catherine Mowry LaCugna – como companheira de Karl Rahner, lado a lado com ele, na reflexão sobre a Trindade que será apresentada no capítulo 2. Mais difícil foi encontrar mulheres que fizeram comentários teológicos ao documento *Vita Consecrata*. São elas a espanhola Lourdes Grosso García, a belga Noële Hausman e as croatas Marija Pehar e Vinka Marović. Além dessas autoras, no terceiro capítulo, incluímos também alguns aportes da italiana Michelina Tenace⁷.

A questão da linguagem é sempre alvo de muitos debates no que se refere às correntes feministas. Na TF, estão também presentes tais discussões e as possibilidades de correção da

⁴ RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 361-362, tradução nossa.

⁵ *Ibid.*, p. 370.

⁶ Em lugar de usar “Trino”, como é mais comum em português, em geral optamos pelo termo “Triúno”, traduzido do inglês “Triune”, pois entendemos que indica, de forma mais explícita, tanto a tripessoalidade de Deus quanto a unidade divina.

⁷ Fazer com que as vozes das mulheres, tantas vezes e de muitas formas silenciadas, sejam ouvidas é um dos objetivos do Feminismo. A referência a autoras – e não somente a autores – é uma forma de torná-las conhecidas e, portanto, de dar-lhes voz.

linguagem predominantemente androcêntrica são diversas. Incluir sempre a versão feminina e masculina de várias palavras pareceu-nos carregar excessivamente o texto e dificultar a leitura. Assim, usamos esse recurso poucas vezes. Em outros casos, utilizamos “a/o” (ou similares) para especificar explicitamente as referências aos gêneros feminino e masculino, principalmente na exposição do pensamento de Catherine LaCugna, tendo em vista que essa é a opção da autora.

Em outras tantas ocasiões, optamos por intercalar palavras masculinas e femininas para nos referirmos à mesma realidade, como é o caso do uso alternado de Trindade e Deus, que acarreta a alternância entre adjetivos e pronomes femininos e masculinos⁸. Além disso, ao usar textos em espanhol, traduzimos “hombre” como “ser humano” ou “humanidade”. O mesmo foi feito com as citações do italiano em que aparece a palavra “uomo”. Ainda sobre as traduções, indicamos em nota de rodapé os trechos que foram traduzidos e oferecemos os textos originais em croata, francês, inglês ou italiano. Por serem abundantes e pela similaridade com o português, não apresentamos os textos originais em espanhol.

Feitas essas observações metodológicas, oferecemos o resultado de nossa pesquisa. Apresentaremos, no primeiro capítulo, a Exortação *Vita Consecrata* e os comentários de autores/as a esse documento. No segundo capítulo da dissertação, exporemos a teologia trinitária de Karl Rahner e a de Catherine LaCugna, que serão o fundamento para nossa proposta, a ser desenvolvida no capítulo 3.

⁸ Essa proposta se inspira na reflexão de Catherine LaCugna. Ela recorda que toda afirmação que fazemos sobre Deus deve ser, em certo sentido, também negada. “Se dissermos que Deus é (um) pai, deveremos reconhecer que Deus é diferente de um pai porque Deus não é nem masculino nem feminino. O feminismo teológico é, em parte, uma crítica à propensão de se literalizar as metáforas para Deus e de esquecer a dissimilaridade em toda analogia”. Da mesma forma, a autora enfatiza que as imagens femininas para Deus ou para o Espírito Santo não são uma solução, pois podem ser tomadas tão literalmente quanto as imagens masculinas. Por isso, LaCugna sugere o uso, “suficientemente apofático”, tanto de imagens femininas quanto masculinas. A esse respeito, ela recorda, como exemplo de precedente histórico, a formulação do XI Concílio de Toledo (675) que afirma: o Filho foi gerado “do útero do Pai”. LACUGNA, Catherine Mowry. The trinitarian mystery of God. In: FIORENZA, Francis Schüssler; GALVIN, John P. (Ed.). *Systematic Theology: Roman Catholic perspectives*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. v. 1, p. 149-192. p. 180-184, tradução nossa. “Yet every statement we make about God must be negated; if we say that God is a father, we must acknowledge that God is unlike a father because God is neither male nor female. Theological feminism is in part a critique of the propensity to literalize metaphors for God and to forget the dissimilarity in every analogy” (p. 181).

1 APRESENTAÇÃO DA PROBLEMÁTICA E ESTADO DA QUESTÃO

A ênfase na dimensão trinitária da vida consagrada¹ é apontada por alguns autores e autoras como uma das grandes contribuições da Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Vita Consecrata* (VC), uma vez que, anteriormente, os documentos magisteriais referiam-se quase exclusivamente à dimensão cristológica desse estilo de vida². O tema repercutiu nos anos que se seguiram à publicação do documento, dando espaço a diversos comentários, que, no entanto, não apresentaram um aprofundamento sistemático sobre a dimensão trinitária da vida consagrada ou sobre o significado existencial dessa perspectiva³. Neste capítulo, além de uma breve síntese de VC, elencaremos as reflexões que mais se destacaram em nossa pesquisa.

1.1 A Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Vita Consecrata*⁴

Publicada pelo Papa João Paulo II, em 25 de março de 1996, a Exortação *Vita Consecrata* é fruto do IX Sínodo Ordinário dos Bispos (Sobre a vida consagrada e sua missão na Igreja e no mundo), realizado em 1994. O IX Sínodo completou “a exposição das peculiaridades características dos vários estados de vida, que o Senhor Jesus quis na sua Igreja” (VC, n. 4), uma vez que anteriormente foram realizados sínodos dedicados aos leigos (1987) e aos presbíteros (1990).

As primeiras palavras da Exortação indicam que “a vida consagrada, profundamente arraigada nos exemplos e nos ensinamentos de Cristo Senhor, é um dom de Deus Pai à sua Igreja, por meio do Espírito” (VC, n. 1). Pela profissão dos conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência, as pessoas consagradas vivem o seguimento de Jesus, com coração

¹ “Essa perspectiva se situa na grande modulação trinitária que, em nosso tempo, acontece na teologia, na espiritualidade, na liturgia e na práxis pastoral a respeito de todo o mistério cristão, e que constitui um elemento fundamental da renovação vivida no pós-concílio”. TEJERINA ARIAS, G. *apud* PUJANA, Juan. La vida consagrada es esencialmente trinitaria. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v. 49, n. 2-3, p. 327-344, mayo/dic. 2015. p. 340, tradução nossa.

² PUJANA, 2015, p. 328-329.

³ Além dos comentários explicitamente teológicos, objeto de nosso interesse, há diversas reflexões a respeito de VC sob o ponto de vista da espiritualidade e do direito canônico, que não foram alvo de nosso estudo.

⁴ “[A Exortação Apostólica *Vita Consecrata*] não é um compêndio sistemático sobre a Vida Religiosa [V.R.], nem um tratado doutrinal sobre a teologia da V.R. [...] O documento é, antes, uma exortação espiritual feita com autoridade por João Paulo II”. ROHR, João Roque *et al.* *Fidelidade criativa: um apelo à vida consagrada*. São Paulo: CRB: Loyola, 1997. p. 7.

“Este documento [...] não é uma encíclica, nem uma constituição, nem um decreto, nem uma simples instrução. Também não é nem pretende ser um tratado sistemático de teologia da vida consagrada. É simplesmente uma exortação. E uma exortação apostólica pós-sinodal. E oferece, no próprio título, o que vai dar; e dá, efetivamente, o que promete. Ninguém pode, portanto, ser conduzido ao engano, procurando ou esperando o que o documento não quis oferecer nem prometer”. ALONSO, Severino María. *Identidad teológica de la vida consagrada*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1998. p. 58, tradução nossa.

“indiviso” (1Cor 7, 34) e se colocam a serviço de Deus e dos irmãos e irmãs (VC, n. 1). As diversas formas de vida consagrada presentes na Igreja Católica são também elencadas na introdução do documento. Elas têm em comum “uma opção que se exprime na radicalidade do dom de si mesmo por amor do Senhor Jesus e, nele, por amor a cada membro da família humana” (VC, n. 3).

O primeiro capítulo de VC, intitulado *Confessio Trinitatis*, explicita as fontes cristológico-trinitárias da vida consagrada⁵. O ícone de Cristo Transfigurado (VC, n. 14-16), que, na antiga tradição cristã, concerne apenas à vida contemplativa, é referido a todos os estilos de vida consagrada, caracterizada aqui como existência “cristiforme”:

Na vida consagrada não se trata apenas de seguir Cristo de todo o coração, amando-o “mais do que o pai ou a mãe, mais do que o filho ou a filha” (cf. Mt 10,37), como é pedido a todo discípulo, mas trata-se de viver e exprimir isso mesmo com uma *adesão “conformativa” a Cristo da existência inteira*, numa tensão totalizante que antecipa, por quanto possível no tempo e aos vários carismas, a perfeição escatológica (VC, n. 16).

Essa forma de seguimento de Cristo possui uma conotação cristológica e pneumatológica e exprime, portanto, o caráter trinitário da vida cristã (VC, n. 14)⁶. A identificação *conformativa* com Cristo, vivida pelas pessoas consagradas, leva-as a expressar tal caráter de forma específica: “A vida consagrada realiza a título especial aquela *confessio Trinitatis*, que caracteriza toda a vida cristã, reconhecendo extasiada a beleza sublime de Deus Pai, Filho e Espírito Santo, e testemunhando com alegria a sua amorosa magnanimidade com todo ser humano” (VC, n. 16).

Na primeira seção do capítulo I de *Vita Consecrata*, explicita-se a vida consagrada como vida “em louvor da Trindade”. A consagração é iniciativa total do Pai que requer uma resposta de dedicação plena e exclusiva (VC, n. 17), manifestada no seguimento dos passos do Filho (VC, n. 18), como obra do Espírito Santo (VC, n. 19):

Deixando-se guiar pelo Espírito num caminho ininterrupto de purificação, [os consagrados] tornam-se, dia após dia, *pessoas cristiformes*, prolongamento na história de uma especial presença do Senhor Ressuscitado. [...] A pessoa que é progressivamente conduzida pelo poder do Espírito Santo até a plena configuração com Cristo, reflete em si mesma um raio da luz inacessível, e na sua peregrinação terrena caminha até a Fonte inexaurível da luz (VC, n. 19).

⁵ “Trata-se da parte propriamente teológica, na qual o Papa procura pôr em relevo aquela que, segundo ele, é a identidade específica desta vida: esta identidade consiste em uma ‘nova consagração’ (VC 30, 31d)”. SECONDIN, Bruno. *O perfume de Betânia: a vida consagrada como mística, profecia, terapia*. São Paulo: CRB: Loyola, 1997a. p. 23.

⁶ Com essa afirmação, a Exortação VC deixa transparecer – embora não a afirme explicitamente – uma teologia trinitária que se aproxima da perspectiva que exporemos no capítulo 2 desta dissertação, compreendendo que Cristo (Filho) e *Pneuma* (Espírito) procedem do *Theos* (Deus Pai).

A afirmação dos conselhos evangélicos como dom da Trindade é tematizada a seguir (VC, n. 20), especificando em que sentido cada um deles é reflexo das Pessoas divinas:

A castidade dos celibatários e das virgens [...] constitui um reflexo do amor infinito que une as três Pessoas divinas na profundidade misteriosa da vida trinitária. [...] A pobreza confessa que Deus é a única riqueza do homem. [...] Torna-se expressão do dom total de si que as três Pessoas divinas reciprocamente se fazem. [...] A obediência [...] é reflexo, na história, da amorosa correspondência das três Pessoas divinas (VC, n. 21).

Por tudo isso, a vida consagrada é “confissão e sinal da Trindade, cujo mistério é indicado à Igreja como modelo e fonte de toda a forma de vida cristã” (VC, n. 21), e é “memória viva da forma de existir e atuar de Jesus” (VC, n. 22).

Na segunda seção do capítulo I da Exortação, são descritas as dimensões pascais e escatológicas da vida consagrada. Afirma-se que a pessoa consagrada “experimenta a vontade de Deus-Amor de modo tanto mais imediato e profundo quanto mais se aproxima do mistério da Cruz de Cristo” (VC, n. 24), na qual o amor de Deus se manifesta plenamente. Também a missionariedade da vida consagrada é remetida ao mistério pascal, enfatizando que não se trata de uma decisão de cunho voluntarista, mas de uma resposta a Deus, motivada por seu Espírito no seguimento de Jesus:

Na medida em que o consagrado vive uma vida dedicada exclusivamente ao Pai (cf. Lc 2,49; Jo 4,34), cativada por Cristo (cf. Jo 15,16; Gal 1,15-16), animada pelo Espírito Santo (cf. Lc 24,49; At 1,8; 2,4), ele coopera eficazmente para a missão do Senhor Jesus (cf. Jo 20,21), contribuindo de modo particularmente profundo para a renovação do mundo (VC, n. 25).

A função escatológica da vida consagrada, como sinal antecipatório do Reino futuro, está ligada à missionariedade e se expressa no compromisso “para que o Reino se afirme de modo crescente, aqui e agora” (VC, n. 27).

Com o olhar fixo nas coisas do Senhor, a pessoa consagrada lembra que “não temos aqui cidade permanente” (Hb 13,14), porque “somos cidadãos do céu” (Fl 3,20). A única coisa necessária é buscar “o Reino de Deus e sua justiça” (Mt 6,33), implorando sem cessar a vinda do Senhor (VC, n. 26).

Finalizando a segunda seção, recorda-se Maria “como modelo de consagração ao Pai, de união com o Filho e de docilidade ao Espírito, na certeza de que aderir ‘ao gênero de vida virginal e pobre’ de Cristo significa assumir também o gênero de vida de Maria” (VC, n. 28)⁷.

Dando continuidade ao itinerário de VC, a terceira seção do capítulo I apresenta a vida consagrada inserida no mistério da Igreja e em relação com os outros estados de vida cristã. Retomando o n. 44 da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, o documento afirma, entre outros aspectos, que “a vida consagrada, presente na Igreja desde os primeiros tempos, nunca poderá faltar nela, enquanto seu elemento imprescindível e qualificativo, expressão da sua própria natureza” (VC, n. 29).

A nova e especial consagração realizada por meio da profissão dos conselhos evangélicos, é explicitada como “um singular e fecundo aprofundamento da consagração batismal, [...] da qual não é uma consequência necessária” (VC, n. 30). A profissão dos conselhos evangélicos supõe um dom particular de Deus, ofertado a quem é chamada/o a esse estilo de vida e que possibilita também, pela ação do Espírito Santo, a resposta a tal convite.

As pessoas consagradas, que abraçam os conselhos evangélicos, recebem uma nova e especial consagração que, apesar de não ser sacramental, as compromete a assumirem – no celibato, na pobreza e na obediência – a forma de vida praticada pessoalmente por Jesus, e por ele proposta aos discípulos⁸ (VC, n. 31).

Considera-se ainda que a vida consagrada tem “uma objetiva primazia” na manifestação da santidade da Igreja, pelo fato de refletir o próprio modo de viver de Cristo (VC, n. 32)⁹. Além disso, a esse modo de vida é atribuída a missão de “manter viva nos batizados a consciência dos valores fundamentais do Evangelho” (VC, n. 33) e de refletir com “particular relevo” a imagem da Igreja como Esposa de Cristo (VC, n. 34).

Finalmente, o chamado à santidade e à fidelidade criativa são tema da quarta seção do capítulo I. “Chamados a contemplar e testemunhar o rosto ‘transfigurado’ de Cristo, os consagrados são chamados também a uma existência transfigurada” (VC, n. 35), favorecendo e apoiando os demais cristãos e cristãs no caminho da santidade (VC, n. 39). Ainda nessa seção,

⁷ Embora recorrente na espiritualidade da vida consagrada, referir-se a Maria como modelo de consagração ao Pai é uma afirmação que contém certa ambiguidade, uma vez que é Jesus o Consagrado do Pai por excelência, como a própria Exortação Apostólica afirmará no n. 76.

⁸ Presente também no n. 44 de LG, a afirmação de que Jesus chamou discípulos seus a viver no celibato é exegeticamente difícil de se comprovar nos Evangelhos, embora também não seja possível atestar com certeza que tal fato não aconteceu. O texto de Mt 19,11-12 apenas nos permite afirmar a possibilidade do celibato pelo Reino de Deus, mas não o chamado explícito de Jesus para que se viva assim.

⁹ Nesse número, assim como no n. 39, embora se fale de santidade, não é feita nenhuma referência ao Espírito Santo como quem santifica a Igreja e seus membros. Apenas no n. 35 há uma breve alusão à ação do Espírito na vida dos santos e santas.

aponta-se a fidelidade ao carisma fundacional e ao patrimônio espiritual de cada Instituto como um caminho para viver melhor alguns elementos essenciais da vida consagrada (VC, n. 36).

O tema do capítulo II de *Vita Consecrata* vem indicado no título e subtítulo dessa parte da Exortação: *Signum fraternitatis*, a vida consagrada, sinal de comunhão. Na primeira seção desse capítulo, a dimensão fraterna vivida à imagem da Trindade é abordada como modelo para essa comunhão:

Na realidade, *a Igreja é essencialmente um mistério de comunhão*, “um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo”¹⁰. A vida fraterna procura refletir a profundidade e a riqueza desse mistério, apresentando-se como um espaço humano habitado pela Trindade, que difunde assim na história os dons da comunhão próprios das três Pessoas divinas. Na vida eclesial, são muitos os âmbitos e as modalidades em que se exprime a comunhão fraterna. À vida consagrada pertence certamente o mérito de ter contribuído eficazmente para manter viva na Igreja a exigência da fraternidade como confissão da Trindade (VC, n. 41).

Sendo “sinal eloquente da comunhão eclesial” (VC, n. 42), a vida fraterna vivida nas comunidades de vida consagrada revela que “a participação na comunhão trinitária pode mudar as relações humanas, criando um novo tipo de solidariedade” (VC, n. 41). Introduzidas pelo Espírito Santo na comunhão com o Pai e o Filho, fonte da vida fraterna (VC, n. 42), as pessoas consagradas são chamadas a “serem verdadeiramente peritas em comunhão”, tornando-se “um sinal e uma força de atração que leva à fé em Cristo” (VC, n. 46).

Aborda-se, no mesmo capítulo, a função da autoridade, a relação da vida consagrada com a Igreja universal e local (“*sentire cum ecclesia*”), os organismos de coordenação da vida consagrada, a fraternidade como sinal em um mundo dividido, a cooperação com leigos e leigas, o papel da mulher consagrada, a pastoral vocacional, a formação, entre outros temas¹¹.

O subtítulo e o título do terceiro capítulo de VC, dedicado à missão da vida consagrada, ressaltam uma das características desse estilo de vida: ser “epifania do amor de Deus no mundo”, através do *servitium caritatis*.

A própria vida consagrada, sob a ação do Espírito Santo que está na origem de toda vocação e carisma, torna-se missão, tal como o foi toda a vida de Jesus. [...] Na realidade, a missão, antes de ser caracterizada pelas obras externas, define-se pelo tornar presente o próprio Cristo no mundo, através do testemunho pessoal. Esse é o desafio, a tarefa primária da vida consagrada! Quanto mais se deixa conformar com Cristo, tanto mais o torna presente no mundo e operante para a salvação dos homens. Assim, pode-se afirmar que a pessoa consagrada está “em missão” por força de sua própria consagração, testemunhada segundo o projeto do respectivo Instituto (VC, n. 72).

¹⁰ CIPRIANO, *De oratione Dominica*, 23, PL 4, 553; cf. LG, n. 4 *apud* VC, n. 41, nota 86.

¹¹ “O resto do capítulo [II] parece ignorar completamente tal perspectiva [a trinitária] quando trata dos vários aspectos das relações eclesiais. Só lá pelo fim do tema da formação é que reaparecem algumas referências fugazes à Trindade, mas pouco orgânicas (cf. VC 71)”. SECONDIN, 1997a, p. 151.

As obras apostólicas não são desmerecidas na Exortação Apostólica, mas situadas no horizonte do núcleo central da vida consagrada: “As pessoas consagradas, na sua consagração e total doação, tornam visível a presença amorosa e salvadora de Cristo, o consagrado do Pai, enviado em missão. Deixando-se conquistar por ele (cf. Fl 3,12), aquelas dispõem-se a ser, de certo modo, um prolongamento de sua humanidade” (VC, n. 76). À luz dessas afirmações, são tratados temas como a inculturação da vida consagrada, a nova evangelização, a predileção pelos pobres, a promoção da justiça e o cuidado dos doentes.

Na segunda seção do capítulo III¹², destaca-se a dimensão profética da vida consagrada, que é expressa no testemunho da “primazia de Deus e dos bens futuros” (VC, n. 84-85) e entendida como “uma forma especial de participação na função profética de Cristo, comunicada pelo Espírito a todo o Povo de Deus” (VC, n. 84). Enfatiza-se a importância do testemunho profético como resposta a grandes desafios, tais como: cultura hedonista (VC, n. 88), materialismo ávido de riqueza (VC, n. 89-90), “concepções de liberdade que subtraem esta fundamental prerrogativa humana à sua relação constitutiva com a verdade e com a norma moral” (VC, n. 91) e “espírito de discórdia e de divisão” (VC, n. 92).

Em resposta a essas interpelações, “aqueles que seguem os conselhos evangélicos, ao mesmo tempo que procuram a santidade para si mesmos, propõem, por assim dizer, uma ‘terapia espiritual’ para a humanidade, porque recusam a idolatria da criatura e tornam de algum modo visível o Deus vivo” (VC, n. 87). Conclui-se a seção com um chamado ao compromisso com uma espiritualidade sólida e profunda, baseada principalmente na escuta da Palavra e na participação nos sacramentos e na Liturgia das Horas (VC, n. 93-95).

Alguns areópagos da missão vivida pelas pessoas consagradas, tais como a educação, a cultura e a comunicação social, são abordados na terceira seção do capítulo III. A quarta e última seção referem-se brevemente à importância do diálogo dos/as consagrados/as com cristãos/ãs de confissões distintas, com pessoas de outras religiões e ainda com quem busca o sagrado “em múltiplas formas de ascese e espiritualidade” (VC, n. 103). Breves alusões à dimensão trinitária da vida consagrada podem ser encontradas nesses últimos números da Exortação Apostólica¹³.

¹² “Em seguida, são espalhados aqui e ali alguns acenos [à dimensão trinitária da vida consagrada]. A função profética é participação na missão de Cristo, para afirmar o primado de Deus, sob o impulso do Espírito (VC 84-85). [...] Referências esparsas e não muito explícitas se têm ainda no compromisso de vida espiritual (VC 93), na escuta da Palavra (VC 94) e na celebração litúrgica (VC 95)”. SECONDIN, 1997a, p. 152.

¹³ “Confio de modo particular o ecumenismo espiritual da oração, da conversão do coração, e da caridade aos mosteiros de vida contemplativa. Com esta finalidade, encorajo a sua presença nos lugares onde vivem comunidades cristãs de várias confissões, a fim de que [...] seja para todos um estímulo a viverem, à imagem da Trindade, naquela unidade que Jesus quis e pediu ao Pai para todos os seus discípulos”. VC, n. 101. “Cada pessoa consagrada assume a obrigação de cultivar o homem interior, que não se aliena da história nem se fecha sobre si

À luz do episódio da unção de Betânia (Jo 12,1-8), a conclusão de VC afirma “a superabundância da gratuidade e de amor” como característica da vida consagrada, em contraposição a uma perspectiva “utilitarista” (VC, n. 104-105). Após palavras dirigidas especificamente aos jovens, às famílias, aos homens e mulheres de boa vontade e às pessoas consagradas, finaliza-se a Exortação Apostólica com uma oração à Trindade (VC, n. 111) e uma prece à Virgem Maria (VC, n. 112).

1.2 Estado da questão: na esteira de *Vita Consecrata*

Tendo recordado os principais pontos abordados em VC, nossa atenção se volta para as reflexões feitas por teólogos e teólogas sobre a dimensão trinitária da vida consagrada à luz da Exortação Apostólica.

Para Paul Conner, *Vita Consecrata* fornece bases profundas para a renovação da vida consagrada, uma vez que remete ao Deus Triúno o fundamento último das características essenciais desse estado de vida e, assim, oferece ajuda relevante para que as pessoas consagradas possam viver a vida cristã em seu pleno potencial¹⁴. Segundo esse autor, tal fundamento sempre esteve implícito na teologia católica, mas, no que se refere ao Magistério da Igreja, VC o tornou explícito pela primeira vez¹⁵:

Cada pessoa da Trindade é relacionada às características essenciais de toda a vida consagrada: o chamado divino; a profissão dos conselhos evangélicos; a nova, especial consagração; o carisma fundacional; e a missão. Cada pessoa da Trindade e sua suprema *comunhão* é também relacionada à vida em comum, uma característica essencial da vida religiosa e das sociedades de vida apostólica¹⁶.

Já Severino María Alonso destaca algumas propostas sinodais – a 2ª, a 3ª e a 28ª – nas quais apareceram referências diretas à dimensão trinitária da vida consagrada e que, segundo o autor, foram posteriormente assumidas na Exortação Apostólica:

mesmo. Vivendo na escuta obediente da Palavra, de que a Igreja é guardiã e intérprete, ela aponta Cristo sumamente amado e o Mistério Trinitário como o objeto do anseio profundo do coração humano e a meta de todo o itinerário religioso sinceramente aberto à transcendência”. VC, n. 103.

¹⁴ CONNER, Paul M. “Vita Consecrata”: an ultimate theology of the consecrated life. *Angelicum*, Roma, v. 76, n. 2, p. 245-274, 1999. p. 248.

¹⁵ *Ibid.*, p. 247.

¹⁶ *Ibid.*, p. 270, tradução nossa. “Each person of the Trinity is related to the essential features of all consecrated life: the divine call; profession of the evangelical counsels; the new, special consecration; the founding charism; and the mission. Each person of the Trinity is also related to the common life, a feature essential to religious life and to societies of apostolic life”.

Desejamos que todos os fiéis louvem e deem graças, conosco, a Deus Pai pelo *dom* e o *carisma* da vida consagrada, concedido por Cristo e pelo Espírito Santo à Igreja (2ª). A vida consagrada tem em si mesma a *nota trinitária* da vocação divina (3ª). Como a Igreja é “um Povo reunido em virtude da unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (LG 4), existe como Comunidade por participação na *comunhão trinitária* (28ª)¹⁷.

Noële Hausman, por sua vez, afirma que os temas tratados no primeiro capítulo de VC apresentam “a substância doutrinal da *Confessio Trinitatis* [...], a mais inesperada para quem acompanhou de perto os trabalhos do Sínodo, a que, sem nenhuma dúvida, permanecerá nos próximos anos como uma poderosa fonte de inspiração e de ação”¹⁸.

No entanto, para Bruno Secondin, que participou do Sínodo de 1994, o documento carece de maior aprofundamento da dimensão trinitária, embora tenha avançado para além do que o Sínodo havia proposto:

A perspectiva trinitária era apenas vagamente mencionada nos textos precedentes do magistério; agora orienta e caracteriza todo o documento. [...] Para além de algumas aplicações um tanto acomodáticas e forçadas, a chave “trinitária” constitui um desenvolvimento “teológico” que fora apenas mencionado pelo sínodo, mas que já era exigido nos estudos mais recentes. De todo modo, o caráter incompleto da reflexão se evidencia também pela falta de fundamento trinitário explícito da “consagração”¹⁹.

A esse respeito, Juan Pujana apresenta questionamentos comumente feitos sobre a relação entre vida consagrada e consagração batismal: “Em que consiste esse *mais*, esse *plus* que o Concílio reconhece na consagração dos religiosos? O que a identifica substancialmente no âmbito da vida cristã?”²⁰. Controvérsias sobre essas questões e sobre o uso do termo “consagração” perpassaram as discussões do Sínodo, precederam sua realização e continuaram em pauta, apesar de uma possível resposta dada em VC.

¹⁷ ALONSO, 1998, p. 123-124, tradução nossa.

¹⁸ HAUSMAN, Noële. L’Exhortation postsynodale “Vita Consecrata”: un document exceptionnel. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 119, n. 2, p. 205-217, avril/juin. 1997. p. 211, tradução nossa. “Ainsi, la lumière même de la Transfiguration, l’orientation trinitaire des conseils, la particularité de la vie consacrée parmi les autres vocations chrétiennes, l’approfondissement trinitaire et missionnaire de la doctrine du charisme forment la substance doctrinale de la *Confessio Trinitatis* [...], la plus inattendue pour qui a suivi de près les travaux du Synode, celle qui demeurera sans aucun doute dans les prochaines années comme une puissante source d’inspiration et d’action”.

¹⁹ SECONDIN, 1997a, p. 149-150.

²⁰ PUJANA, 2015, p. 334, tradução nossa.

1.2.1 A consagração²¹ como caracterização fundamental deste estilo de vida

Secondin sinaliza que “o assunto é muito complexo. [...] Sabe-se que certas palavras têm uma trajetória histórica e semântica particularmente complicada, e a ‘consagração’ é uma dessas palavras”²². A ambiguidade do seu significado é um dos limites do termo:

Existe o perigo de uma contaminação em virtude da concepção dualista (sagrado/profano como dois princípios autônomos) e do fato de defender uma espécie de “exílio” ou de “estranhamento” do *consagrado* com respeito à existência comum, em nome de “algo colocado à parte”, que geologicamente deve ser explicado de acordo com a nossa atual concepção sobre a presença de Deus na história e no cosmo²³.

Para prevenir essa possível confusão, “é preciso estar ciente de que o ‘sagrado’ cristão está ligado a uma *história de salvação*, que não existe uma ‘sacralidade’ absoluta (de caráter luminoso, mítico, cósmico), mas um *sagrado da fé*”²⁴.

Além disso, como explicita Alonso, o conceito de consagração deve estar sempre em referência direta a Cristo, “que é ‘o Consagrado’ e até a personificação de toda verdadeira consagração”²⁵. Nesse sentido, é importante associar a noção de “consagrado/consagração” à de “unção” e à de “messianidade”²⁶. Complementando essa perspectiva, Gabino Uríbarri Bilbao recorda que um dos elementos-chave da vida consagrada é “constituir-se como signo público e eloquente de configuração com Cristo”²⁷.

José García Paredes destaca a relação dom-acolhida ao definir a consagração e afirma que ela é,

ao mesmo tempo, iniciativa de Deus que envia o Espírito Santo a uma pessoa e acolhida voluntária (por graça) do Espírito por esta pessoa. Deus consagra e o ser humano se consagra. Pela consagração, um ser humano faz de sua vida *uma oferta agradável*, um culto espiritual (não precisa sacramentalizar-se para isso), oferece-se ao Senhor em amor total, sem divisão (cf. 1Cor 7,35), apresenta-se diante dele em obediência filial²⁸.

²¹ “A palavra *consagração* é substantivo verbal, derivado do verbo *consagrar*. E pode ter duplo sentido: ativo e passivo. Expressa tanto a ação de consagrar como o fato de ser consagrado. *Consagrar*, em sentido teológico, é fundamentalmente o mesmo que *santificar*, *divinizar*, *sacralizar* ou *sacrificar*”. ALONSO, Severino María. Consagração: reflexão teológica. In: RODRÍGUEZ, Ángel Aparício; CASAS, Joan Canals (Dir.). *Dicionário teológico da vida consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 243.

²² SECONDIN, Bruno. *Por uma fidelidade criativa*. São Paulo: Paulinas, 1997b. p. 275.

²³ *Ibid.*, p. 277.

²⁴ *Ibid.*, p. 276.

²⁵ ALONSO, 1998, p. 133, tradução nossa.

²⁶ SECONDIN, 1997b, p. 278.

²⁷ URÍBARRI BILBAO, Gabino. *Portar las marcas de Jesús: teología y espiritualidad de la vida consagrada*. 3.ed. Madrid: Comillas, 2002. p. 197, tradução nossa.

²⁸ GARCÍA PAREDES, José C. R. *Teología de la Vida Consagrada*. Madrid: BAC, 2000. p. 281, tradução nossa.

Ainda para Secondin, a consagração, como chave interpretativa desse gênero de vida eclesial e evangélica, “é uma dessas conquistas que fazem progredir a teologia e que clarificam a sua natureza e a sua função eclesial”²⁹. Posição semelhante é adotada por Pier Giordano Cabra, que também participou do Sínodo de 1994. Inicialmente, esse autor faz um percurso histórico, destacando as diversas perspectivas teológicas e linhas de espiritualidades que marcaram a teologia da vida consagrada desde seu surgimento, nos primeiros séculos do cristianismo, até hoje³⁰. Cabra situa, então, a teologia e a espiritualidade da consagração como marca das décadas de 80 e 90 do século XX, o que repercute no Sínodo dos Bispos e é assumido na Exortação *Vita Consecrata*³¹. “Depois da atenção aos problemas da missão e da identidade de cada Instituto, o foco volta-se para o núcleo permanente da v.c. [vida consagrada]. Pode-se dizer que se passa da atenção à historicidade da v.c. para a atenção à sua essência”³².

Ao comentar o uso do título “vida consagrada”, Conner aponta que essa expressão começa a aparecer no decreto *Perfectae Caritatis* (Sobre a conveniente renovação da vida religiosa)³³, do Concílio Vaticano II, e que é mais claramente usada no Código de Direito Canônico de 1983³⁴. Até então, o termo comumente usado era “vida religiosa”, que caracteriza um dos tipos de vida consagrada. Para Conner, um novo título era necessário por duas razões:

A primeira é que os títulos antigos não cobriam mais todas as novas formas de viver os conselhos evangélicos, tais como as dos institutos seculares, de algumas sociedades de vida apostólica, e outras pias associações em que se fazem promessas, mas não votos, de viver os conselhos evangélicos. A segunda razão é que a palavra “religiosa”, que designa uma correta ou justa relação com Deus, não expressa o sentido pleno ou mesmo o principal significado da relação entre Deus e aqueles que professam os conselhos evangélicos. [...] O termo *consagração* é capaz de expressar não apenas a amplitude, mas também a profundidade do significado³⁵.

²⁹ SECONDIN, 1997b, p. 278.

³⁰ CABRA, Pier Giordano. *Breve curso sobre a vida consagrada: tópicos de teologia e espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 15-98.

³¹ *Ibid.*, p. 98-101

³² *Ibid.*, p. 99.

³³ O termo aparece uma vez em PC, n. 1. No n. 8, diz-se “vida religiosa consagrada”. A palavra “consagração” é mencionada quatro vezes (n. 5, 11 e 17), sendo uma delas referida à consagração batismal (n. 5). Há ainda uma ocorrência de cada uma das seguintes expressões: “consagrando” (n. 1), “consagram-se” (n. 1), “celibato consagrado” (n. 12). É também interessante notar que, no capítulo 6 de LG, dedicado aos religiosos, há nove referências à palavra “consagração” ou termos dela derivados, sendo uma delas referida ao batismo. Em LG, no entanto, não há nenhuma ocorrência de “vida consagrada”.

³⁴ CONNER, 1999, p. 248.

³⁵ *Ibid.*, p. 248, tradução nossa. “The first is that the old titles no longer covered all of the new forms of living the evangelical counsels, such as those secular institutes, some societies of apostolic life, and other pious associations that make promises, not vows, to live the evangelical counsels. The second reason is that the word ‘religious’, which designates a right or just relationship with God, does not express the full or even the main relationship between God and those professing the evangelical counsels. [...] The term *consecration* is able to express not only this breadth but also this depth of meaning”.

Cabra concorda com a primeira razão apontada por Conner e lembra que o próprio dicastério romano mudou de nome em 1988 e deixou de ser denominado “Congregação dos Religiosos e Institutos Seculares”, tornando-se “Congregação dos Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica” (CIVCVA). “Essa denominação acolhe a categoria ‘vida consagrada’ como denominador comum de todas aquelas formas de vida que, pelo Reino dos céus, assumem o conselho evangélico da virgindade-celibato, juntamente com a pobreza e a obediência”³⁶.

Também durante o IX Sínodo dos Bispos a questão foi discutida, havendo posições diferentes, agrupadas por Cabra em duas tendências:

a *primeira*, mais ligada à Tradição e mais preocupada com a identidade da v.c. [vida consagrada] e da sua função específica na Igreja; a *segunda*, mais preocupada com a igual dignidade dos crentes do que com o que os distingue. Enquanto a *primeira* se referia ao especial seguimento de alguns discípulos e explicava teologicamente a v.c. com base na assunção dos conselhos evangélicos, a *segunda* afirmava que todos os cristãos são chamados ao seguimento e que os conselhos evangélicos são para todos³⁷.

Secondin comenta as discussões ocorridas durante o Sínodo e afirma que, “em um dado momento, pareceu até que se quisesse rejeitar essa expressão, introduzida pelo Concílio Vaticano II, e que se foi impondo de modo mais sólido nas últimas décadas”³⁸. Segundo o autor, como justificativa para a rejeição, alguns padres sinodais apontavam o fato de que o termo “consagração” gera equívocos, “além de a grande tradição desconhecê-la (exceto no caso da *consecratio virginum*)”³⁹.

Finalizado o Sínodo, não foi dada solução ao impasse e, na *propositio* 3, os padres sinodais pediram que se fizesse “um estudo sobre a diferença e sobre a relação entre consagração batismal e consagração mediante a profissão dos conselhos evangélicos”⁴⁰, a fim de que uma resposta adequada pudesse ser dada na Exortação Apostólica Pós-Sinodal. Tal resposta veio principalmente no número 30 de VC, no qual se lê:

Na tradição da Igreja, a profissão religiosa é considerada como *um singular e fecundo aprofundamento da consagração batismal*, visto que nela a união íntima com Cristo, já inaugurada no Batismo, evolui para o dom de uma conformação expressa e realizada mais perfeitamente, através da profissão dos conselhos evangélicos. Todavia esta nova consagração reveste uma sua peculiaridade relativamente à primeira, da qual não é uma consequência necessária. Na verdade, todo aquele que foi regenerado em Cristo é chamado a viver, pela força que lhe vem do dom do Espírito,

³⁶ CABRA, 2006, p. 100.

³⁷ *Ibid.*, p. 136-137.

³⁸ SECONDIN, 1997b, p. 275.

³⁹ *Ibid.*, 1997b, p. 275.

⁴⁰ *Propositio* 3 da lista final de proposições do IX Sínodo Ordinário dos Bispos *apud* CABRA, 2006, p. 99-100.

a castidade própria do seu estado de vida, a obediência a Deus e à Igreja, e um razoável desapego dos bens materiais, porque todos são chamados à santidade, que consiste na perfeição da caridade. Mas o Batismo, por si mesmo, não comporta o chamado ao celibato ou à virgindade, a renúncia à posse dos bens, e a obediência a um superior, na forma exigida pelos conselhos evangélicos. Portanto, a profissão destes últimos supõe um dom particular de Deus não concedido a todos, como Jesus mesmo sublinha no caso do celibato voluntário (cf. Mt 19,10-12).

A este chamamento especial corresponde, de resto, *um dom específico do Espírito Santo*, para que a pessoa consagrada possa responder à sua vocação e missão. Por isso, como testemunham as liturgias do Oriente e do Ocidente no rito da profissão monástica ou religiosa e na consagração das virgens, a Igreja invoca sobre as pessoas escolhidas o dom do Espírito Santo, e associa a sua oblação ao sacrifício de Cristo.

A profissão dos conselhos evangélicos é *um desenvolvimento também da graça do sacramento da Confirmação*, mas ultrapassa as exigências normais da consagração crismal em virtude de um dom particular do Espírito, que predispõe para novas possibilidades e novos frutos de santidade e de apostolado, como demonstra a história da vida consagrada (VC, n. 30).

Na sequência, o número 31 trata das relações entre os vários estados de vida cristã, reafirmando o que têm em comum e especificando o que é próprio de cada um deles. Diz-se que as pessoas consagradas “recebem uma nova e especial consagração” (VC, n. 31). Além disso, afirma-se que “uma objetiva primazia da vida consagrada” deriva do fato de que ela representa mais de perto o próprio modo de viver de Cristo (VC, n. 32).

Apesar de considerar o termo “consagração” o mais adequado, Secondin reconhece que seu uso apresenta limites e desafios. Entre os quais, destaca:

Se a terminologia *recepta* de “vida consagrada” resolveu algumas dificuldades, dando dignidade teológica e eclesial a um certo estilo de vida na Igreja, expressão de radicalismo evangélico público e exemplar, corre, todavia, o risco de deixar na sombra a qualidade teológica da consagração batismal. [...] E sobretudo, corre o risco de deixar à sombra a grande conquista conciliar, expressa no capítulo V da *Lumen Gentium*, sobre o chamado universal à santidade⁴¹.

Segundo Cabra, “não se trata de uma distinção de grau, como se a pessoa consagrada, em relação ao batismo, fosse *mais* consagrada que o leigo, e sim de uma consagração de natureza diferente, como foi diferente o seguimento especial exigido de alguns pelo Senhor”⁴². Secondin, porém, afirma que “é difícil subtrair-se à impressão de que na prática nos encontramos diante de uma ‘santidade’ mais acabada, mais manifesta, exemplar e estimulante também para os outros (VC 35, 39, 105, 109, 111 etc.)”⁴³.

Por sua vez, José María de Miguel González tenta estabelecer uma relação mais harmônica entre a consagração batismal e a vida consagrada:

⁴¹ SECONDIN, 1997b, p. 291.

⁴² CABRA, 2006, p. 139.

⁴³ SECONDIN, 1997a, p. 68.

A vida consagrada não se separa da *vida cristã*, ao contrário, é sua radicalização enquanto tenta imitar mais de perto a “forma de vida” de Jesus. Por isso, manifesta “de modo particularmente vivo o caráter *trinitário* da vida cristã” (VC, n. 14) que surge da fonte batismal “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”⁴⁴.

De forma semelhante, Cabra afirma que a pessoa consagrada convocada por Deus “toda para ele, dedicada só a Deus, é um chamado vivo e forte para tomar consciência da realidade fundamental do batismo, que é pertença a Deus, destinação a Deus, em Jesus Cristo, no poder e na consolação do Espírito Santo”⁴⁵. O autor parece assim enfatizar a função escatológica da vida consagrada, como modo de vida que recorda enfaticamente o que é próprio de todo/a batizado/a.

Apesar das controvérsias prévias ao Sínodo e posteriores à publicação de VC, a expressão “vida consagrada” continuou se firmando nos textos magisteriais e progressivamente na literatura teológica sobre esse estilo de vida.

1.2.2 A vida consagrada como dom da Trindade e *Confessio Trinitatis*

A dimensão trinitária, essencial a toda vida autenticamente cristã, é o que constitui e define a verdadeira identidade teológica da vida consagrada, segundo Alonso⁴⁶.

Seguir e imitar evangelicamente a Jesus Cristo é o conteúdo essencial, a norma última e a regra suprema da vida consagrada, sua essência e sua consistência. [...] A dimensão pneumático-carismática da vida consagrada põe em evidência seu caráter essencialmente profético, testemunhante, escatológico e apostólico e destaca na Igreja as notas características de todo verdadeiro carisma. [...] Por ser uma consagração total e imediata de toda a pessoa e de toda a existência *por* Deus e *a* Deus, a vida consagrada tem uma essencial dimensão teocêntrica e teologal e se converte em sacrifício litúrgico permanente⁴⁷.

Pujana recorda também que os sacramentos do batismo e da crisma põem em cada cristão “o selo indelével da consagração existencial na e à Trindade. [...] A glorificação do Pai pelo Filho no Espírito é a finalidade própria da nova existência espiritual (cf. Ef 5,20; Cl 3,17; Hb 13,15-16; 1Pd 2,9)”⁴⁸. Por sua vez, a consagração através da profissão dos conselhos

⁴⁴ GONZÁLEZ, J. M. de Miguel. Relectura trinitario-redentora de la Exhortación Apostólica “Vita Consecrata”. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v. 49, n. 2-3, p. 345-376, mayo/dic. 2015. p. 349, tradução nossa.

⁴⁵ CABRA, 2006, p. 101.

⁴⁶ ALONSO, 1998, p. 33.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 48, tradução nossa.

⁴⁸ PUJANA, 2015, p. 336, tradução nossa.

evangélicos “renova, intensificando-a, a orientação *trinitária* da existência crente marcada pelos sacramentos da iniciação da fé”⁴⁹.

A implicação trinitária no chamado vocacional e na própria realização da vida consagrada é, segundo Conner, o primeiro de muitos fundamentos de VC sobre os quais as pessoas consagradas podem construir sua resposta de reconhecimento e apreço a Deus: “não só a Deus como o Uno, mas interpessoalmente a Deus como Pai, Filho, e Espírito Santo”⁵⁰.

De acordo com Secondin, a partir de VC, o eixo teológico da vida consagrada é deslocado “do asceticismo generoso para o seguimento de Cristo e, por Cristo, para a epifania da Trindade”⁵¹. Assim, a vida consagrada se torna “um dos rastros concretos que a Trindade deixa na história” (VC, n. 20). Também Jesús Castellano Cervera assinala que a vida consagrada se descobre, à luz do que é abordado na Exortação Apostólica, como “um reflexo trinitário, um verdadeiro ‘ethos’, modo de ser trinitário no ser, na comunhão, na missão”⁵².

González explicita que o louvor da Trindade não se dá tanto em palavras, mas na própria vida consagrada, na medida em que esta “responde ao dom e projeto de Deus, e realiza sua vocação cristiforme sob o impulso do Espírito Santo”⁵³.

Cabra, por sua vez, procura desenvolver o significado da *confessio Trinitatis* no que se refere a cada uma das Pessoas divinas. Quanto à *confessio Christi*, afirma:

Sendo um dom que permite compreender melhor as realidades da divina humanidade de Cristo, os conselhos [evangélicos] fazem da pessoa consagrada, antes de tudo, uma viva *confessio Christi*, o Filho unigênito, o consagrado e o missionário do Pai. Como resposta ao dom, os conselhos são assumidos em vista do especial seguimento de Cristo [...]. Os conselhos evangélicos tornam-se, então, a proclamação da unicidade de Cristo, de sua importância decisiva, de seu ser *tudo* para cada ser humano que vem a este mundo⁵⁴.

A *confessio Patris* se manifesta, especialmente, quando as pessoas consagradas assumem a afirmação, intencionalmente aceita e professada, do Pai como “o verdadeiro Amor, a verdadeira Riqueza, a verdadeira Realização”, a exemplo da forma de vida do Filho⁵⁵. É pelo

⁴⁹ PUJANA, 2015, p. 336, tradução nossa.

⁵⁰ CONNER, 1999, p. 251, tradução nossa. “The trinitarian involvement in the call to and in the bringing about of consecrated life is the first of several grounding expressed in *Vita Consecrata* upon which consecrate persons can build deepening responses of recognition and appreciation, not just of God as One, but interpersonally of God as Father, Son, and Holy Spirit”.

⁵¹ SECONDIN, 1997a, p. 76.

⁵² CASTELLANO CERVERA, Jesús. Dimensione teologica e spirituale della vita consacrata: tradizione, novità, profezia. In: SOMALO, Eduardo Martínez *et al.* *Vita Consecrata: studi e riflessioni*. Roma: Rogate, 1996. p. 35-67. p. 45, tradução nossa. “La Vita Consacrata risale così allà sua sorgente e si scopre come un riflesso trinitario, un vero ‘ethos’, modo di essere trinitario nell’essere, nella comunione, nella missione”.

⁵³ GONZÁLEZ, 2015, p. 349, tradução nossa.

⁵⁴ CABRA, 2006, p. 149.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 149.

poder do Espírito Santo que pobres e frágeis criaturas podem entrar “no mistério luminoso das realidades divinas, para participarem de um ‘programa divino’ de vida humana, como esse expresso pelos conselhos”: eis a *confessio Spiritus Sancti* na perspectiva de Cabra⁵⁶.

Lourdes Grosso García considera que a vida consagrada é confissão da Trindade por percorrer a “trilha do amor trinitário”:

A iniciativa é do Pai, quem atrai para si sua criatura com um amor especial para uma missão especial. [...] O caminho é o Filho, que chama a todos os que o Pai lhe deu a um seguimento que orienta sua existência. [...] Finalmente, é o Espírito Santo quem atua, aproximando sempre novas pessoas para perceber o atrativo de uma opção tão comprometida⁵⁷.

Finalmente, Antonio Velasco Jiménez assinala que “a vida consagrada [...] não é uma mera imitação de Cristo ou seguimento *mais de perto* de Cristo de forma isolada da comunhão de vida trinitária”⁵⁸. Para esse autor, “a configuração com o Filho é o efeito da introdução da pessoa na comunhão e missão trinitárias”⁵⁹.

1.2.3 Os conselhos evangélicos: reflexo da vida trinitária

Outro tema presente na Exortação Apostólica é a relação entre as Pessoas da Trindade e os três conselhos evangélicos. Antes, porém, de comentar esse aspecto, Conner se refere à controvérsia sobre tais conselhos como caracterização essencial – ou não – da vida consagrada:

Desde o Concílio Vaticano II, tem havido certa confusão sobre quais características da vida consagrada são essenciais e quais não o são. Alguns autores quiseram incluir a vida em comum e missão apostólica como essenciais, e outros quiseram excluir dimensões de cada um dos três conselhos evangélicos. De fato, a Igreja afirmou, consistentemente, a tradição de que a profissão pública e válida dos conselhos evangélicos de pobreza, castidade e obediência consagram inteiramente as pessoas⁶⁰.

⁵⁶ CABRA, 2006, p. 150.

⁵⁷ GROSSO GARCÍA, Lourdes. Las nuevas formas de vida consagrada en la eclesiología de comunión: dimensión trinitaria y concreción carismática. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Mirad cómo se aman*. Madrid: Edice, 2015. p. 17-92. p. 51-52, tradução nossa.

⁵⁸ VELASCO JIMÉNEZ, Antonio. Abriendo caminos: elementos comunes teológicos. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Mirad cómo se aman*. Madrid: Edice, 2015a. p. 93-121. p. 114, tradução nossa.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 115, tradução nossa.

⁶⁰ CONNER, 1999, p. 254-255, tradução nossa. “There has been some confusion since the Second Vatican Council about which features of the consecrated life are essential and which are not. Some writers have wanted to include common life and active mission as essential, and others have wanted to exclude dimensions of each of the three evangelical counsels. In fact, the Church has consistently affirmed the tradition that valid, public profession of the evangelical counsels of poverty, chastity and obedience consecrates persons completely”.

Fazendo também eco das dúvidas levantadas sobre os conselhos evangélicos como caracterizadores da vida consagrada, Cabra afirma que, em VC, eles não foram relativizados, como alguns esperavam, mas foram iluminados de forma nova, porque lidos à luz trinitária: “A densa teologia [proposta na Exortação Apostólica] tem também uma importância teológica, no sentido que os conselhos evangélicos introduzem no âmago do mistério da vida consagrada, em sua peculiar relação com as Pessoas divinas”⁶¹. Para esse autor, o enfoque trinitário dos conselhos evangélicos é a verdadeira e inesperada novidade do documento.

Por requerer um coração indiviso, a castidade é reflexo do amor que liga as Pessoas divinas na unidade trinitária. A pobreza vivida pelas pessoas consagradas manifesta ao mundo que Deus é seu único tesouro, expressando o dom total de si que as três Pessoas divinas fazem umas às outras. “Vivendo a pobreza de Cristo, as pessoas consagradas proclamam que, assim como Cristo, receberam tudo do Pai e a Ele tudo devolvem no amor”⁶². Finalmente, obedecendo à vontade do Pai, a exemplo do Filho, professam “a graça libertadora de uma obediência filial e não servil” (VC, n. 21).

Como recorda Noële Hausman, nenhum dos conselhos evangélicos é atribuído própria ou exclusivamente a uma pessoa divina. A autora explicita que “a vida divina em si mesma é proposta como a medida dos comportamentos cardeais da existência humana, representados pelos três conselhos”⁶³. Por fim, Secondin destaca que “o escopo fundamental do chamado para viver os ‘conselhos evangélicos’ não é o de praticar virtudes especiais ou exercícios ascéticos, e sim o de ‘cristificar’ a existência daquele que é chamado”⁶⁴.

1.2.4 A orientação trinitária dos carismas fundacionais

Retomando o número 36 de VC, Conner comenta a orientação trinitária que os carismas fundacionais dos Institutos de Vida Consagrada possuem. O autor ressalta que tal orientação “é fundamental para cada carisma fundacional e para a fidelidade de cada membro a ele, e consequentemente para os efeitos transformadores do carisma nos membros e em seu ministério”⁶⁵. A orientação dos carismas ao Pai se expressa

⁶¹ CABRA, 2006, p. 109.

⁶² CONNER, 1999, p. 258, tradução nossa. “By living Christ’s poverty, consecrated persons proclaim that they, as does Christ, receive everything from the Father and give everything back to him in love”.

⁶³ HAUSMAN, 1997, p. 207, tradução nossa. “La vie divine elle-même est proposée comme la mesure des comportements cardinaux – représentés par les trois conseils – de l’existence humaine”.

⁶⁴ SECONDIN, 1997a, p. 61.

⁶⁵ CONNER, 1999, p. 259, tradução nossa. “[...] a trinitarian orientation is fundamental to each founder’s charism and to each member’s fidelity to it, and hence to the charism’s transformative effects on the members and on his or her ministry”.

no desejo de procurar filialmente a sua vontade através de um processo contínuo de conversão, no qual a obediência é fonte de verdadeira liberdade, a castidade exprime a tensão de um coração insatisfeito com todo o amor finito, a pobreza alimenta aquela fome e sede de justiça que Deus prometeu saciar (cf. Mt 5,6) (VC, n. 36).

Ao encaminharem as/os consagradas/os a cultivarem uma “íntima e feliz comunhão de vida” com Jesus, os carismas se traduzem também em orientação para o Filho, “na escola do seu serviço generoso a Deus e aos irmãos” (VC, n. 36). Por dispor e preparar as pessoas para serem guiadas e sustentadas pelo Espírito Santo em suas vidas, os carismas fundacionais conduzem à orientação pneumatológica da existência.

1.2.5 Vida fraterna à imagem da Trindade

Entre os diversos desdobramentos da perspectiva trinitária da vida consagrada, o âmbito da vida fraterna como sinal da comunhão trinitária é um dos mais abordados, tanto na espiritualidade como na teologia posterior a VC. Comentando o número 42 de VC, Secondin ressalta que “a vida fraterna é o lugar onde Deus Trindade se doa e se comunica à fraternidade e a envolve na sua própria vida”⁶⁶. De modo similar, Alonso assinala:

Talvez em nenhum dos elementos, que constituem e integram a vida religiosa, se revele tanto a sua essencial *dimensão trinitária* como na *comunhão de vida*. E é que este modo de vida cristã – mais ainda que qualquer outro – encontra no mistério da Santíssima Trindade seu Ideal supremo, sua origem mais viva e permanente, e seu princípio mais dinâmico e eficaz⁶⁷.

Grosso García, partindo da “eclesiologia de comunhão” derivada do Concílio Vaticano II, reafirma que também a vida consagrada, “que é uma forma de vida na Igreja e à Igreja se refere como modelo, deve ser configurada à imagem e semelhança da Trindade”⁶⁸. Nesse sentido, três aspectos de VC são destacados pela autora: a comunhão trinitária como modelo de relações humanas (VC, n. 41), a comunhão fraterna como espaço teologal de presença mística do Senhor ressuscitado (VC, n. 42) e a aspiração à santidade como síntese do programa da vida consagrada (VC, n. 93)⁶⁹. Grosso García enfoca principalmente o âmbito da vida fraterna como expressão da comunhão trinitária, concentrando sua atenção nas “novas formas de vida

⁶⁶ SECONDIN, 1997a, p. 90.

⁶⁷ ALONSO, 1998, p. 132-133, tradução nossa.

⁶⁸ GROSSO GARCÍA, 2015, p. 45, tradução nossa.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 54-56.

consagrada” (NFVC)⁷⁰, consideradas por ela como “concretização carismática da eclesiologia de comunhão”⁷¹:

Isso significa que as NFVC são presença trinitária na própria forma de conceber a vida consagrada no âmbito da consagração pessoal, *confessio Trinitatis*, no âmbito da fraternidade da vida comunitária, da qual se deriva uma forma de apostolado colegial [...], mas também (e isto é um *mais* em relação às outras formas de vida consagrada) na própria configuração do instituto onde estão integrados em uma só entidade todos os estados de vida na Igreja: clérigos e leigos, homens e mulheres, celibatários e casados⁷².

Uma vez que a Exortação Apostólica afirma que a Igreja confia à vida consagrada a tarefa de espalhar a espiritualidade da comunhão, que é reflexo da Trindade (VC, n. 46), Conner levanta a questão: como as pessoas consagradas podem se tornar especialistas em comunhão trinitária? A resposta, segundo ele, está no número 66 de VC e provém de duas fontes de aprendizado. A primeira – e mais evidente – é a própria Trindade: “Deus Pai, pelo dom contínuo de Cristo e do Espírito, é o formador por excelência de quem a ele se consagra” (VC, n. 66). “A eficácia da segunda influência formativa se encontra na qualidade dos instrumentos humanos com e através dos quais o Deus Triúno trabalha”⁷³, referindo-se mais diretamente a quem atua na formação das pessoas consagradas.

Conner explicita ainda: “Como vida partilhada no amor trinitário, a vida fraterna é um signo eloquente da comunhão eclesial [...]. Imperfeitos, porém, reais, amor e união fraternos se assemelham à sua fonte: amor e união do Pai, do Filho e do Espírito Santo, sumamente perfeitos”⁷⁴.

1.2.6 A missão como epifania de Deus no mundo

Como afirmamos anteriormente, no terceiro capítulo de VC, explicita-se a compreensão de que a missão das pessoas consagradas está mais no que são do que naquilo que fazem, sem

⁷⁰ “As NFVC não reinventam a vida consagrada, mas [...] articulam os elementos essenciais [da vida consagrada] de modo particular. [...] Concretamente as NFVC, ainda que, contendo numerosas expressões da vida consagrada tradicional, supõem uma novidade na articulação da comunhão e da missão, na vivência dos conselhos evangélicos e de outros aspectos da vida consagrada, na forma de relação entre os estados de vida, no conceito de comunitariedade e de amor fraterno, no conceito de uma comunidade consagrada aberta à participação de leigos com diversos tipos de vinculação”. VELASCO JIMÉNEZ, 2015a, p. 103-104, tradução nossa.

⁷¹ GROSSO GARCÍA, 2015, p. 83-92.

⁷² *Ibid.*, p. 89, tradução nossa.

⁷³ CONNER, 1999, p. 262, tradução nossa. “The effectiveness of the second formative influence lies in the quality of the human instruments with and through whom the Triune God works”.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 26, tradução nossa. “As a life shared in trinitarian love, the fraternal life is an eloquent sign of ecclesial communion [...]. This imperfect but real fraternal love and union resembles its source, the supremely perfect love and union of the Father, Son, and Holy Spirit”.

desprezar, porém, o âmbito específico da ação propriamente dita. “Sua principal missão é *ser* consagrados, simplesmente, mas completamente, ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo”⁷⁵. Pelas vidas configuradas com Cristo, o Deus Triúno manifesta perceptivelmente seu amor a cada pessoa: “A vida de Jesus na Terra revela mais plenamente a Trindade e seu amor pelo ser humano, e aqueles que são consagrados a seguir seu estilo de vida refletem o mesmo (cf. VC 18)”⁷⁶.

Sob a ação do Espírito Santo, a vida das pessoas consagradas faz-se missão, como o foi a vida inteira de Jesus, revelando o Pai e manifestando o Reino⁷⁷. Como afirma Cabra, a existência de consagrados/as se orienta “prioritariamente não para *fazer* alguma coisa, mas para *pertencer* a Alguém. No início da v.c. [vida consagrada], não há um projeto a ser realizado, mas o Senhor a ser amado e a ser servido, quer diretamente, quer nos irmãos”⁷⁸.

Nessa mesma perspectiva, Marija Pehar e Vinka Marović consideram que, em sua missão, as/os consagradas/os testemunham a “abertura” da Trindade, cujo amor transborda em suas criaturas⁷⁹. As pessoas consagradas não podem, portanto, permanecer fechadas em si mesmas, mas são “chamadas a doar toda a riqueza da vida interior que recebem da comunhão com o Deus Trino, para que todas as pessoas, crentes ou não, possam reconhecer a ‘Origem’ segundo a qual elas mesmas foram criadas e na qual serão introduzidas”⁸⁰. As autoras destacam ainda a importância do testemunho de “alegria radiante”, que deve estar presente nas vidas consagradas. Essa alegria não é resultado do esforço humano, mas brota do amor de comunhão da Trindade e é fruto da experiência desse amor⁸¹.

Recordando a segunda seção do capítulo III de VC, González resalta o caráter profético da vida consagrada, expresso especialmente no testemunho da primazia de Deus como aspecto significativo da missão das pessoas consagradas⁸². Por sua vez, Alonso, para quem a primazia

⁷⁵ CONNER, 1999, p. 263, tradução nossa. “This principal mission is *to be* consecrated, simply but thoroughly, to the Father, Son, and Holy Spirit”.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 264, tradução nossa. “Jesus’ life on earth reveals the Trinity and its love for human beings most fully, and those consecrated to follow his lifestyle reflect the same (see VC 18)”.

⁷⁷ GONZÁLEZ, 2015, p. 365.

⁷⁸ CABRA, 2006, p. 101.

⁷⁹ PEHAR, Marija; MAROVIĆ, Vinka. Vita Consecrata – Confessio Trinitatis: trojstvena dimenzija Bogu posvećenoga života. *Bogoslovska Smotra Ephemerides Theologicae Zagradienses*, Zagreb, v. 85, n. 1, p. 213-233, 2015. p. 227.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 227, tradução nossa. “Po uzoru na trojstvenu ljubav i posvećene su osobe pozvane [...] razdati sve bogatstvo nutarnjega života koje crpe iz zajedništva s trojedinim Bogom, kako bi svi ljudi, vjernici i nevjernici, prepoznali ‘Original’ na koji su i sami stvoreni, te kako bi jednom i oni bili ‘unutra’”.

⁸¹ *Ibid.*, p. 230-231.

⁸² GONZÁLEZ, 2015, p. 367.

absoluta de Deus “leva a optar radicalmente por ele e [...] converte a existência inteira da pessoa consagrada em culto, em liturgia viva, em adoração e em louvor”⁸³, afirma:

A dimensão trinitária da vida religiosa se manifesta necessariamente – tem que se manifestar – principalmente: na afirmação clara e testemunhante da primazia absoluta do Deus da revelação, ou seja, o Deus-Trindade, que é Amor e Amizade para o ser humano; na adoração-contemplação desse Deus-Trindade, como atitude vital e como estado de vida; no serviço amoroso à humanidade, como imagens vivas da Trindade, e especialmente aos mais necessitados, como sinais sacramentais do Jesus-Pobre⁸⁴.

Para Grosso García, a prioridade da vida espiritual, a ser vivida pelas pessoas consagradas, é sinal da primazia de Deus e de seu Reino e favorece o “*fazer visível* as maravilhas que Deus realiza na frágil humanidade das pessoas chamadas” (VC, n. 20). Recordando os n. 33 e 35 de *Vita Consecrata*, a autora aponta ainda que a missão das/os consagradas/os se traduz na “existência transfigurada [que] colabora para *manter viva nos batizados a consciência dos valores fundamentais do Evangelho*, com a vivência do espírito das Bem-aventuranças, com a exigência de responder ao amor de Deus, com a santidade da vida”⁸⁵.

1.3 Ecos de VC em documentos magisteriais posteriores

Além dos desdobramentos de *Vita Consecrata* na reflexão teológica, parece-nos também importante verificar em que medida a dimensão trinitária da vida consagrada foi assumida e retomada em documentos magisteriais publicados nos anos subsequentes a VC. Para isso, analisaremos a Instrução da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica *Partir de Cristo*⁸⁶, as cartas circulares da mesma Congregação,

⁸³ ALONSO, 1998, p. 34, tradução nossa.

⁸⁴ ALONSO, Severino María. La vida consagrada como vivencia trinitaria. *Vida Religiosa*, Madrid, v. 106, p. 344-357, 2009. p. 353, tradução nossa.

⁸⁵ GROSSO GARCÍA, 2015, p. 52-53, tradução nossa.

⁸⁶ CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Instrução Partir de Cristo*: um renovado compromisso da vida consagrada no terceiro milênio. Vaticano, 19 de maio de 2002. Disponível em: http://m.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_20020614_ripartire-da-cristo_po.html. Acesso em: 7 abr. 2020.

*Alegrai-vos*⁸⁷, *Perscrutai*⁸⁸ e *Contemplai*⁸⁹, dirigidas aos consagrados e às consagradas por ocasião do Ano da Vida Consagrada⁹⁰, além da Carta Apostólica do Papa Francisco para a proclamação de dito Ano⁹¹.

A Instrução *Partir de Cristo* (PdC) explicitamente alude, em sua introdução, à Exortação Apostólica *Vita Consecrata*, valorizando-a como “documento programático”, que “permanece [sendo] o ponto de referência mais significativo e necessário para guiar o caminho de fidelidade e de renovação dos Institutos de vida consagrada e das Sociedades de vida apostólica” (PdC, n. 3). De suas 147 notas, 66 referem-se a VC. Na introdução da Instrução, lemos ainda:

A Exortação Apostólica *Vita Consecrata* soube exprimir com clareza e profundidade a dimensão cristológica e eclesial da vida consagrada numa perspectiva teológico-trinitária que ilumina com nova luz a teologia do seguimento e da consagração, da vida fraterna em comunidade e da missão; contribuiu em criar uma nova mentalidade no que concerne à sua missão no Povo de Deus e ajudou as mesmas pessoas consagradas a tomar uma maior consciência da graça da própria vocação (PdC, n. 3).

A referência à perspectiva trinitária da vida consagrada não fica restrita a essas palavras introdutórias, mas percorre toda a Instrução. O tema da existência “cristiforme”, que se torna *confessio Trinitatis*, introduzido em VC, é sintetizado da seguinte forma: “Através de uma existência transfigurada, ela [a vida consagrada] participa da vida da Trindade, confessando-lhe o amor que salva” (PdC, n. 5). Já no n. 15, ao abordar o tema da formação permanente, mais uma vez, retoma-se a dimensão trinitária proposta em VC:

Se, de fato, a vida consagrada é, em si mesma, uma “progressiva assimilação dos sentimentos de Cristo” (VC, n. 65), parece evidente que um tal caminho não poderá durar senão toda uma existência, para comprometer *toda* a pessoa, coração, mente e forças (cf. Mt 22,37), fazendo-a semelhante ao Filho que se doa ao Pai pela humanidade. Assim entendida, a formação não é mais apenas um tempo *pedagógico* de preparação para os votos, mas representa um modo *teológico* de pensar a própria vida consagrada, que é, em si, uma formação jamais terminada, uma “participação na

⁸⁷ CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Alegrai-vos*: carta circular aos consagrados e às consagradas. Do magistério do papa Francisco. São Paulo: Paulinas, 2014.

⁸⁸ CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Perscrutai*: aos consagrados e às consagradas a caminho nos sinais de Deus. São Paulo: Paulinas, 2014.

⁸⁹ CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Contemplai*: aos consagrados e às consagradas sobre os sinais da beleza. São Paulo: Paulinas, 2016.

⁹⁰ Celebrado pela Igreja Católica de 30 de novembro de 2014 a 2 de fevereiro de 2016.

⁹¹ FRANCISCO, Papa. *Carta Apostólica às pessoas consagradas para proclamação do Ano da Vida Consagrada*. Vaticano, 21 de Novembro de 2014. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_lettera-ap_20141121_lettera-consacraati.html. Acesso em: 7 abr. 2020.

ação do Pai que, através do Espírito, plasma no coração [...] os sentimentos do Filho” (VC, n. 66). (PdC, n. 15).

A respeito da vivência dos conselhos evangélicos “a partir do modelo de vida trinitário”, *Partir de Cristo* remete aos números 20 e 21 de VC (PdC, n. 21). Recordar-se também o chamado a que as pessoas consagradas sejam, na Igreja e no mundo, “peritas em comunhão” à imagem da Trindade, conforme os números 41 e 42 de VC (PdC, n. 28). No que se refere ao chamado à santidade e à relação das/os consagradas/os com todo o povo de Deus, a Instrução afirma que a vida consagrada “é um dom da Trindade para todo o Povo de eleitos” e que as pessoas consagradas, “ao serem sinais desta vocação universal [à santidade], manifestam a missão específica da vida consagrada” (PdC, n. 8).

É ainda significativo perceber que, além de retomar *Vita Consecrata*, *Partir de Cristo* traz novos elementos sobre a dimensão trinitária da vida consagrada, principalmente no que se refere à ação do Espírito Santo, pouco tematizada em VC:

Existe um laço particular de vida e dinamismo entre o Espírito Santo e a vida consagrada. Por isso, as pessoas consagradas devem perseverar na docilidade ao Espírito criador. Ele obra segundo o querer do Pai para o louvor da graça que foi concedida aos consagrados no Filho bem-amado. E é o mesmo Espírito que irradia o esplendor do mistério sobre toda a existência, gasta pelo Reino de Deus e pelo bem de multidões tão carentes quanto abandonadas. Também o futuro da vida consagrada se confia ao dinamismo do Espírito, autor e dispensador dos carismas eclesiais, postos por Ele a serviço da plenitude do conhecimento e da realização do Evangelho de Jesus Cristo (PdC, n. 10).

Em continuidade com essa abordagem, sob o título “A vida espiritual em primeiro lugar”, acrescenta-se:

É o Espírito quem nos faz reconhecer em Jesus de Nazaré o Senhor (cf. 1 Cor 12, 3), que faz ouvir o chamado ao seu seguimento e nos identifica com Ele: “Se alguém não tem o Espírito de Cristo, não pertence a Cristo” (Rm 8, 9). É Ele quem, fazendo-nos filhos no Filho, testemunha a paternidade de Deus, faz-nos conscientes da nossa filiação e nos concede a audácia de chamá-lo “Abá, ó Pai” (Rm 8, 15). É Ele quem infunde o amor e gera a comunhão. Em definitiva, a vida consagrada exige uma renovada tensão à santidade que, na simplicidade da vida de cada dia, tenha como escopo o radicalismo do sermão da montanha, do amor exigente, vivido numa relação pessoal com o Senhor, na vida de comunhão fraterna e no serviço a cada homem e a cada mulher. Tal novidade interior, inteiramente animada pela força do Espírito e tendida em direção ao Pai na busca do seu Reino, permitirá às pessoas consagradas partir de Cristo e ser testemunhas do Seu amor (PdC, n. 20).

No entanto, os documentos publicados em razão do Ano da Vida Consagrada, celebrado entre 30 de novembro de 2014 a 2 de fevereiro de 2016, deram pouco espaço à perspectiva trinitária da vida consagrada. A Carta Apostólica, com a qual o Papa Francisco inaugurou a celebração do referido ano, tem uma única referência ao tema: “Vivei a *mística do encontro*

[...], deixando-vos iluminar pelo relacionamento de amor que se verifica entre as três Pessoas divinas (cf. 1Jo 4,8) e tomando-o como modelo de toda a relação interpessoal” (n. 2).

Naquela ocasião, como já mencionamos, a Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica publicou três cartas circulares dirigidas aos consagrados e às consagradas. A primeira delas, intitulada *Alegrai-vos*, é constituída, em grande parte, de citações de mensagens e homilias do Papa Francisco. Incentiva a “refletir sobre o tempo de graça” que se inicia com o Ano da Vida Consagrada, para que “ousadas decisões evangélicas venham a ser postuladas e se produzam frutos de renovação e de fecunda alegria” (n. 1). De suas 87 notas, apenas duas se referem a *Vita Consecrata*, não havendo, no entanto, nenhuma menção à teologia trinitária de VC.

Perscrutai, a segunda carta circular do Ano da Vida Consagrada, faz um chamado “a perscrutar o horizonte, reconhecer os sinais de Deus e obedecer a eles; com escolhas evangélicas ousadas no estilo do humilde e do pequeno” (n. 1). Doze de suas 150 notas, remetem a *Vita Consecrata*, sendo a dimensão profética da vida consagrada o tópico mais retomado. No que se refere à perspectiva trinitária, há apenas uma referência relativa à vida fraterna, no n. 13 de *Perscrutai*:

Consideremos a fraternidade como lugar rico de mistério e “espaço teologal, onde se pode experimentar a presença mística do Senhor ressuscitado” (VC, n. 42). Percebe-se uma defasagem entre este mistério e a vida cotidiana: somos convidados a passar da forma de vida em comum para a graça da fraternidade. Da forma *communis* para a relacionalidade humana na forma evangélica na força da caridade de Deus derramada nos corações por meio do Espírito Santo (cf. Rm 5,5).

No mesmo n.13, está também presente a imagem da vida transfigurada. Chama, porém, a atenção que não seja aí retomada a perspectiva trinitária que VC associa à transfiguração da vida de consagradas e consagrados.

Por recordar a abordagem presente nos n. 17 a 19 de VC, nos quais a vida consagrada é caracterizada como iniciativa do Pai, no seguimento dos passos do Filho, pela ação do Espírito, merece ainda destaque um trecho do n. 1 de *Perscrutai*:

A vida consagrada é sinal dos bens futuros na cidade humana, em êxodo pelas veredas da história. Aceita medir-se com certezas provisórias, com situações novas, com provocações em contínuo processo, com instâncias e paixões gritadas pela humanidade contemporânea. Nessa peregrinação vigilante, ela custodia a busca do rosto de Deus, vive o seguimento de Cristo, deixa-se guiar pelo Espírito, para viver o amor pelo Reino com fidelidade criativa e operosidade ativa. A identidade de peregrina e orante *in limine historiae* lhe pertence intimamente.

A terceira carta circular tem como tema principal a contemplação, especialmente através da atenção aos sinais da beleza. Em comparação com as duas cartas anteriores, *Contemplai* remete mais vezes a VC: 17 referências entre as 175 notas.

No que diz respeito ao nosso tema de interesse, já no primeiro número de *Contemplai*, é retomado o percurso de VC com a repetição dos títulos de seus três capítulos – termos em latim entre parêntesis na citação a seguir. No entanto, não é feita referência explícita a VC, o que poderia ter enriquecido a reflexão proposta:

Seja a relação teologal da pessoa consagrada com o Senhor (*confessio Trinitatis*), seja a comunhão fraterna com aqueles que são chamados a viver o mesmo carisma (*signum fraternitatis*), seja a missão como epifania do amor misericordioso de Deus na comunidade humana (*servitium caritatis*), tudo se refere à busca que jamais acaba do Rosto de Deus, a escuta obediente da sua Palavra, para alcançar a contemplação do Deus vivo e verdadeiro (*Contemplai*, n. 1).

Ainda no primeiro número de *Contemplai*, repete-se o termo *confessio Trinitatis*. Também aqui perde-se a oportunidade de indicar o que tal *confessio* significa por – mais uma vez – não haver referência a *Vita Consecrata*. De forma similar, a temática da “vida transfigurada” é abordada em sete ocasiões⁹² e em apenas uma delas (n. 29) é mencionada a referência de VC sobre o assunto (VC, n. 35). Em outro trecho, a transfiguração de consagrados/as é associada à dimensão trinitária da vida consagrada:

A contemplação pede à pessoa consagrada proceder com novas modalidades do espírito [...]. [Pede] uma abertura à revelação e à comunhão do Deus vivo, por Cristo, no Espírito Santo. A pessoa contemplativa se deixa preencher pela revelação e transformar pela comunhão, torna-se ícone luminoso da Trindade e faz perceber, na fragilidade humana, “o fascínio da beleza divina” (VC, n. 20). Isso acontece no silêncio de vida, onde calam as palavras de modo que fale o olhar pleno de espanto da criança; que falem as mãos abertas que partilham no gesto da mãe que não espera nada em troca; que falem os pés do “mensageiro” (Is 52,7), capazes de atravessar as fronteiras para anunciar o Evangelho. [...] Com “o coração dirigido ao Senhor” caminharam os contemplativos e os místicos da história do cristianismo. Para as pessoas consagradas o seguimento de Cristo é sempre um seguimento contemplativo, e a contemplação é plenitude de um seguimento que transfigura (*Contemplai*, n. 7).

Já o número 51 dessa carta circular recorda que a vida consagrada tem a missão de “indicar aos homens seja a beleza da comunhão fraterna, sejam as vias que a ela concretamente conduzem”, à luz da analogia entre a Trindade e a fraternidade (VC, n. 41). Sugere-se que a pedagogia pascal (cf. Lc 24,13-25) é necessária para que não se esqueça que “a participação na comunhão trinitária pode mudar as relações humanas, que a energia da ação reconciliadora da

⁹² *Contemplai*, n. 1, 6, 7, 23, 29, 41 e 47.

graça derruba os dinamismos desagregadores presentes no coração do homem e nas relações sociais” (*Contemplai*, n. 51). Com citações de Santo Ambrósio⁹³ e Santa Catarina de Siena⁹⁴, a carta circular traz ainda algumas ligações entre a vida consagrada e a perspectiva trinitária.

Concluindo o percurso desse capítulo, reconhecemos que, embora a novidade da dimensão trinitária da vida consagrada, trazida pela Exortação Apostólica *Vita Consecrata*, tenha repercutido nos anos que se seguiram à publicação do documento, a reflexão teológica dessa perspectiva foi sendo progressivamente abandonada, com algumas poucas exceções. Mesmo nos documentos do Magistério da Igreja, embora encontremos referências ao Deus Trino, já não se percebe a abordagem explícita presente em VC, excetuando-se, em certa medida, a Instrução *Partir de Cristo*, como indicamos anteriormente.

Consideramos, por isso, que a reflexão teológica a respeito da dimensão trinitária da vida consagrada não foi suficientemente aprofundada e pode ser enriquecida. Para isso, teremos como fundamento a teologia de Karl Rahner e a de Catherine LaCugna, que exporemos no capítulo que se segue.

⁹³ “No coração da identidade cristã, qual força que plasma a sua forma, está a revelação de Deus, como criação e salvação, esplendor que apareceu uma vez para sempre em Cristo e na sua páscoa. No Filho e na sua história terrena Deus realiza a intenção de fazer-se conhecer e de revelar a criatura a si mesma: ‘Somos assinalados por Deus no Espírito. Como, na verdade, morremos em Cristo para renascer, assim também somos assinalados pelo Espírito para poder levar o esplendor, a imagem e a graça’ (SANTO AMBRÓSIO, *Lo Spirito Santo*, I, 6, 79)”. *Contemplai*, n. 19.

⁹⁴ “Os dois que se amam [...] desejam[...] degustar o sabor da eternidade através de uma marca, um sinete (*hotam*) sobre o coração e sobre a carne (Ct 8,6), que liga tudo na prospectiva do para sempre de Deus. Este sinal na carne é uma ferida que faz desejar eternamente o amor, fogo que as grandes águas não podem extinguir (Ct 8,7): ‘Tu, Trindade eterna, és um mar profundo, que quanto mais adentro, tanto mais encontro, e quanto mais encontro, mais busco por ti. Tu és insaciável, porque, embora a alma, se sacie no teu abismo, todavia não se sacia totalmente, mas sempre permanece nela fome de ti, Trindade eterna, desejando ver-te com a luz na tua luz’ (SANTA CATARINA DE SIENA. *Il dialogo dela Divina Providenza*. Siena: Cantagalli, 2006. p. 402-402)”. *Contemplai*, n. 44.

2 TEOLOGIA TRINITÁRIA SEGUNDO KARL RAHNER E CATHERINE LACUGNA

Nosso interesse, neste capítulo, não está em expor todos os pontos da teologia trinitária de Karl Rahner ou de Catherine LaCugna. Pretendemos ressaltar especialmente os aspectos que serão retomados no capítulo 3, em vista de nossas contribuições para a elaboração de uma teologia trinitária da vida consagrada. Assim sendo, destacaremos o interesse de LaCugna em articular adequadamente *oikonomia* e *theologia*, sua reflexão sobre a pessoalidade a partir de aportes contemporâneos à autora, e os pontos de convergência e de divergência entre seu pensamento e o de Rahner. Do teólogo alemão, apresentaremos o significado de seu famoso axioma – “A Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa”¹ –, bem como os desdobramentos desse axioma na teologia trinitária do autor. Iniciaremos com a compreensão da autocomunicação de Deus, conceito de grande relevância em seu pensamento.

2.1 A autocomunicação de Deus

Em seu *Curso Fundamental da Fé*, Karl Rahner dedica a quarta seção² à explanação de que o ser humano é “evento de absoluta, livre, gratuita e indulgente autocomunicação de Deus”³. Segundo o autor, não se pode entender essa autocomunicação como se Deus falasse algo sobre si. Tampouco como se fosse coisa ou objeto. Dizer que Deus se autocomunica ao ser humano significa que a realidade comunicada *é* realmente Deus. E este, ao se comunicar, torna-se “como que um constitutivo interno do ser humano”, isto é, o ser humano é constitutivamente aquele a quem Deus dirige sua autocomunicação, aquele que é criado para receber o Deus que se comunica a si mesmo⁴. Para Rahner, o ser humano é, radicalmente, o acontecer da autocomunicação de Deus: existimos porque Deus quis *se* dizer *a* nós e *em* nós.

De acordo com o teólogo alemão, a experiência transcendental da autocomunicação de Deus – enquanto “possibilidade abstrata” e também em sua “radical realização” – torna-se observável na existência humana⁵. No entanto, as experiências concretas que as pessoas têm ou que venham a ter da autocomunicação de Deus não podem ser identificadas “com certeza e sem ambiguidades”⁶. Isso não significa ser impossível ou inadequado refletir a respeito de tais

¹ RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 370.

² RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 145-170.

³ *Ibid.*, p. 145.

⁴ *Ibid.*, p. 145-146.

⁵ *Ibid.*, p. 161-162.

⁶ *Ibid.*, p. 162.

experiências. Na reflexão, porém, é preciso ter em mente a distinção entre a comunicação de Deus propriamente dita e o que podemos dizer sobre tal evento, já que nossas palavras ficam sempre aquém do experimentado e da realidade mesma da comunicação de Deus⁷.

Afirmar que Deus mesmo está presente para nós em absoluta autocomunicação significa que o está em forma de proximidade e, ao mesmo tempo, sem deixar de ser o mistério⁸ inabarcável: “A autocomunicação divina significa, portanto, que Deus pode comunicar sua própria realidade a uma realidade não-divina, sem que deixe de ser a realidade infinita e o mistério absoluto e sem que o homem deixe de ser o ente finito e distinto de Deus que é”⁹. A possibilidade da autocomunicação, assim compreendida, é prerrogativa de Deus, que pode não só estabelecer o diferente de si (na criação), como pode também comunicar-se a si próprio a esse diferente de si, sem que se perca ou deixe de ser quem é em tal evento.

A autocomunicação é doação de si que Deus faz ao ser humano. Por isso, Deus é, ao mesmo tempo, o doador e o dom. É também quem possibilita a acolhida do dom:

Para que se possa acolher a Deus, sem que nesta acolhida ele venha a ser rebaixado ao nível de nossa finitude, é mister que esta acolhida seja animada pelo próprio Deus. A autocomunicação de Deus é, portanto, como oferta, também a condição necessária da possibilidade de seu acolhimento¹⁰.

A oferta de Deus, como explica Rahner, sempre está presente e, como oferta, já é realidade, ainda que, na percepção humana, pareça não existir. Isso porque todo e qualquer ser humano é evento da autocomunicação de Deus, ato de absoluta gratuidade e liberdade divinas. Deus, em sua vontade salvífica universal, oferece a todos os seres humanos, e não apenas a alguns, a realização consumada, que consiste no pleno acolhimento de sua comunicação.

Para o teólogo alemão, a autocomunicação divina dá-se em duas modalidades: por um lado, a do apelo à liberdade, situação antecedente à oferta da autocomunicação; por outro, a da

⁷ RAHNER, 1989, p. 161-163.

⁸ Rahner se contrapõe à perspectiva (neo)escolástica segundo a qual ao “mistério” corresponde um modo deficiente e imperfeito de conhecimento, que pertence à nossa condição humana e que será superado na visão beatífica de Deus. Para o teólogo alemão, “mistério” não é “um conceito-limite a dizer-nos que ainda não chegamos ao ideal do conhecimento, mas [...] um conceito central que expressa a forma mais elevada de conhecimento”. O espírito humano em seu movimento de transcendência apreende e pré-capta o não abarcável, o mistério, como último e primeiro, como condição de possibilidade do conhecimento, que “só chega à sua plenitude no amor”. Nesse sentido, “não se pode [...] falar de uma pluralidade de mistérios. *O Mistério único é Deus em sua relação com a criatura*. E, se se pode ainda falar de mistérios, eles devem ser reduzidos ao único Mistério”. TABORDA, Francisco. Mistério – símbolo – mistério: ensaio de compreensão da lógica interna da teologia de Karl Rahner. In: OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de; TABORDA, Francisco (Org.). *Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 55-84. Sobre o conceito de mistério, ver especialmente p. 62-67.

⁹ RAHNER, 1989, p. 149.

¹⁰ *Ibid.*, p. 159.

tomada de posição em relação a essa oferta (acolhida ou rejeição da autocomunicação de Deus pela liberdade humana). Com isso, o autor não quer dizer que a autocomunicação divina, se rejeitada pela liberdade humana ou na modalidade de oferta, seja comunicação que, podendo existir, de fato não existe. “Pelo contrário, há de se entender como comunicação que realmente ocorreu e com a qual a liberdade se vê e permanece realmente confrontada de maneira ineludível”¹¹.

Importa também recordar que, pelo fato de estar dada a todos/as, a autocomunicação de Deus não se torna natural, isto é, merecida ou devida ao ser humano. Embora não pertença essencialmente a este, ela se torna, pela livre iniciativa de Deus, constitutiva do ser humano. Por isso, Rahner diz que a autocomunicação de Deus, na graça e em sua realização consumada na visão beatífica, é um *existencial* – acontece na existência concreta do ser humano – *sobrenatural* – advém da ação livre e gratuita de Deus que se comunica à criatura, elevando-a sobrenaturalmente¹². O espírito humano é movido pelo próprio Deus a seu “termo e fonte, não o mistério santo enquanto eternamente longínquo e somente atingível assintoticamente, mas o Deus da absoluta proximidade e imediatez”¹³.

Essa “elevação sobrenatural” não é acrescentada extrinsecamente à natureza humana: desde o início, o ser humano é criado por Deus, porque este quer comunicar-se a si mesmo àquele e, assim, possibilitar à criatura o conhecimento e o amor imediatos de seu Criador¹⁴. Anterior ao fechamento do ser humano na culpa, a autocomunicação não é entendida apenas “como dom de perdão, mas, também anteriormente a isto, como milagre indevido do livre amor de Deus que faz o próprio Deus ser o princípio interno e ‘objeto’ da realização da existência humana”¹⁵. Isso significa que a transcendência humana não é apenas aberta, mas tem, diante de si, a oferta que o próprio Deus faz de si mesmo e que possibilita à criatura sua realização plena:

[...] a pessoa que se abre à sua experiência transcendental do mistério santo faz a experiência de que este mistério não somente é o horizonte infinitamente longínquo, o julgamento indisponível que julga a consciência, não é somente algo de misterioso que o espanta e afugenta para os estreitos confins de sua vida cotidiana, mas também faz a experiência de que esse mistério santo é proximidade acolhedora, a intimidade que perdoa, o seu próprio lar, que ele é o amor que se comunica, algo de familiar em que se pode buscar abrigo na fuga à estranheza vazia e ameaçadora de sua própria vida. É a pessoa que, na perdição da culpa, volta-se, todavia, confiante para o mistério de sua existência, que está silenciosamente presente, e se entrega como alguém que até em sua culpa não mais quer entender-se de maneira autossuficiente e centrada em si mesmo, é essa pessoa que se experimenta como alguém que não perdoa a si mesmo,

¹¹ RAHNER, 1989, p. 159.

¹² *Ibid.*, p. 153 e p. 157-159.

¹³ *Ibid.*, p. 161.

¹⁴ *Ibid.*, p. 147 e p. 152.

¹⁵ *Ibid.*, p. 153.

mas que é perdoado, e experimenta esse perdão que recebe como amor indulgente, redentor e libertador do próprio Deus que perdoa *à medida que* se doa a si próprio, porque somente assim pode haver realmente perdão definitivo¹⁶.

Quando se comunica à humanidade, o único e mesmo Deus se revela a nós não como “homogeneidade sem vida e vazia”¹⁷, mas o faz de duas maneiras¹⁸: no Filho e pelo Espírito Santo, ou na encarnação e pela graça, sem com isso deixar de ser o “mistério absoluto”¹⁹. Para melhor compreensão do que afirmamos, convém retomar as palavras do próprio Rahner:

À medida que ele adveio como salvação divinizante no cerne mais íntimo da existência de uma pessoa individual, nós o chamamos realmente e na verdade de “Santo Pneuma” ou “Santo Espírito”. À medida que este mesmo Deus uno está presente para nós em Jesus Cristo na história concreta de nossa existência como ele próprio em sentido estrito – ele próprio e não uma representação dele –, nós o chamamos de “Logos” ou “Filho” simplesmente. À medida que este Deus, que como Espírito e Logos vem a nós, é e sempre se mantém como o inefável, o mistério santo, o fundamento e origem inabarcáveis de sua vinda no Filho e no Espírito, nós o chamamos de o Deus uno, o Pai. À medida que no Espírito, no Logos-Filho e no Pai se trata de que Deus mesmo se doa a si próprio e não outra realidade distinta dele, devemos dizer em sentido estrito do Espírito, do Logos-Filho e do Pai da mesma maneira que eles são o único e mesmo Deus na ilimitada plenitude da única divindade, na posse de uma só e mesma essência divina. [...] E à medida, porém, que essas maneiras de estar presente de um só e mesmo Deus para nós não devem suprimir a real autocomunicação de Deus, [...] devem caber a ele próprio como o único e mesmo Deus, devem caber-lhe a ele em si e por si mesmo²⁰.

Assim, o conceito de “autocomunicação de Deus” – fundamental na teologia rahneriana – conduz à explicitação de sua doutrina trinitária.

2.2 Desenvolvimento da teologia trinitária

2.2.1 “A Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa”

Em um capítulo da obra *Mysterium Salutis*²¹, Rahner expõe o que ele próprio chama de “esboço sistemático de uma teologia trinitária”. Nesse capítulo, o teólogo alemão apresenta o axioma “A Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa”²² e, a partir dele,

¹⁶ RAHNER, 1989, p. 163.

¹⁷ *Ibid.*, p. 169.

¹⁸ A tradução do termo usado por Rahner não é unânime. Encontramos as seguintes alternativas: modo(s), maneira(s), modalidade(s), forma(s), aspecto(s). Em todo caso, é preciso ressaltar que, embora algumas traduções possam transmitir a ideia de modalismo, essa compreensão não se sustenta quando observamos o conjunto do pensamento do autor.

¹⁹ RAHNER, 1989, p. 168-170.

²⁰ *Ibid.*, p. 168-169.

²¹ RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 359-449.

²² *Ibid.*, p. 370.

desenvolve uma reflexão teológica que pretende tirar o tratado sobre a Trindade do isolamento em relação aos demais tratados teológicos²³.

Como já dissemos, não detalharemos aqui todos os passos dados pelo autor. Indicaremos somente os elementos mais significativos para a compreensão do axioma rahneriano e para o desenvolvimento da proposta que faremos no próximo capítulo. A fim de situar nossa abordagem, registramos um comentário de Cordovilla Pérez sobre o tema:

*O objetivo e a intenção do axioma eram tirar a teologia trinitária do isolamento a que se tinha visto submetida, pondo em relevo o caráter salvífico dessa verdade de fé e mostrando que o mistério do único Deus trinitário é o fundamento transcendente da história da salvação. Com ele, Rahner não queria expressar a totalidade do conteúdo que deve ser tratado na teologia trinitária. Sua intenção era antes metodológica, ao ser proposto pelo autor alemão como princípio formal e ponto de partida do desenvolvimento da teologia trinitária em particular e da teologia em geral*²⁴.

Em sua exposição da teologia trinitária, Rahner parte da *autocomunicação* de Deus como Trindade, apresentada acima, procurando verificar seu axioma ao demonstrar a identidade do Logos econômico e imanente²⁵.

O princípio de Rahner de que a Encarnação é dogmaticamente certa instância de seu axioma sobre a identidade da Trindade econômica e imanente seguramente pressupõe a cristologia alhures desenvolvida por ele. O princípio básico da cristologia de Rahner é a ontologia do símbolo²⁶.

Segundo tal ontologia²⁷, “o ente é por si mesmo necessariamente simbólico, porque necessariamente se ‘expressa’ para encontrar seu próprio ser”²⁸. Rahner distingue, inicialmente, símbolo vicário e símbolo constitutivo²⁹, detendo-se sobre esse último em sua reflexão. No

²³ RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 361-365.

²⁴ CORDOVILLA PÉREZ, Ángel. Dios por nosotros – Dios en sí. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v. 50, n. 2, p. 245-279, mayo/ago. 2016. p. 256, tradução nossa.

²⁵ RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 372-379.

²⁶ LACUGNA, 1993, p. 234-235, nota 12, tradução nossa. “Rahner’s principle that the Incarnation is dogmatically certain instance of his axiom on the identity of economic and immanent Trinity certainly presupposes the christology he develops elsewhere. The basic principle of Rahner’s christology is the ontology of the symbol”.

²⁷ O desenvolvimento da ontologia do símbolo é apresentado em um artigo cujo tema seria “a teologia do culto ao Coração de Jesus”. No entanto, o autor situa o assunto em um horizonte mais amplo: iniciando com a ontologia, Rahner passa à elaboração de uma teologia do símbolo e, finalmente, à luz do “corpo como símbolo do ser humano”, comenta o culto ao Coração de Jesus. RAHNER, Karl. Para una teología del símbolo. In: RAHNER, K. *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1964. v. 4, p. 283-321.

²⁸ RAHNER, 1964, v. 4, p. 286, tradução nossa.

²⁹ Preferimos tradução diferente à proposta pela versão em espanhol que estamos utilizando nas citações do referido artigo de Rahner. Seguimos a opção de Francisco Taborda assim justificada: “[...] é preciso perguntar pela tradução correta da palavra criada por Rahner em oposição a símbolo vicário: *Realsymbol*. Aparentemente se poderá pensar que é muito simples: ‘símbolo real’. Analisando a expressão em português, temos um substantivo ‘símbolo’ modificado pelo adjetivo ‘real’. Isso também se pode dizer em alemão, mas então se deveria falar em ‘*reales Symbol*’ e seu contrário seria um ‘símbolo irreal’, não um ‘símbolo vicário’. Se Rahner preferiu

primeiro caso, temos o significado mais comumente usado na linguagem corrente, no qual uma realidade remete a outra de forma meramente arbitrária. Nesse sentido, “tudo poderia ser símbolo de tudo”³⁰, bastando para isso a convenção de determinar algo como sinal de outra realidade.

Diferentemente, porém, o símbolo constitutivo é “a representação mais alta e originária, na qual uma realidade faz presente a outra – primeiramente ‘para si’ e somente depois para outras”³¹. Essa “representação”, no entanto, não é estranha ou alheia ao ente, mas concerne à sua própria constituição. O símbolo é expressão proveniente e, ao mesmo tempo, conforme ao ente, pertencendo-lhe intrinsecamente³².

Símbolo, no sentido originário da palavra, é a autoexpressão do ente que pertence à sua própria constituição, tem sua origem nele e a ele é conforme. É a expressão com que o ente a ser conhecido se apresenta ao ente que conhece. Nessa expressão é conhecido o ente a ser conhecido e, sem ela, ele não pode ser conhecido³³.

Rahner desenvolve, então, sua teologia do símbolo, ressaltando que “a teologia inteira não pode conceber-se a si mesma sem ser essencialmente uma teologia do símbolo, mesmo que geralmente se preste pouca atenção explícita e sistemática a esse caráter fundamental”³⁴.

Como símbolo é um conceito análogo que pode ser aplicado a Deus e aos entes finitos, a teologia do símbolo parte do mais elevado, a *Trindade* na qual se verifica a mais alta teologia do símbolo, a *teologia do Logos*. O Verbo é a “Palavra do Pai” (Jo 1), sua “imagem” (Cl 1), seu “caráter” (Hb 1), seu reflexo, sua autoexpressão³⁵.

O Logos é símbolo intrínseco do Pai e, “contudo, diverso dele, constituído por ele mesmo e em quem o simbolizado se expressa a si mesmo e, assim, possui-se”³⁶. Como explica Francisco Taborda, “o percurso da teologia do símbolo nada mais é que a explicitação da autocomunicação do Mistério. O Mistério silencioso e inabarcável se autocomunica ao ser humano *em símbolos*”³⁷. Assim, Rahner continua a exposição da “cadeia” de símbolos que

Realsymbol, é porque queria dizer outra coisa. Fusionou duas palavras numa só, como a língua alemã permite fazer. Neste caso, a tradução mais próxima em português seria ‘símbolo-realidade’, para permanecer numa expressão assonante. Entretanto, desde o ponto de vista do conteúdo da palavra, seria preferível adotar a solução que A. Liberatore propõe como tradução inglesa: ‘símbolo constitutivo’.” TABORDA, 2005, p. 68.

³⁰ RAHNER, 1964, v. 4, p. 287, tradução nossa.

³¹ *Ibid.*, tradução nossa.

³² *Ibid.*, p. 298.

³³ TABORDA, 2005, p. 69-70.

³⁴ RAHNER, 1964, v. 4, p. 300, tradução nossa. “Embora Rahner não use muito frequentemente essa categoria em sua imensa obra, ela está implícita na intuição fundamental de seu pensamento”. TABORDA, 2005, p. 70.

³⁵ TABORDA, 2005, p. 71.

³⁶ RAHNER, 1964, v. 4, p. 301, tradução nossa.

³⁷ TABORDA, 2005, p. 76.

expressam a autocomunicação trinitária e afirma que “o Logos encarnado é o símbolo absoluto de Deus no mundo, repleto do simbolizado em plenitude insuperável: não só a presença e revelação no mundo do que Deus é em si, mas também [...] a existência expressiva [...] de quem Deus em livre graça quis ser para o mundo”³⁸. Por sua vez, a humanidade de Cristo é símbolo constitutivo do Logos, “no sentido mais eminente e não somente o que em si é alheio a ele e à sua realidade, assumido apenas de fora, como um instrumento para se manifestar”³⁹.

Contrariamente ao que afirmaram muitos antes dele, o teólogo alemão considera falso o pressuposto de que qualquer uma das Pessoas divinas poderia fazer-se humana. Se assim fosse e pudesse não ser o Logos-Filho quem se encarnasse,

entre a “missão” e a vida intratrinitária não se daria nenhum tipo de conexão real. Nosso caráter de filhos na graça não teria verdadeira e absolutamente nada a ver com a filiação do Filho, posto que qualquer outra pessoa encarnada houvesse podido instaurar de idêntica maneira nossa filiação. Não teríamos nenhum modo de saber o que é Deus em si mesmo – como Trindade – a partir do que é para nós⁴⁰.

Rahner, ao contrário, mostra que a encarnação do Logos-Filho revela justamente sua especificidade nas relações intratrinitárias e sua ação salvífica: “[...] o que é e faz Jesus como humano é a existência do Logos entre nós, que nos revela o próprio Logos como salvação nossa. E, por conseguinte, é estritamente um mesmo o Logos em Deus e o Logos entre nós, o Logos imanente e o econômico”⁴¹. O autor estabelece, assim, a correlação entre missão e processão. Como explica também LaCugna, “a missão do Filho – precisamente ser o Filho que revela o Pai – deve estar alicerçada na processão ‘intradivina’ do Filho que é eternamente gerado do Pai”⁴².

Não basta, porém, a explicitação em referência ao Logos, pois “Rahner quer afirmar os mistérios da encarnação e da graça como duas manifestações da *única* autocomunicação do Deus único. O que é dado em Cristo e no Espírito não é senão o mistério de Deus como tal”⁴³.

Como afirma o teólogo alemão, para a compreensão adequada do significado da autocomunicação de Deus, são necessárias algumas considerações sobre a doutrina da graça e

³⁸ RAHNER, 1964, v. 4, p. 302, tradução nossa.

³⁹ *Ibid.*, p. 304, tradução nossa.

⁴⁰ RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 376, tradução nossa.

⁴¹ *Ibid.*, p. 378-379, tradução nossa.

⁴² LACUGNA, 1993, p. 213, tradução nossa. “The mission of the Son, precisely to be the Son who discloses the Father, must be grounded in the ‘intradivine’ procession of the Son who is eternally begotten of the Father”.

⁴³ *Ibid.*, p. 216, tradução nossa. “Rahner wants to affirm the mysteries of incarnation and grace as two manifestations of the *one* self-communication of the one God. What is given in Christ and the Spirit is nothing other than mystery of God as such”.

da visão beatífica de Deus, compreendidas em estreita conexão⁴⁴. A graça, para o autor, é, em primeiro lugar, o que a escolástica denominou “graça incriada”: Deus mesmo em sua autocomunicação⁴⁵.

Contra a tradição escolástica anterior, Rahner afirma a possibilidade de uma experiência da graça – experiência mistagógica – que consiste em que o ser humano, introduzido pelo próprio Espírito de Deus no mistério de seu amor e animado pela mesma graça, realize, na vida cotidiana, o bem e o amor enquanto tais⁴⁶. Assim, no mistério de sua relação com Deus, a criatura humana se reconhece finita e, ao mesmo tempo, agraciada pela autocomunicação do próprio Deus.

A graça, entendida como comunicação do Espírito Santo ao ser humano, santifica-o e justifica-o. A visão beatífica de Deus, por sua vez, “constitui a consumação co-natural daquela divinização do homem, nele internalizada e realmente ontológica”⁴⁷. Por outro lado, já agora, pelos efeitos divinizantes que a autocomunicação de Deus realiza no ser humano, esse participa da natureza divina, pois “lhe foi outorgado o pneuma divino que sonda as profundezas de Deus”⁴⁸.

Rahner quer sublinhar que a relação entre Deus e a criatura – [que se dá] quando Deus decide comunicar sua graça, isto é, a si mesmo – não é uma relação extrínseca, mas sim imanente. Deus atua de dentro da própria criatura – e não apenas de fora e ficando fora dela – mas permanecendo nela como fundamento que faz possível a consumação nele⁴⁹.

Embora a referência mais direta da graça seja vinculada ao Espírito Santo, LaCugna recorda: “Rahner quer afirmar que a autocomunicação de Deus como graça deve, se é real *autocomunicação*, refletir a natureza divina e, conseqüentemente, ser trinitária”⁵⁰. Assim, o teólogo alemão explica:

A Trindade não é para nós somente uma realidade que podemos expressar de uma maneira puramente doutrinal. Ela mesma se encontra dentro de nós, e como tal não se dá a nós pelo fato de que a revelação nos comunique uns quantos princípios sobre ela. O que ocorre é que estes princípios nos são ditos porque nos foi dada a própria realidade da qual falam estes princípios; não nos são ditos para que sirvam de pedra

⁴⁴ RAHNER, 1989, p. 147.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 147-152.

⁴⁶ VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner: experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Bilbao: Sal Terrae, 2004. p. 215.

⁴⁷ RAHNER, 1989, p. 147.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁹ CORDOVILLA PÉREZ, 2016, p. 261, tradução nossa.

⁵⁰ LACUGNA, 1993, p. 214, tradução nossa. “Rahner means to affirm that God’s self-communication as grace must, if it is real *self-communication*, reflect divine nature and hence be trinitarian”. Conferir também RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 380.

de toque de nossa fé em algo com o qual não temos nenhuma relação real, mas porque nosso próprio perdão e glória não podem esclarecer-se plenamente senão na expressão deste mistério, de maneira que ambos mistérios, o de nossa graça e o de Deus em si, formam um mesmo e insondável mistério⁵¹.

Em sua busca por “reduzir a um conceito [o de Trindade econômica] a encarnação e a missão do Espírito com suas peculiaridades tais como foram testemunhadas na revelação”⁵², indo além da terminologia teológica clássica, mas sempre referindo-se a ela, Rahner postula, ainda, alguns aspectos fundamentais da autocomunicação de Deus a partir da experiência que o ser humano faz da Trindade em sua manifestação histórica⁵³.

Esses elementos se reúnem em quatro duplos: origem-futuro, história-transcendência, oferta-aceitação, conhecimento-amor⁵⁴. Os quatro primeiros de cada duplo são agrupados em torno do conceito de *verdade* e se referem ao Filho. Os outros elementos são unidos em torno ao *amor*, que remete ao Espírito.

Por um lado, “a autocomunicação divina como um fazer aparecer a essência de Deus é para nós *verdade*, e esse fazer aparecer tem lugar como *oferta* fiel, estabelecendo assim um *começo* e fixando-se definitivamente na concretização *histórica*”⁵⁵, isto é, no Salvador absoluto, na encarnação do Verbo. Por outro lado,

a autocomunicação divina, ao levar incluída a vontade de ser aceita, é a constituição da *transcendência* e do caráter *futuro* e o mesmo chegar do futuro absoluto [– isto é, a autocomunicação de Deus realizada –] que implica sua *aceitação*. [...] A autocomunicação que pretende ser absoluta e que produz a possibilidade de ser aceita e sua aceitação é o que designamos *amor*⁵⁶, dado a nós no Espírito Santo.

Essas duas modalidades fundamentais da autocomunicação de Deus, como verdade e como amor, estão intimamente relacionadas, sem que com isso se perca a peculiaridade própria de cada uma:

[...] dado que esta aparição histórica como verdade só pode ser percebida no horizonte da transcendência ao futuro absoluto de Deus, e dado que o futuro absoluto se pronuncia real e irrevogavelmente como amor quando esta pronunciação se fixa na história concreta (do “salvador absoluto”), esses dois modos da autocomunicação de

⁵¹ RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 383, tradução nossa.

⁵² *Ibid.*, p. 420, tradução nossa.

⁵³ O que não significa, segundo recorda Rahner, que aportemos algo à autocomunicação divina, algo que seria exterior a ela. O que é percebido resulta da ação de Deus naquele/a a quem oferta sua autocomunicação. Conferir *Ibid.*, p. 422.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 423-429.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 427, tradução e itálico nossos.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 428, tradução e itálico nossos.

Deus não se desagregam nem ficam unidos somente por um decreto, mas formam a autocomunicação única de Deus⁵⁷.

Implicando-se mutuamente, sem, no entanto, identificar-se, essas duas modalidades (Logos-Verdade e Espírito-Amor) são verdadeira autocomunicação do Deus sem origem que permanece mistério absoluto. Assim, explicita-se o triplo aspecto da autocomunicação divina: “o comunicado continua sendo o soberano e não abarcável [...]; ‘está aí’ o Deus que se abre a nós, como verdade que se expressa a si mesma; e [...] o Deus que se comunica está produzindo naquele que o recebe a aceitação amorosa de sua comunicação”⁵⁸.

Para que a autocomunicação de Deus seja verdadeiramente comunicação de *si mesmo*, é preciso que a Trindade econômica – a manifestação de Deus à humanidade na história, expressa nesses diferentes “como’s” – seja o que Deus realmente é.

O axioma de Rahner impede de pensar que a tríplice distinção na autocomunicação de Deus exista apenas do lado da criatura. Se a autocomunicação de Deus é verdadeiramente uma *autocomunicação*, se Deus é o *conteúdo* dessa autocomunicação, então sua mediação em Palavra e Espírito deve derivar de uma distinção real em Deus⁵⁹.

A autocomunicação de Deus a nós “é não só uma imagem ou analogia da trindade interna, mas é ela mesma, comunicada de maneira livre e graciosa”⁶⁰, pois em Deus existe a diferença real entre “o ser sem origem que faz de mediador consigo mesmo (Pai), o pronunciado para si com verdade (Filho) e o recebido e aceito por si mesmo com amor (Espírito), e *assim* é aquele que pode autocomunicar-se ‘para fora’ com liberdade”⁶¹.

Assim sendo, “no coração da doutrina cristã [estão] duas afirmações: Deus se deu a si mesmo a nós em Jesus Cristo e no Espírito, e essa autocomunicação[...] é nada menos do que o que Deus é como Deus. Criação, redenção e consumação estão assim ancoradas na eternidade de Deus”⁶². Dessa forma, salvaguarda-se a dimensão soteriológica da fé cristã, pois “somente

⁵⁷ RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 428, tradução nossa.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 381-382, tradução nossa.

⁵⁹ LACUGNA, 1991, v. 1, p. 175, tradução nossa. “Rahner’s axiom precludes thinking that the threefold distinction in God’s self-communication exists only on the side of the creature. If the self-communication of God is truly a *self-communication*, if God is the *content* of that self-communication, then its mediation in Word and Spirit must derive from a real distinction in God”.

⁶⁰ RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 380, tradução nossa.

⁶¹ *Ibid.*, p. 431, tradução nossa.

⁶² LACUGNA, 1993, p. 209, tradução nossa. “At the heart of the Christian doctrine of God were two affirmations: God has given Godself to us in Jesus Christ and the Spirit, and this [...] self-communication is nothing less than what God is as God. Creation, redemption, and consummation are thus anchored in God’s eternity”.

se a Trindade que se revela na economia é a Trindade que existe e é, podemos falar de uma Trindade salvífica”⁶³.

2.2.2 A abordagem de Catherine LaCugna

A busca por assegurar que a perspectiva soteriológica da fé cristã não se perca em meio às reflexões teológicas perpassa todo o pensamento de Catherine LaCugna, exposto em *God for us*⁶⁴. A autora objetiva, sobretudo, rearticular *oikonomia* e *theologia* a fim de recolocar a teologia trinitária no centro da fé e da vivência cristãs. Após indicar as razões históricas e teológicas que levaram ao distanciamento entre economia e teologia, entre história de salvação e reflexão teológica⁶⁵, LaCugna apresenta sua teologia trinitária. A autora parte do axioma rahneriano, buscando, porém, uma via na qual não seja necessário referir-se às relações intradivinas⁶⁶:

O projeto de restabelecer uma doutrina trinitária de Deus no centro da teologia cristã significará [...], entre outras coisas, rearticular a conexão intrínseca entre teologia e liturgia. Isso também significará fundamentalmente revisar a forma como pensamos a relação entre a economia da salvação e o ser de Deus. Isso requererá manter a identidade essencial entre *oikonomia* e *theologia* de modo a tornar a soteriologia decisiva para a teologia de Deus e a não exilar a Trindade das pessoas em uma esfera intradivina, não relacionada com a criatura. [...] Reconcebe[-se, assim,] a doutrina da Trindade como mistério de Deus que salva por meio de Cristo pelo poder do Espírito Santo⁶⁷.

Antes de expor sua própria reflexão teológica, a autora recorda algumas das principais críticas feitas ao axioma rahneriano⁶⁸. Tanto Piet Schoonenber quanto Yves Congar

⁶³ CORDOVILLA PÉREZ, 2016, p. 257, tradução nossa.

⁶⁴ LACUGNA, 1993.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 19-205.

⁶⁶ “[...] há um caminho para dizer que as modalidades específicas da autocomunicação de Deus em Cristo e no Espírito são inefáveis porque elas mostram a nós a verdadeira natureza de Deus, sem apelar para relações ‘intradivinas’ ou autocomunicação ‘intradivina’?”. *Ibid.*, p. 217, tradução nossa. “[...] is there a way to say that the specific modalities of God’s self-communication in Christ and the Spirit are ineffable because they show us the true nature of God, without appealing to ‘intradivine’ relations or ‘intradivine’ self-communication?”

⁶⁷ *Ibid.*, p. 210, tradução nossa. “The project of restoring a trinitarian doctrine of God to the center of Christian theology will therefore mean, among other things, rearticulating the intrinsic connection between theology and liturgy. It will also mean fundamentally revising the way we think about the relationship between the economy of salvation and the being of God. This will require maintaining the essential identity between *oikonomia* and *theologia* in a way that makes soteriology decisive for theology of God and does not banish the Trinity of persons to an intradivine sphere, unrelated to the creature. The present chapter reconceives the doctrine of the Trinity as the mystery of God who saves through Christ by the power of the Holy Spirit”.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 217-221.

demonstram certa reserva em relação ao “vice-versa” da formulação de Rahner⁶⁹. Para o primeiro autor, não pode haver uma identidade estrita entre a Trindade econômica e a imanente. Se assim fosse, seria legítimo iniciar o conhecimento divino, indistintamente, pela via da economia ou pela via da imanência. No entanto, “como orientação para o conhecimento de Deus, o axioma de Rahner é corretamente entendido apenas se a economia da salvação é vista como o único ponto de partida válido para o conhecimento de Deus”⁷⁰.

Embora concorde com o teólogo alemão em afirmar que há autocomunicação divina *ad intra* e *ad extra*, Yves Congar assinala que existe uma assimetria entre os dois aspectos da única autocomunicação de Deus. A Trindade “é a mesma, e Deus é verdadeiramente comunicado, mas de modo não conatural ao ser das divinas Pessoas”⁷¹. Esse modo é o da condescendência ou *kenosis*, o que “obriga a reconhecer uma distância entre a Trindade economicamente revelada e a Trindade eterna”⁷². Congar comenta também que a formulação rahneriana não garante suficientemente a diferença entre a liberdade histórica da autocomunicação de Deus e a necessidade dessa autocomunicação intradivina⁷³. Ele argumenta ainda que, pelo fato de a autocomunicação divina se dar na história, está sujeita, pelo menos na Encarnação, a limites⁷⁴.

A historicidade da autocomunicação de Deus também levou Walter Kasper a levantar questionamentos em relação ao axioma de Rahner. Segundo Kasper, a proposição rahneriana não distingue adequadamente “a geração eterna do seio do Pai e o envio temporal [do Logos] ao mundo” e não transparece satisfatoriamente “a verdade de que a segunda pessoa divina existe, pela encarnação, de um modo novo na história”, podendo conduzir, portanto, a uma interpretação equivocada que despoja “a Trindade soteriológica de sua realidade histórica”⁷⁵.

LaCugna, porém, aponta que o próprio Rahner leva em conta esse aspecto ao afirmar: “O mistério da autocomunicação de Deus consiste em que Deus chega realmente até o ser humano, introduzindo-se na situação humana, tomando-a sobre si, e *desse forma* é o que ele é”⁷⁶.

⁶⁹ “É preciso reconhecer que o pouco espaço dado por K. Rahner à explicação do conteúdo da segunda parte de seu axioma deu ocasião para mal-entendidos”. LADARIA, Luis Francisco. La teología trinitaria de Karl Rahner. *Gregorianum*, Roma, v. 86, n. 2, p. 276-307, 2005. p. 282, tradução nossa.

⁷⁰ LACUGNA, 1993, p. 218, tradução nossa. “As a guideline for knowledge of God, Rahner’s axiom is correctly understood only if the economy of salvation is seen as the only valid starting point for knowledge of God”.

⁷¹ CONGAR, Yves. *O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Creio no Espírito Santo, 3). p. 44.

⁷² *Ibid.*, p. 44.

⁷³ *Ibid.*, p. 39. Conferir também CORDOVILLA PÉREZ, 2016, p. 265.

⁷⁴ CONGAR, 2005, p. 45. Conferir também LACUGNA, 1993, p. 219-220.

⁷⁵ KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. 2.ed. Salamanca: Sígueme, 1986. p. 313, tradução nossa. Conferir também LACUGNA, 1993, p. 220.

⁷⁶ RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 421, tradução nossa.

A modo de síntese, a autora elenca quatro princípios da teologia trinitária derivados do axioma rahneriano⁷⁷:

1. há um Deus e uma única autocomunicação;
2. a história de salvação é verdadeiramente um modo da autocomunicação divina: “quem e o que é Deus é totalmente expresso e doado na criação e na história, particularmente na pessoa de Jesus e na atividade do Espírito”⁷⁸;
3. a revelação histórica de Deus estabelece a ordem para o conhecimento teológico, ou seja, a economia da salvação é o ponto de partida para conhecer o mistério de Deus;
4. “os detalhes específicos da autorrevelação de Deus em Cristo e no Espírito revelam a natureza de Deus”⁷⁹ e distinções na economia originam-se e estão fundamentadas em distinções “em” Deus.

É nesse último aspecto que a teóloga estadunidense se distancia de Rahner. Para a autora, não há como assegurar que as distinções divinas, que se expressam na economia, referem-se a distinções em Deus mesmo. Além disso, ela prefere afastar-se dos termos Trindade econômica e Trindade imanente por considerá-los “inextrincavelmente vinculados à estrutura que opera a distância entre *oikonomia* e *theologia*”⁸⁰. E sugere a seguinte formulação: “a *theologia* é completamente revelada e doada na *oikonomia*, e a *oikonomia* verdadeiramente expressa o mistério inefável da *theologia*”⁸¹. A compreensão adequada de tal afirmação supõe o entendimento do significado dos termos para LaCugna. Segundo a autora,

a economia não é um espelho refletindo vagamente um reino escondido de relações intradivinas; a economia é a existência concreta de Deus em Cristo e como Espírito. A economia é a “distribuição” da vida de Deus vivida com e para a criatura. Economia e teologia são dois aspectos da *única* realidade: o mistério da comunhão divino-humana⁸².

Oikonomia não é a Trindade *ad extra*, mas o plano inteiro de Deus que vai da criação à consumação, no qual Deus e todas as criaturas são destinados/as a existir juntos/as

⁷⁷ LACUGNA, 1993, p. 221.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 221, tradução nossa. “Who and what God is, is fully expressed and bestowed in creation and history, particularly in the person of Jesus and the activity of the Spirit”.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 221, tradução nossa. “[...] the specific details of God’s self-revelation in Christ and the Spirit reveal God’s nature”.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 223, tradução nossa. “These terms are bound inextricably to the framework that operates the gap between *oikonomia* and *theologia*”.

⁸¹ *Ibid.*, p. 221, tradução nossa. “[...] *theologia* is fully revealed and bestowed in *oikonomia*, and *oikonomia* truly express the ineffable mystery of *theologia*”.

⁸² *Ibid.*, p. 222, tradução nossa. “The economy is not a mirror dimly reflecting a hidden realm of intradivine relations; the economy is God’s concrete existence in Christ and as Spirit. The economy is the ‘distribution’ of God’s life lived with and for the creature. Economy and theology are two aspects of *one* reality: the mystery of divine-human communion”.

no mistério de amor e comunhão. Similarmente, *theologia* não é a Trindade *in se*, é, muito mais modesta e simplesmente, o mistério de Deus⁸³.

Comentando a compreensão da autora sobre os termos referidos, Elizabeth Teresa Groppe explica que “o termo *theologia* não é simplesmente um substituto para o termo Trindade imanente, nem *oikonomia* é idêntico em significado ou função ao termo Trindade econômica. Antes, na obra de LaCugna, *theologia* se refere ao mistério e ao ser de Deus”. *Oikonomia*, por sua vez, “é o plano de Deus (Ef 1,3-14) e, como tal, faz parte da *theologia*, uma vez que o plano de Deus é uma dimensão do seu mistério, uma expressão do seu ser”. Além disso, Groppe acrescenta que “a *theologia* é irreduzível à *oikonomia* [– posto que a economia inclui também o que é distinto de Deus, isto é, a criação –] e ainda assim permanece inseparável dela”⁸⁴.

Segundo a abordagem de LaCugna, uma teologia imanente da Trindade não é uma teologia das relações intradivinas, mas “a teologia da estrutura ‘interna’ da economia da redenção”⁸⁵ ou “uma forma de pensar e falar sobre a estrutura ou o padrão da autoexpressão de Deus na história de salvação”⁸⁶. De acordo com a autora, portanto, é necessário abandonar uma espécie de “fixação no ‘Deus em si’ e estarmos satisfeitos em contemplar o mistério da ação de Deus na criação, na personalidade e na história humanas, já que é aí na economia e em nenhum outro lugar que a ‘essência’ de Deus é revelada”⁸⁷.

Feitas as objeções a alguns aspectos da teologia rahneriana, LaCugna volta a afirmar, em sintonia com o autor alemão: “Deus que é revelado a nós nas modalidades da graça e da redenção não é outro senão quem Deus realmente é. [...] Ao mesmo tempo, a presença de Deus

⁸³ LACUGNA, 1993, p. 224, tradução nossa. “*Oikonomia* is not the Trinity *ad extra* but the comprehensive plan of God reaching from creation to consummation, in which God and all creatures are destined to exist together in the mystery of love and communion. Similarly, *theologia* is not the Trinity *in se*, much more modestly and simply, the mystery of God”.

⁸⁴ GROPE, Elizabeth Teresa. Catherine Mowry LaCugna’s contribution to Trinitarian Theology. *Theological Studies*, Milwaukee, v. 63, n. 4, p. 730-763, 2002. p. 742, tradução nossa. “The term *theologia* is not simply a substitute for the term immanent Trinity nor is *oikonomia* identical in meaning or function to the term economic Trinity. Rather, in LaCugna’s work, *theologia* refers to the mystery and being of God. [...] *Oikonomia* is the plan of God (Ephesians 1:3–14) and as such participates in *theologia*, for the plan of God is one dimension of the mystery of God, an expression of God’s being. Insofar, however, as the divine plan includes what is other than God—creation, time, space, history, personality—*oikonomia* is distinct from *theologia*. *Theologia* is irreducible to *oikonomia* and yet remains inseparable from it, for it is God who has desired to extend God’s life to the creature”.

⁸⁵ LACUGNA, 1993, p. 224, tradução nossa. “An immanent theology of the Trinity is thus ineluctably a theology of the ‘internal’ structure of the economy of redemption”.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 225, tradução nossa. “An immanent trinitarian theology, in other words, cannot be an analysis of what is ‘inside’ God, but a way of thinking and speaking about the structure or pattern of God’s self-expression in salvation history”.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 225, tradução nossa. “In the spirit of the Cappadocians, and also to speak in a way more consistent with the Bible, liturgy, and creeds, we ourselves should abandon the self-defeating fixation on ‘God *in se*’ and be content with contemplating the mystery of God’s activity in creation, in human personality and human history, since it is there in the economy and nowhere else that the ‘essence’ of God is revealed”.

para nós não exaure, de forma alguma, o mistério absoluto de Deus”⁸⁸. E, no caso de se manter o uso dos termos Trindade econômica e Trindade imanente, a autora enfatiza que é preciso ter em mente que “uma teologia da Trindade imanente não se refere a Deus como tal, separado da relação conosco, mas a Deus revelado em Cristo e no Espírito”⁸⁹. Por isso, é preciso retornar “à afirmação bíblica e patrística de que a ‘teologia’ (o incompreensível mistério de Deus) deve ser encontrada nos mistérios da encarnação e da deificação”⁹⁰.

A autora propõe, então, que a teologia trinitária deve ser compreendida como uma teologia da relação, já que a doutrina da Trindade afirma que a essência de Deus é relacional. Para isso, LaCugna desenvolve uma “ontologia da relação, uma descrição do que significa ser uma pessoa e existir como pessoas em comunhão”⁹¹. Tal desenvolvimento supõe, inicialmente, percorrer, ainda que brevemente, o caminho do termo “pessoa” ao longo do tempo⁹², para, a seguir, apresentar sua proposta.

2.2.3 O conceito de “pessoa” na teologia trinitária: ambiguidades e possibilidades

Embora tenha sido elaborado originalmente no contexto da teologia cristã, o termo “pessoa” foi ganhando novos matizes em seu uso no percurso da história⁹³. Em meio às controvérsias teológicas do século IV, os padre capadócijs – Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno – postulam *hypostasis* como “o modo da *ousia* [substância] de Deus, [...] situa[ndo] a real distinção entre Pai, Filho e Espírito na singularidade de cada *hypostasis* [pessoa], descrita em termos de suas relações de origem”⁹⁴. Nessa perspectiva, “pessoa” é compreendida como a modalidade na qual a substância existe. “Para os Capadócijs,

⁸⁸ LACUGNA, 1993, p. 228, tradução nossa. “God who is revealed to us in the modalities of grace and redemption is none other than who God really is. [...] At the same time, God’s presence to us does not exhaust without remainder the absolute mystery of God”.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 227, tradução nossa. “A theology of the immanent Trinity does not refer to ‘God as such apart from relationship to us’ but to ‘God revealed in Christ and the Spirit’.”

⁹⁰ LACUGNA, 1991, v. 1, p. 174, tradução nossa. “Reconceiving the Christian theology of God as the mystery of salvation through Christ requires a return to the biblical and patristic affirmation that ‘theology’ (the incomprehensible mystery of God) is to be found in the mysteries of incarnation and deification”.

⁹¹ LACUGNA, 1993, p. 243, tradução nossa. “This chapter develops an ontology of relation, a description of what it means to be a person and to exist as persons in communion”.

⁹² *Ibid.*, p. 243-288.

⁹³ “Um conceito como este [pessoa] não se encontra simplesmente submetido ao poder da Igreja, tem uma história que não pode ser dirigida de maneira autônoma e autárquica *somente* pela Igreja”. RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 435.

⁹⁴ LACUGNA, 1993, p. 243, tradução nossa. “This ontology predicated *relation* or *person* (*hypostasis*) as the mode of God’s *ousia*. This allowed the Cappadocians to locate the real distinctiveness of Father, Son, and Spirit in the uniqueness of each *hypostasis*, described in terms of its relation of origin”.

hypostasis ou pessoa⁹⁵ não é uma adição ao ser; pessoa ou relação é ‘como’ o ser existe. Se Deus não fosse pessoal, sequer existiria”⁹⁶.

Já no pensamento de Agostinho, o ponto de partida é a unidade da essência divina – não a pluralidade de pessoas – e sua teologia trinitária, conhecida como doutrina psicológica sobre a Trindade, fundamenta-se na “analogia entre a estrutura da alma [humana] e a estrutura imanente de Deus”⁹⁷:

O que é decisivo sobre a teologia de Agostinho é, primeiramente, a distinção ontológica entre missão e processão, que teve o efeito de desfuncionalizar a Trindade por minimizar a relação entre as pessoas divinas e a economia da redenção. Relacionada a isso está a ênfase de Agostinho na unidade da substância divina mais do que na pluralidade de pessoas. [...] O que é igualmente decisivo é a procura pela imagem da Trindade dentro da alma individual. Se a alma de cada ser humano contém os vestígios da Trindade, então nós precisamos apenas olhar para dentro de nós mesmos para descobrir Deus e a *oikonomia* de Deus. Na teologia de Agostinho, a verdadeira economia é aquela da alma individual, cuja estrutura interior revela a realidade da Trindade⁹⁸.

Quanto ao significado de pessoa, embora se notem aspectos relacionais do termo, a ênfase está em sua compreensão como consciência:

O processo pelo qual a alma chega ao conhecimento profundo de si mesma e de seu Deus é introspectivo e autorreflexivo. Isso faz com que seja bastante difícil ver o caráter social, comunal, para-os-outros da pessoalidade. A definição de Boécio de pessoa como “substância individual de natureza racional” (*individua substantia rationalis naturae*) solidificou as conotações individualistas de pessoa como centro de consciência e teve grande influência na teologia escolástica⁹⁹.

⁹⁵ No original em inglês, lê-se “personhood”, que ora traduziremos como “pessoalidade”, ora como “pessoa”, optando pelo termo que melhor se aproxime do sentido original, expresso por LaCugna.

⁹⁶ LACUGNA, 1993, p. 244, tradução nossa. “For the Cappadocians, *hypostasis* or personhood was not an addition to being; personhood or relation is ‘how’ being exists. If God were not personal, God would not exist at all”.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 247, tradução nossa. “As we have seen, this development grew out of Augustine’s starting point in the unity of the divine substance, along with his assumption of the analogy between the structure of the soul and immanent structure of the Godhead”.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 101, tradução nossa. “What is decisive about Augustine’s theology is first of all the ontological distinction between mission and processions, which had the effect of defunctionalizing the Trinity by minimizing the relation between the divine persons and the economy of redemption. Related to this is Augustine’s emphasis on the unity of the divine substance prior to the plurality of persons. [...] What is equally decisive is the search for the image of the Trinity within the individual soul. If the soul of every human being contains the vestiges of the Trinity, then we need only look within ourselves to discover God and God’s *oikonomia*. In Augustine’s theology, the true economy is that of the individual soul, whose interior structure disclose the reality of the Trinity”.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 247, tradução nossa. “The process by which the soul comes to the deepest knowledge of itself and of its God is introspective and self-reflection. This makes the social, communal, toward-another character of personhood rather difficult to see. Boethius’ definition of person as ‘individual substance of a rational nature’ (*individua substantia rationalis naturae*) solidified the individualist connotations of person as center of consciousness, and had great impact on scholastic theology”.

Tomás de Aquino certamente foi influenciado por essa perspectiva, “usando a metafísica de Aristóteles para oferecer uma base às intuições de Agostinho”¹⁰⁰. Na teologia latina subsequente, “natureza é o princípio da pessoalidade [e] a natureza divina existe como Trindade de pessoas coiguais”¹⁰¹. Nessa tradição, é possível “especular sobre a natureza e os atributos da única substância divina, às vezes concebida independentemente de sua real existência como três pessoas”¹⁰².

Apesar das diferenças entre a teologia grega e a latina, LaCugna aponta para o fato de que, na ontologia das duas tradições, pode-se perceber o princípio de que “a pessoalidade é o significado do ser. Para definir o que algo é, precisamos perguntar quem é, ou como [com quem/quem] está relacionado”¹⁰³. A autora postula, então, que “o significado de ser é ser-uma-pessoa-em-comunhão”¹⁰⁴, indicando um dos elementos fundamentais de sua “ontologia da relação”, que será detalhada mais adiante.

Prosseguindo com o percurso histórico, LaCugna assinala que as mudanças ocorridas na época do Iluminismo reforçaram ainda mais essa compreensão de pessoa “como um centro individual de consciência, um sujeito livre e intencional”, em grande parte devedora da doutrina psicológica de Agostinho e seus seguidores¹⁰⁵. Como recorda Rahner, tais mudanças exigiram da Igreja, tanto no nível magisterial quanto na teologia, o esforço de encontrar novas palavras para dizer o que originalmente se quis dizer com o conceito de pessoa, procurando livrá-lo de falsas interpretações¹⁰⁶. Isso porque “a adequação e a inteligibilidade de um conceito para descrever uma realidade pode mudar sem que a Igreja seja capaz de impedi-lo”¹⁰⁷.

LaCugna comenta ainda que a compreensão moderna do termo pessoa “se encaixa bem com a ideia de que Deus é pessoal, mas de forma alguma com a ideia de que Deus é três pessoas. Três pessoas, definidas dessa forma, equivaleriam a três deuses, três seres que atuam

¹⁰⁰ LACUGNA, 1993, p. 247, tradução nossa. “Thomas went considerably beyond Augustine by using Aristotle’s metaphysics to provide a grounding for Augustine’s intuitions”.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 248, tradução nossa. “[...] nature is the principle of personhood; the divine nature exists as a Trinity of coequal persons”.

¹⁰² *Ibid.*, p. 248, tradução nossa. “Theology in this tradition allows itself to speculate on the nature and attributes of the one divine substance, at times conceived independently of its actual existence as three persons”.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 248, tradução nossa. “Nonetheless, these and other differences between Greek and Latin theology notwithstanding, the ontology of both traditions supports the principle that *personhood is the meaning of being*. To define what something is, we must ask who it is, or how it is related”.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 250, tradução nossa. “The meaning of to-be is to-be-a-person-in-communion”.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 250, tradução nossa. “Largely due to the influence of the introspective psychology of Augustine and his heirs, we in the West today think of a person as a ‘self’ who may be further defined as an individual center of consciousness, a free, intentional subject”.

¹⁰⁶ RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 435-436.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 435-436, tradução nossa.

independentemente, três consciências individuais”¹⁰⁸, o que não corresponde à doutrina trinitária cristã.

Diante disso, a teóloga estadunidense aponta duas opções para a teologia: ignorar os desenvolvimentos do termo e agarrar-se à definição eclesial de pessoa; ou integrar o conteúdo psicológico na noção teológica de pessoa. Enquanto a segunda alternativa leva ao “perigo de que a doutrina da Trindade possa cair no triteísmo”¹⁰⁹, a primeira mantém a doutrina trinitária incompreensível para a atualidade ou acarreta profissão de fé ortodoxa associada a uma prática religiosa de fato monoteísta¹¹⁰. Como veremos a seguir, LaCugna se aproxima mais da segunda opção.

Rahner, porém, propõe outro caminho: usar um conceito novo (“modos de subsistência”) e, posteriormente, provar que essa expressão diz o que a teologia clássica expressa quando usa “pessoa” no horizonte da teologia trinitária. O teólogo alemão justifica sua proposta lembrando que, uma vez que o conceito “pessoa” não aparece no NT nem na patrística primitiva, não é “constitutivo para o conhecimento da fé sobre o Pai, o Filho e o Espírito como o Deus único. Essa fé pode manter-se de pé sem necessidade de empregar esse conceito”¹¹¹.

Assim, o autor sugere a seguinte “tradução” da Trindade imanente: “O único Deus subsiste em três distintas formas de subsistência”¹¹². O que significa “subsistir”, por sua vez, só pode ser compreendido a partir da existência concreta acessível a nós: “sem a experiência histórico-salvífica do Espírito-Filho-Pai não poderia conceber-se nada como o Deus único em seu subsistir distinto”¹¹³.

No que se refere ao uso da palavra “forma”, Rahner explica que deve ser usada como todos os conceitos referidos à Trindade na teologia, isto é, analogamente¹¹⁴. Não pode, além disso, ser entendida como algo posterior, uma modalidade sem a qual poderia existir também o

¹⁰⁸ LACUGNA, 1993, p. 250, tradução nossa. “This fits well with the idea that God is personal, but not at all with the idea that God is three persons. Three persons defined in this way would amount to three gods, three beings who act independently, three conscious individuals”.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 251, tradução nossa. “Another option was to integrate psychological content into the theological notion of personhood, but there was the danger that the doctrine of the Trinity would lapse into tritheism”.

¹¹⁰ RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 361-362.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 433, tradução nossa.

¹¹² *Ibid.*, p. 437, tradução nossa. Rahner geralmente escreve “drei distinkten Subsistenzweisen”, o que se pode traduzir como “três distintos *modos* de subsistência”. No entanto, como mencionamos anteriormente, as traduções não são uniformes a esse respeito. Aqui mantemos a tradução “três distintas formas de subsistência”, que é a mais próxima da versão em espanhol que estamos utilizando. Em outras ocasiões, empregamos “modos” ou “maneiras” para traduzir o mesmo termo usado por Rahner.

¹¹³ *Ibid.*, p. 438, tradução nossa.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 438.

substancialmente real¹¹⁵. Ou seja, a compreensão de uma divindade que seria a base prévia para os três modos de subsistência é equivocada¹¹⁶. “O Pai-Filho-Espírito são o Deus uno em formas diferentes de subsistência [...]; Deus é trino por suas três formas de subsistência”¹¹⁷.

Enquanto “três pessoas” não indicam nada sobre a unidade dessas pessoas, a expressão proposta por Rahner abre “a perspectiva de que é possível que o mesmo Deus, distinto em uma forma tríplice, seja concretamente ‘tripessoal’, ou que, inversamente, a ‘tripessoalidade’ inclua a unidade do mesmo Deus”¹¹⁸. Porém, como admite o próprio autor, o seu conceito continua sendo tão formal quanto “pessoa” e diz pouco – ou nada – “sobre o Pai-Filho-Espírito como tais e sobre sua unidade”¹¹⁹. Ainda assim, segundo o teólogo alemão, “formas (ou modos) de subsistência” tem a vantagem de não insinuar a multiplicação da essência e da subjetividade¹²⁰.

Finalmente, Rahner enfatiza: “com este conceito [formas distintas de subsistência], que não pretende ser outra coisa que uma explicação do que significa o conceito de pessoa na doutrina da Trindade, [...] não se tenta acabar com o uso do conceito de pessoa”¹²¹.

Para LaCugna, porém, Rahner não saiu do horizonte cartesiano e sua proposta deixa a desejar¹²². Segundo a autora, outras correntes filosóficas e culturais, desenvolvidas nos séculos XIX e XX, poderiam ter favorecido enfoques mais adequados para enfrentar a dificuldade apresentada pelo termo “pessoa” na teologia trinitária. Para a teóloga estadunidense, algumas dessas correntes, como as filosofias personalistas, oferecem “uma alternativa distinta a Descartes, Locke e companhia” e poderiam ter sido levadas em conta por Rahner¹²³. A autora, então, propõe:

Tendo em mente as relevantes diferenças entre as ontologias grega e latina e à luz dos impasses com que se depararam Barth e Rahner, selecionei quatro esferas representativas do discurso que contribuem diretamente para nosso tema: os escritos do filósofo escocês John Macmurray; a teologia do contemporâneo autor ortodoxo grego John Zizioulas; teologias feminista e latino-americana; e éticas teológicas católico-romanas e ortodoxas explicitamente trinitárias¹²⁴.

¹¹⁵ RAHNER, 1969, v. 2, t. 1, p. 438.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 438.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 440, tradução nossa.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 438, tradução nossa.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 439, tradução nossa.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 439.

¹²¹ *Ibid.*, p. 440-441, tradução nossa.

¹²² LACUGNA, 1993, p. 254.

¹²³ *Ibid.*, p. 255, tradução nossa. “The personalist philosophies of Martin Buber, Franz Rosenzweig, [Ferdinand] Ebner and others would have been a distinct alternative to Descartes, Locke, and company”.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 255, tradução nossa. “With the distinctive differences between Greek and Latin ontologies in mind, and in light of the impasses reached by Barth and Rahner, I have selected four representative spheres of discourse that contribute directly to our question: the writings of the Scottish philosopher John Macmurray; the theology of the contemporary Greek Orthodox writer John Zizioulas; feminist and Latin American theologies, and explicitly trinitarian Roman Catholic and Orthodox theological ethics”.

Uma vez que ultrapassa o interesse de nossa pesquisa expor as contribuições de cada uma dessas correntes apresentadas por LaCugna¹²⁵, indicaremos brevemente alguns aspectos mais relevantes para nosso tema.

Como recorda a própria autora, o filósofo John Macmurray não está interessado em temas teológicos ou na doutrina sobre a Trindade¹²⁶. Apesar disso, sua compressão de “pessoa” como “quem age em relação a outra/o”¹²⁷ pode iluminar a teologia trinitária.

Uma pessoa é o que ele/ela faz. Ações e comportamentos revelam o caráter da pessoa. Aplicado à teologia, poderíamos dizer que as ações de Deus na economia revelam o caráter pessoal de Deus. [...] Além disso, a filosofia de Macmurray enfatiza a comunidade como o contexto no qual a verdadeira pessoalidade emerge e sem o qual as pessoas não existem. Dos escritos de Macmurray podemos extrapolar a seguinte definição de pessoa: *uma pessoa é uma agente heteronômica, inclusiva, livre, relacional*¹²⁸.

Para elucidar a questão sob uma ótica especificamente teológica, LaCugna recorre à obra do teólogo ortodoxo John Zizioulas¹²⁹, que se baseia na compreensão de que “pessoa constitui o ser”, tomada dos Padres Capadóci¹³⁰.

Segundo Zizioulas¹³¹, uma pessoa não é um indivíduo, mas uma realidade aberta e extática, referida a outros/as em sua existência. A pessoalidade é constitutiva do ser e não uma qualidade agregada ao ser. A realização da pessoa se dá na livre autotranscendência em direção às/aos demais. LaCugna sugere que essa perspectiva, com a qual está de acordo, tem grandes implicações para a doutrina sobre Deus:

Em primeiro lugar, a realidade última de Deus não pode ser localizada na *substância* (o que é em si mesma), mas apenas na pessoalidade: o que Deus é para outro/a. Deus existe como o mistério de pessoas em comunhão; Deus existe hipostaticamente em liberdade e êxtase. [...] A revelação de Deus em Jesus Cristo é a base para o princípio; Jesus Cristo é o ‘além-de-si’ de Deus, em quem tudo foi criado e agora está sendo restaurado para a comunhão com Deus¹³².

¹²⁵ LACUGNA, 1993, p. 255-288.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 259.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 259, tradução nossa. “[...] person as *the one who acts in relation to another*”.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 259, tradução nossa. “A person is what he/she does. Actions and behavior disclose the character of a person. Applied to theology we could say, God’s acts in the economy disclose the personal character of God. [...] Further, Macmurray’s philosophy emphasizes community as the context in which true personhood merges and apart from which persons do not exist at all. We might extrapolate from Macmurray’s writings this definition of person: *A person is a heterocentric, inclusive, free, relational agent*”.

¹²⁹ O enfoque principal do autor é eclesiológico. A aplicação de seu pensamento à teologia trinitária é elaboração de LaCugna.

¹³⁰ LACUGNA, 1993, p. 260.

¹³¹ *Ibid.*, p. 260-261.

¹³² *Ibid.*, p. 260, tradução nossa. “First, God’s ultimate reality cannot be located in *substance* (what it is in itself), but only in *personhood*: what God is toward another. God exists as the mystery of persons in communion; God exists hypostatically in freedom and ecstasis. [...] The revelation of God in Jesus Christ is the basis for principle;

Outra implicação significativa do pensamento de Zizioulas, que é assumida por LaCugna em sua ontologia da relação, é a compreensão de que “o amor é constitutivo do ser de Deus, mas como um predicado de pessoa, não de substância. Na medida em que o amor produz comunhão entre pessoas, o amor faz Deus ser quem Deus é”¹³³. Apenas o êxtase de Deus é sem limites, porque sua autoexpressão é perfeitamente conforme com seu ser¹³⁴. Os seres humanos, por sua vez, estão destinados a uma nova existência – voltada para as/os demais e vivida na comunhão com outras/os – que nasce no batismo e cresce através da participação no amor de Deus¹³⁵. Sendo pessoa em comunhão, cada ser humano é um *vestigium trinitatis*¹³⁶.

Porém, nem toda configuração de relações entre pessoas é imagem do Deus Triúno. “De fato, muitas não o são e várias sociedades estruturadas destroem ou inibem a pessoalidade plena. Muitas sociedades são, em uma palavra, antitéticas em relação à vida divina”¹³⁷. As teologias da libertação, especialmente a feminista e a latino-americana, põem em evidência essa questão¹³⁸. Dessas correntes teológicas, LaCugna resgata a ênfase na pericorese trinitária como fundamento para relações e estruturas sociais baseadas na reciprocidade e na igualdade:

[...] *perichōrēsis* expressa a ideia de que as três pessoas divinas são mutuamente inerentes uma à outra, recebem vida uma da outra, “são” o que são pela relação uma com a outra. *Perichōrēsis* significa ser-uma-na-outra, permeação sem confusão. Nenhuma pessoa existe por si mesma ou em referência a si mesma¹³⁹.

Assim sendo, a pericorese trinitária oferece um modelo dinâmico para as relações humanas, baseado em mutualidade e interdependência, e não em subordinações ou hierarquias entre pessoas ou grupos, historicamente baseadas, não poucas vezes, na ênfase teológica na monarquia do Pai em Deus¹⁴⁰. “As teologias feminista e da libertação propõem uma forma

Jesus Christ is God’s ‘beyond-self’ in whom everything was created and now is being restored to communion with God”.

¹³³ LACUGNA, 1993, p. 261, tradução nossa. “[...] love is constitutive of God’s being but as a predicate of person not substance. Since love produces communion among people, love causes God to be who God is”.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 262.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 265.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 266.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 266, tradução nossa. “Indeed, many do not and many structured societies destroy or inhibit full personhood. Many societies are, in a word, antithetical to divine life”.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 266.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 270-271, tradução nossa. “[...] *perichōrēsis* expressed the idea that the three divine persons mutually inhere in one another, draw life from one another, ‘are’ what they are by relation to one another. *Perichōrēsis* means being-in-one-another, permeation without confusion. No person exists by him/herself or is referred to him/herself”.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 270-278.

alternativa do que significa pessoal, construído em torno à igualdade, à mutualidade e à comunidade, enraizadas na Trindade intradivina”¹⁴¹.

Sem negar esse caminho, LaCugna sugere que seria também possível – e até mais convincente – afirmar o mesmo a partir da economia da salvação, sem apelar para as relações intratrinitárias, mas recorrendo às “formas concretas de comunidade humana proclamadas por Jesus como características do Reino de Deus”¹⁴².

Finalmente, a teóloga estadunidense expõe exemplos de éticas teológicas desenvolvidas a partir da doutrina trinitária¹⁴³. Antes, porém, a autora pondera:

A ética cristã está diretamente interessada na moralidade ou imoralidade dos modos de ser nos relacionamentos. O discurso moral pressupõe, e às vezes torna explícita, uma visão da pessoalidade e da natureza humanas, que, se a ética é teológica, é referida em última instância à natureza e à pessoalidade de Deus. Esperar-se-ia, portanto, que a doutrina da Trindade subjuzesse à ética cristã, uma vez que aquela remete explicitamente à origem última e ao caráter de “pessoa” e de “natureza”. Porém, as éticas cristãs do Ocidente foram frequentemente moldadas pelo unitarismo de muitas teologias cristãs; Deus é genericamente Deus, não o Pai de Cristo que vem a nós no Espírito¹⁴⁴.

Como exemplo de reflexão ética desenvolvida a partir da teologia trinitária, LaCugna apresenta o pensamento de Margaret Farley, especialmente no que se refere ao significado da pessoalidade. “Farley explorou a possibilidade de usar *agapē* (amor) e a teologia trinitária como fundamento de uma ética igualitária, para além e em contraposição a todos os padrões de relacionamento construídos com base em hierarquia e desigualdade”¹⁴⁵.

Outra contribuição vem do ortodoxo Stanley Harakas, que “desenvolve uma ética explicitamente teocêntrica e trinitária”¹⁴⁶. Segundo esse autor, a ética cristã deve ser uma forma de vida adequada à Trindade manifestada na história de salvação. Além disso, Harakas enfatiza

¹⁴¹ LACUGNA, 1993, p. 278, tradução nossa. “Feminism and liberation theology propose an alternative ‘form of the personal’ built around equality, mutuality and community, rooted in the intradivine Trinity”.

¹⁴² *Ibid.*, p. 274, tradução nossa. “In my view, the central claim of feminist theology – that a human community structured by relationship of equality and mutuality rather than hierarchy is a true icon of God’s relational life – could be more trenchantly and more convincingly made by [...] returning to the economy of salvation and the revelation of the concrete forms of human community proclaimed by Jesus as characteristic of the reign of God”.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 278-288.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 278, tradução nossa. “Christian ethics is directly concerned with moral and immoral modes of being in relationship. Moral discourse presupposes, and at times makes explicit, a view of human personhood and human nature which, if the ethics is theological, is referred ultimately to the nature and personhood of God. One would therefore expect the theological underpinning of Christian ethics to be the doctrine of the Trinity since it explicitly addresses the ultimate origin and character of ‘person’ and ‘nature’. But Christian ethics in the West has often been shaped by the unitarianism of much Christian theology; God is generically God, not the Father of Christ who comes to us in the Spirit”.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 279, tradução nossa. “Farley explored the possibility of using *agapē* (love) and trinitarian theology as the foundation of an egalitarian ethic, over and against all patterns of relationship built on hierarchy and inequality”.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 283, tradução nossa. “[...] develops an explicitly theocentric trinitarian ethic”.

“uma conexão intrínseca entre ética e soteriologia, uma vez que a práxis do bem é *theōsis*”¹⁴⁷. Entendida como o *telos* (fim) da pessoa, a *theōsis* (divinização) é o aperfeiçoamento do ser humano segundo a imagem e semelhança de Deus¹⁴⁸.

Theōsis seria a harmonia entre pessoalidade e natureza, uma vez que cada um/a é transfigurado/a pelo Espírito Santo em união com Cristo para provocar a união com Deus por meio da comunhão com os/as outros/as. Essa harmonia (ou falta dela) se torna evidente na medida em que há correlação entre motivação interior e comportamento externo. [...] *Agapē* é o requerimento ético da *theōsis*¹⁴⁹.

Sintetizando os aportes apresentados, LaCugna enfatiza que a doutrina trinitária se coloca “para além e em contraposição à redução da pessoalidade como autoconsciência individual”. Além disso, por realçar a singularidade e a integridade da pessoalidade, opõe-se igualmente à redução da pessoalidade a um mero produto das relações sociais. A teologia trinitária é, assim, possibilidade de “crítica às normas culturais da pessoalidade, tanto às normas do ‘individualismo agressivo’ ou da moralidade do ‘eu primeiro’, quanto às estruturas de desigualdade, baseadas em gênero, raça, habilidade, e assim por diante”¹⁵⁰.

Partindo também das contribuições expostas anteriormente, LaCugna sistematiza as “notas” da pessoalidade que fazem parte de sua “ontologia da relação”. Podemos resumir tais notas da seguinte forma: pessoas são essencialmente interpessoais; cada pessoa é um inefável, concreto, único e irrepetível êxtase de natureza (divina ou humana); cada pessoa expressa a totalidade de uma natureza, sem perder a sua singularidade; a pessoalidade se manifesta no equilíbrio entre amor a si mesma/o e autodoação, entre posse de si e orientação-para-outros/os; pessoa é um conceito exponencial; a realização plena da pessoalidade é viver como pessoas (divinas e humanas) em comunhão¹⁵¹.

A autora enfatiza ainda que, por estarem no horizonte da teologia e da vida cristãs, as notas da pessoalidade devem “sempre ser referida[s] a Jesus Cristo, que é a comunhão entre o

¹⁴⁷ LACUGNA, 1993, p. 283, tradução nossa. “[...] there is an intrinsic connection between ethics and soteriology, because the praxis of the good is *theōsis*”.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 284.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 284, tradução nossa. “*Theōsis* would be the harmony between personhood and nature as each becomes transfigured by the Holy Spirit in union with Christ to bring about the union with God through communion with others. This harmony (or lack thereof) becomes evident in the extent to which there is a correlation between inner motive and external behavior. [...] *Agapē* is the ethical requirement of *theōsis*”.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 292, tradução nossa. “The doctrine of the Trinity stresses the relational character of personhood over and against the reduction of personhood to individual self-consciousness, and also emphasizes the uniqueness and integrity of personhood over and against the reduction of personhood to a product of social relations. Thus it can serve as a critique of cultural norms of personhood, whether that of ‘rugged individualism’ or ‘me first’ morality, as well as patterns of inequality based on gender, race, ability, and so forth”.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 288-292.

divino e o humano¹⁵², e ao Espírito Santo, que transfigura e deifica os seres humanos, unindo todas as pessoas, divinas e humanas, em comunhão¹⁵³. Nessa perspectiva, LaCugna reafirma que Jesus é o que Deus é – capacidade infinita de comunhão – e é o que todo ser humano foi criado para ser: “teonômico, católico¹⁵⁴ e em comunhão, em relação correta, com toda criatura e com Deus”¹⁵⁵. A autora também reforça que a comunhão é realizada pelo Espírito Santo, que é “Deus alcançando a criatura, e também o acesso de volta para Deus (Ef 2,18). O Espírito Santo deifica os seres humanos, torna-os santos, conforma-os com a pessoa de Cristo. O Espírito Santo nos incorpora na própria vida de Deus, no mistério da *perichōrēsis*”¹⁵⁶.

Finalizando o itinerário percorrido neste capítulo, resgatamos ainda algumas palavras de Catherine LaCugna que preparam adequadamente a reflexão a ser apresentada no capítulo subsequente: “Seguidores/as de Cristo tornam-se compartilhadores/as da própria vida de Deus, partícipes de divindade, na medida em que são transformados/as e aperfeiçoados/as pelo Espírito de Deus. [...] A economia da salvação de Deus é a economia da divinização e da glorificação”¹⁵⁷.

¹⁵² A comunhão entre o divino e o humano em Jesus Cristo, afirmada por LaCugna, é o que, desde o Concílio de Calcedônia, entende-se como “união hipostática”. A esse respeito, a autora esclarece: “Jesus Cristo, como a comunhão do divino e do humano, é um inefável, concreto, singular e irrepitível êxtase tanto de divindade quanto de humanidade; sua personalidade constitui ambas aquelas naturezas para ser o que elas são, sintetizando em si mesmo a verdadeira comunhão do divino e do humano”. LACUGNA, 1993, p. 293, tradução nossa. “Jesus Christ, as the communion of divine and human, is an ineffable, concrete, unique, and unrepeatable ecstasis of both divinity and humanity; his personhood constitutes both of those natures to be what they are, epitomizing in himself the true communion of divine and human”.

¹⁵³ *Ibid.*, tradução nossa. “The clarification of personhood must always be referred to Jesus Christ, who is the communion of divine and human, and to the Holy Spirit, who transfigures and deifies human beings, uniting all persons, divine and human, in communion”.

¹⁵⁴ O significado de “católico” como nota da personalidade é assim compreendido por LaCugna: “A personalidade é a ponte entre nós mesmas/os e *tudo e todas/os*”. Além disso, a pessoa é católica porque “expressa a totalidade de uma natureza: cada pessoa humana exemplifica de forma única o que significa ser humana/o, assim como cada pessoa divina exemplifica de forma única o que é ser divina/o”. *Ibid.*, p. 290, tradução nossa. “Personhood is the bridge between ourselves and *everything* and *everyone* else, past, present, and future. Second, the inclusive, catholic person expresses the totality of a nature; each human person uniquely exemplifies what it means to be human just as each divine person uniquely exemplifies what it is to be divine”.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 296, tradução nossa. “Jesus is what our own humanity was created to be: theonomous, catholic, and in communion, in right relationship, with every creature and with God”.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 297-298, tradução nossa. “The Holy Spirit is God’s outreach to the creature, and also the way back to God (Eph. 2:18). The Spirit deifies human beings, makes them holy, [...] conforms them to the person of Christ. [...] The Holy Spirit incorporates us into the very life of God, into the mystery of *perichōrēsis*”¹⁵⁶.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 228, tradução nossa. “Followers of Christ are made sharers in the very life of God, partakers of divinity as they are transformed and perfect by the Spirit of God. The ‘motive’ of God’s self-communication is union with the creature through *theōsis*. [...] God’s economy of salvation is the economy of divinization and glorification”.

3 CONTRIBUIÇÕES PARA UMA TEOLOGIA TRINITÁRIA DA VIDA CONSAGRADA

Como mencionamos anteriormente, dedicaremos o presente capítulo à elaboração de uma teologia trinitária da vida consagrada, tendo como base o que foi desenvolvido no segundo capítulo e, ao mesmo tempo, levando em consideração a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Vita Consecrata* e seus desdobramentos teológicos, elencados no primeiro capítulo desta dissertação. Antes, porém, importa fazer alguns apontamentos referentes à nossa perspectiva sobre a vida consagrada, principalmente em relação aos demais batizados e batizadas e à possibilidade de que nossa proposta seja extensiva a toda a vida cristã.

3.1 A vida consagrada como sinal

Dentre as características da vida consagrada expostas no capítulo 1, entendemos que uma delas pode favorecer a reflexão que pretendemos desenvolver a seguir. Trata-se da compreensão de que consagradas e consagrados são sinal do que é proposto a todos os cristãos e cristãs. Em VC, recorda-se que “a função de sinal escatológico [é] própria da vida consagrada” e “é constante a doutrina que a apresenta como antecipação do Reino futuro. [...] Com o olhar fixo nas coisas do Senhor, a pessoa consagrada lembra que ‘não temos aqui cidade permanente’ (Hb 13,14) [...]. A única coisa necessária é buscar ‘o Reino de Deus e sua justiça’ (Mt 6,33)” (VC, n. 26).

Nesse ponto, a Exortação Apostólica remonta à Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG), do Concílio Ecumênico Vaticano II, que afirma:

Por meio dos votos, ou de outros vínculos sagrados, por sua natureza equiparados aos votos, o cristão obriga-se à prática dos três conselhos evangélicos referidos [castidade, pobreza e obediência], entregando-se totalmente a Deus, amado acima de tudo, ficando assim destinado, por título especial e novo, ao serviço e glória de Deus. [...] A profissão dos conselhos evangélicos aparece [...] como sinal, que pode e deve atrair eficazmente todos os membros da Igreja a cumprirem com diligência os deveres da vocação cristã. E porque o Povo de Deus não tem na terra a sua cidade permanente, mas vai à procura da futura, o estado religioso, tornando os seus seguidores mais livres das preocupações terrenas, manifesta também mais claramente a todos os fiéis os bens celestes, já presentes neste mundo; é assim testemunha da vida nova e eterna, adquirida com a redenção de Cristo, e preanuncia a ressurreição futura e a glória do reino celeste. O mesmo estado religioso imita mais de perto e perpetuamente representa na Igreja aquela forma de vida que o Filho de Deus assumiu ao entrar no mundo para cumprir a vontade do Pai, e por Ele foi proposta aos discípulos que o seguiam. Finalmente, mostra de modo particular a elevação do reino de Deus acima das coisas terrestres e suas exigências supremas; e demonstra também a todos os homens a maravilhosa eficácia do poder de Cristo que reina e a potência infinita com que o Espírito Santo maravilhosamente atua na Igreja (LG, n. 44).

Ao comentar esse número de LG, Uríbarri Bilbao destaca: “Aqui se manifesta que a vida consagrada *representa* a Cristo. Ou seja, afirma-se um caráter em certo sentido sacramental da vida consagrada, pois é capaz de fazer presente a Cristo”¹. Em continuidade com esse pensamento, entendemos que a vida consagrada é sinal escatológico não apenas por apontar para a meta a que estamos destinados/as², mas também por testemunhar radicalmente o essencial da vida cristã a ser vivido aqui e agora: sob a guia do Espírito Santo, seguir Jesus, vivendo e anunciando o Evangelho, de modo a colaborar para que todas/os vivam como filhas e filhos de Deus.

A radicalidade está, portanto, no fato de que esse estilo de vida sinaliza o que é nuclear para todas/os que seguem Cristo. Sinaliza-o, porém, a modo de superabundância e, em certo sentido, de desperdício (VC, n. 104-105). Nesse contexto, a unção de Betânia, narrada pelo evangelista João (Jo 12,1-8³), faz-se ícone da vida consagrada (VC, n. 104). À pergunta pela utilidade e eficácia, responde-se com o exagero do perfume, dos votos, da vida fraterna em comum, da generosidade na missão, enfim, da vida inteira disposta para ser configurada com Cristo, pela ação do Espírito, para a proclamação do Reino de Deus⁴:

O perfume de alto preço, derramado como puro ato de amor e, por conseguinte, fora de qualquer consideração “utilitarista”, é sinal de uma *superabundância de gratuidade*, como a que transparece numa vida gasta para amar e servir o Senhor, a dedicar-se à sua Pessoa e ao seu Corpo Místico. Mas é desta vida “derramada” sem reservas que se difunde um perfume que enche toda a casa. A casa de Deus, a Igreja, é adornada e enriquecida hoje, não menos que outrora, pela presença da vida consagrada.

Aquilo que pode parecer aos olhos dos homens desperdício, para a pessoa fascinada no segredo do coração pela beleza e bondade do Senhor, é uma óbvia resposta de

¹ URÍBARRI BILBAO, 2002, p. 234, tradução nossa.

² “À vida consagrada está confiada a missão de indicar o Filho de Deus feito homem como *a meta escatológica para onde tudo tende*, o esplendor perante o qual qualquer outra luz empalidece, a beleza infinita, a única que pode saciar totalmente o coração do homem. É que na vida consagrada não se trata apenas de seguir Cristo de todo o coração, amando-o ‘mais do que o pai ou a mãe, mais do que o filho ou a filha’ (cf. Mt 10,37), como é pedido a todo discípulo, mas trata-se de viver e exprimir isso mesmo como uma *adesão ‘conformativa’ a Cristo da existência inteira*, numa tensão totalizante que antecipa, por quanto possível no tempo e aos vários carismas, a perfeição escatológica” VC, n. 16.

³ “Seis dias antes da Páscoa, Jesus foi a Betânia, onde estava Lázaro, que ele ressuscitara dos mortos. Ofereceram-lhe aí um jantar; Marta servia e Lázaro era um dos que estavam à mesa com ele. Então Maria, tendo tomado uma libra de um perfume de nardo puro, muito caro, ungiu os pés de Jesus e os enxugou com os cabelos; e a casa inteira ficou cheia do perfume do bálsamo. Disse, então, Judas Iscariotes, um de seus discípulos, aquele que o entregaria: ‘Por que não se vendeu este perfume por trezentos denários para dá-los aos pobres?’ Ele disse isso, não porque se preocupasse com os pobres, mas porque era ladrão e, tendo a bolsa comum, roubava o que aí era posto. Disse então Jesus: ‘Deixa-a; ela conservará esse perfume para o dia da minha sepultura! Pois sempre tereis pobres convosco; mas a mim nem sempre tereis.’” Jo 12,1-8.

⁴ “Esta existência ‘cristiforme’, proposta a tantos batizados ao longo da história, só é possível com base numa vocação especial e por um dom peculiar do Espírito. De fato, numa tal existência, a consagração batismal é levada a uma resposta radical no seguimento de Cristo assumindo os conselhos evangélicos, sendo o vínculo sagrado da castidade pelo Reino dos Céus o primeiro e mais essencial deles” VC, n. 14.

amor, é gratidão e regozijo por ter sido admitida de modo absolutamente especial ao conhecimento do Filho e na partilha da sua missão divina no mundo (VC, n. 104).

Importa salientar que a “superabundância de gratuidade”, que se manifesta na vida das pessoas consagradas, só é possível porque motivada e sustentada por quem, gratuitamente, nos amou primeiro (1Jo 4,8-10.19⁵).

Não se trata, portanto, de conceber a consagradas e consagrados como pessoas especiais ou objetivamente superiores, seja em virtude do chamado específico, seja por características próprias desse estilo de vida. Essa compreensão, difundida por séculos na Igreja Católica, ainda encontra eco em trechos de documentos magisteriais mais recentes – inclusive em trechos da LG⁶ e de VC⁷ – e também entre autores/as cristãos/ãs da atualidade. Consideramos, no entanto, que tal visão se distancia da perspectiva neotestamentária e distorce a proposta do Evangelho⁸. Ao discorrer sobre o povo de Deus antes de mencionar a constituição hierárquica da Igreja, a LG põe em evidência a igualdade fundamental advinda do batismo, que caracteriza todos os cristãos e cristãs (LG, n. 9-11). Tal enfoque é extremamente relevante e não podemos perdê-lo de vista em nossa reflexão.

Retomando a abordagem de Uríbarri Bilbao, consideramos a analogia sacramental adequada para iluminar a relação das/os consagradas/os com as demais pessoas, pois ela permite elucidar nossa perspectiva:

Na vida consagrada, a vida cristã adquire uma consistência tal, que se articula como signo, como um símbolo, como uma realidade que faz visíveis e presentes aspectos importantes da vida cristã e do mistério de Cristo. Isso a dota de um certo caráter sacramental, pois os sacramentos são precisamente os signos que fazem presentes aspectos substanciais da vida cristã e do mistério de Cristo. Inclusive se diz que este signo [a vida consagrada] opera ‘eficazmente’ sobre todos os membros da Igreja (cf. LG, n. 42). Como se sabe, os sacramentos são definidos precisamente por serem signos eficazes nos quais se realiza o que se significa⁹.

⁵ “Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é Amor. Nisto se manifestou o amor de Deus por nós: Deus enviou o seu Filho único ao mundo para que vivamos por ele. Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou e enviou-nos seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados. Quanto a nós, amemos, porque ele nos amou primeiro” 1Jo 4,8-10.19.

⁶ O n. 44, citado acima, retrata, em alguns trechos, essa compreensão.

⁷ Para exemplificar, aludimos a alguns trechos: “Na manifestação da santidade da Igreja, há que reconhecer *uma objetiva primazia à vida consagrada*, que reflete o próprio modo de viver de Cristo” VC, n. 32 [itálico nosso].

“A Igreja sempre viu na profissão dos conselhos evangélicos *um caminho privilegiado para a santidade*. As próprias expressões com que é designada – escola do serviço do Senhor, escola de amor e de santidade, caminho ou estado de perfeição – já manifestam quer a eficácia e a riqueza dos meios próprios desta forma de vida evangélica, quer o especial empenho requerido àqueles que a abraçam” VC, n. 35 [itálico nosso].

“É importante que Bispos, presbíteros e diáconos, convencidos da *excelência evangélica deste gênero de vida*, trabalhem para descobrir e amparar germens de vocação” VC, n. 105 [itálico nosso].

⁸ Também, a título de exemplo, indicamos alguns textos do NT que ilustram o que afirmamos: Mc 3,31-35; Mt 23,8-10; Lc 22,24-27; Gal 3,26-28.

⁹ URÍBARRI BILBAO, 2002, p. 235-236, tradução nossa.

Assim, entendemos a vida consagrada como sinal análogo aos sacramentos, capaz de indicar o que simboliza e, ao mesmo tempo, fazer presente o que representa. “Na vida consagrada, a própria vida é o signo do que se anuncia”¹⁰. A esse respeito, Secondin enfatiza o caráter “cristonômico” do anúncio:

Não somos nós [os/as consagrados/as] o modelo do futuro. [...] É com Cristo que se dá testemunho, é com ele que se anuncia e é com ele que se prefigura o futuro plenamente messiânico. Não se trata de mostrar a ‘eternidade’ com as suas ‘características’ não-temporais nem humanas, como se fora uma ‘perpetuidade’ do nosso [das pessoas consagradas] viver, como se diz frequentemente. Trata-se, sim, de testemunhar a esperança de uma realização plena da messianidade de Cristo, conhecida e ainda a caminho¹¹.

Com Uríbarri Bilbao, acrescentamos ainda:

A vida consagrada é uma forma de pregar e testemunhar existencialmente – com sua própria vida e suas realizações de apostolado, caridade, oração e fraternidade – a vida de Jesus. É uma pregação testemunhal, mais a partir da razão simbólica do que da razão instrumental; ou seja, o mais importante da vida consagrada não é o que faça (o aspecto funcional), mas o que ela mesma é e representa. [...]

Assim, pois, sublinho que o valor teológico fundamental da vida consagrada se situa no âmbito dos signos, do que ela simboliza para a Igreja e para o mundo¹².

Por isso, o que afirmaremos sobre a teologia trinitária da vida consagrada não será exclusivo desse estado de vida e pode ser referido a todos os cristãos e cristãs (e, possivelmente, a toda a humanidade), uma vez que o fundamento da vida consagrada é a consagração batismal (LG, n. 44; VC, n. 30). Dito de outra forma, consideramos a vida consagrada como um “ponto de verificação” do que acontece em e com toda/o cristã/ão. No entanto, temos também presente que cada vocação cristã comporta algo de específico. Em nossa compreensão, uma das especificidades da vida consagrada é tornar visível e evidente o que é proposto para todos/as os/as cristãos/ãs. Em VC, vemos essa particularidade explicitada em alguns números, entre os quais destacamos:

Missão peculiar da vida consagrada é *manter viva nos batizados a consciência dos valores fundamentais do Evangelho*, graças ao seu “magnífico e privilegiado testemunho de que não se pode transfigurar o mundo e oferecê-lo a Deus sem o espírito das bem-aventuranças” (LG, n. 31). Deste modo, a vida consagrada suscita continuamente, na consciência do Povo de Deus, a exigência de responder com a santidade de vida ao amor de Deus derramado nos corações pelo Espírito Santo (cf. Rm 5,5). (VC, n. 33).

¹⁰ URÍBARRI BILBAO, 2002, p. 330, tradução nossa.

¹¹ SECONDIN, 1997b, p. 285.

¹² URÍBARRI BILBAO, 2002, p. 288-289, tradução nossa.

O mundo e a Igreja procuram autênticas testemunhas de Cristo. E a vida consagrada é um dom oferecido por Deus para que seja colocada à vista de todos a “única coisa necessária” (Lc 10,42). (VC, n. 109).

Situando-nos, pois, na perspectiva da vida consagrada como sinal para toda a vida cristã, perguntamo-nos: o que as pessoas consagradas sinalizam? A que apontam? Que realidade expressam?

3.2 A vida consagrada como *Confessio Trinitatis*

Como expusemos no primeiro capítulo desta dissertação, a Exortação Apostólica *Vita Consecrata* caracteriza a vida consagrada como *Confessio Trinitatis*¹³. Com isso, evidencia que a existência das pessoas consagradas confessa o Deus Triúno. O termo “confessar” é entendido, nesse contexto, como sinônimo de afirmar, manifestar, expressar, ao mesmo tempo em que inclui a profissão de fé no que é confessado¹⁴. Além disso, quando falamos em “confissão de fé [...], não se trata de mera afirmação nem somente de afirmação comprometida, mas de ato de adoração, louvor e enaltecimento”¹⁵.

Por sua vez, a teologia trinitária de Karl Rahner, que apresentamos no segundo capítulo, fundamenta-se no axioma que afirma a autêntica autocomunicação da Trindade aos seres humanos, revelando-se na *oikonomia* como quem realmente é. Em nossa compreensão, consideramos que a revelação trinitária na história de salvação pode ser identificada de forma privilegiada na vida daqueles que professam a fé no Deus que é Pai, Filho e Espírito Santo. Os/as cristãos/ãs batizados/as confessam, em sua existência concreta, o Deus Triúno, que se manifesta em e por meio de suas vidas.

Para LaCugna, a doxologia – ou glorificação – é a forma mais adequada de resposta à revelação da inefável existência de Deus como amor e comunhão autocomunicantes¹⁶. “A doxologia [...] é a linguagem viva da fé na qual o louvor é oferecido por gratidão à abundância

¹³ Conferir VC, n. 14-22, especialmente n. 16.

¹⁴ “Só se pode confessar o que não goza de evidência, o que não constitui intuição para todos e que possa vir a tornar-se evidente. Também não é possível confessar o que posso constatar com os meios científicos, mas que é de tal natureza que não sou atingido, movido e desafiado à decisão. Só posso confessar o que também se pode negar, aquilo que, em outros termos, precisa tornar-se convicção. Só posso confessar aquilo que também pode suscitar contradição e oposição. Só posso confessar aquilo sobre o que se pode fundar minha existência, pelo que eu posso viver e morrer”. FRIES, Heinrich. Confissão de fé. In: EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 106.

¹⁵ *Ibid.*, p. 107.

¹⁶ LACUGNA, 1993, p. 324.

do amor generoso de Deus”¹⁷. A compreensão de glorificação da autora assemelha-se à *confessio*, descrita em VC. “Doxologia não é simplesmente a linguagem da oração e do louvor diretos, mas toda forma de pensamento, sentimento, ação e esperança dirigidos e oferecidos pelos crentes ao Deus vivo”¹⁸. Como assegura a teóloga estadunidense, “o mistério de Deus revela-se como um convite e uma incorporação à vida divina por meio de Cristo, no poder do Espírito Santo; ao mesmo tempo, é também um convite e uma incorporação a novas relações com cada pessoa”¹⁹, por meio das quais a Trindade é confessada e se manifesta.

De forma específica, consideramos que o Deus Triúno revela a si mesmo na vida daquelas/es que chama a reproduzir Cristo em “adesão ‘conformativa’ a [Ele] da existência inteira, numa tensão totalizante que antecipa, por quanto possível [...], a perfeição escatológica” (VC, n. 16). Como aludimos anteriormente²⁰, as pessoas consagradas, “deixando-se guiar pelo Espírito num caminho ininterrupto de purificação, tornam-se, dia após dia, *peças cristiformes*, prolongamento na história de uma especial presença do Senhor ressuscitado” (VC, n. 19). ”.

Com tal identificação “conformativa” ao mistério de Cristo, a vida consagrada realiza a título especial aquela *confessio Trinitatis*, que caracteriza toda a vida cristã, reconhecendo extasiada a beleza sublime de Deus Pai, Filho e Espírito Santo, e testemunhando com alegria a sua amorosa magnanimidade com todo ser humano” (VC, n. 16).

Por estar fundamentada em um chamado vocacional que vem de Deus, a vida consagrada confessa que a iniciativa é – sempre – do Pai, “Origem sem origem”²¹.

Como se explica, como se justifica, em última instância, qual é a raiz primeira e a fonte viva de onde brota este modo de existência cristã? Cabe somente uma resposta decisiva: Tudo obedece ao [...] *desígnio amoroso do Pai*²², à sua iniciativa, à sua vontade e decisão de que os traços e as dimensões mais essenciais da vida de seu Filho *se revivam* com especial intensidade na Igreja e adquiram nela uma peculiar “visibilidade” [através da vida consagrada]²³.

¹⁷ LACUGNA, 1993, p. 324, tradução nossa. “Doxology, which is living language of faith in which praise is offered in gratitude for the abundance of God’s generous love, is the proper response to the revelation of God’s ineffable existence as self-imparting love and communion”.

¹⁸ CONSELHO ECUMÊNICO DAS IGREJAS, *Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*. London: SPCK, 1981, p. 10. *Apud* LACUGNA, 1993, p. 336, tradução nossa. “Doxology is not merely the language of direct prayer and praise, but all forms of thought, feeling, action and hope directed and offered by believers to the living God”.

¹⁹ LACUGNA, 1993, p. 319, tradução nossa. “The mystery of God is revealed to be a matter of invitation and incorporation into divine life through Christ in the power of the Holy Spirit; at the same time it is also invitation and incorporation into new relationship with each other”.

²⁰ Conferir p. 13 desta dissertação.

²¹ “Unicamente Deus [Pai] é ao mesmo tempo sem origem e a origem de tudo”. LACUGNA, 1993, p. 301, tradução nossa. “God alone is both unoriginated and the origin of everything”.

²² “[...] a pessoa chamada entrega-se ao amor de Deus, que a quer exclusivamente ao seu serviço, e consagra-se totalmente a ele e ao seu desígnio de salvação” VC, n. 17.

²³ ALONSO, 1998, p. 79-81, tradução nossa.

Pela dedicação da existência inteira, as pessoas consagradas confessam ainda a “absoluta primazia de Deus” (VC, n. 84-85), “que merece ser procurado, amado e adorado por razão de si mesmo, ainda que não nos desse nada”²⁴. À iniciativa do Pai que propõe a consagração, responde-se em amorosa acolhida do chamado: “A experiência [do] amor gratuito de Deus é tão íntima e forte que a pessoa sente que deve responder com a dedicação incondicional da sua vida, consagrando tudo, presente e futuro, nas suas mãos” (VC, n. 17).

Seguindo os passos de Jesus na vivência dos conselhos evangélicos, as pessoas consagradas manifestam “o desejo explícito de conformação total com ele e confessam que Jesus é modelo no qual toda virtude alcança a perfeição” (VC, n. 18). Confessam também que, para segui-lo, vale a pena deixar tudo para trás (Fl 3,8), porque, em primeiro lugar, está o Reino de Deus e sua justiça (Mt 6,33). “A sua aspiração é identificar-se com ele [Cristo], assumindo os seus sentimentos e forma de vida” (VC, n. 18), de modo a “se tornar lugar humano e santo que acolhe, eco e narração da vida de Jesus, embora no limite e na finitude” (*Contemplai*, n. 34). Para isso, é também necessário trilhar, com Jesus e como Ele, o caminho da cruz.

Aludindo a um trecho da carta de Paulo aos Gálatas²⁵, Uríbarri Bilbao compreende que consagradas/os portam em suas vidas, as marcas da pertença a Jesus e da identificação com Ele, destacando a dimensão pascal de tal marca: “O Senhor nos gravou e nos marcou com seu selo”²⁶. [...] Levamos [...] a marca de Cristo, pois ele nos gravou com seu coração transpassado”²⁷. O autor afirma ainda que “os selados por Cristo Jesus, os que portam em seus corpos suas marcas, atuam em seu nome, são seus legados, que continuam o anúncio do Reino com o mesmo estilo e as mesmas atitudes de Cristo”²⁸.

Especialmente pelo testemunho de fidelidade nas dificuldades e provações, as pessoas consagradas, de certo modo, reproduzem em suas vidas o mistério pascal de Cristo, vivendo experiências nas quais completam na própria carne “o que falta às tribulações de Cristo” (Cl 1,24). Como Paulo, podem também dizer: “Com efeito, nós, embora vivamos, somos sempre entregues à morte por causa de Jesus, a fim de que também a vida de Jesus seja manifestada em nossa carne mortal. Assim a morte trabalha em nós; a vida, porém, em vós” (2Cor 4,11-12).

Seja em situações cotidianas de serviço generoso aos/às demais, seja em contextos de perseguição e até de martírio, a vida consagrada reflete o “esplendor do amor, porque confessa, com a sua fidelidade ao mistério da cruz, que crê e vive do amor do Pai, do Filho e do Espírito

²⁴ ALONSO, 1998, p. 83, tradução nossa.

²⁵ “Pois trago em meu corpo as marcas de Jesus” Gal 6,17b.

²⁶ “Coloca-me como um selo sobre teu coração, como um selo em teu braço” Ct 8,6a.

²⁷ URÍBARRI BILBAO, 2002, p. 201, tradução nossa.

²⁸ *Ibid.*, p. 202, tradução nossa.

Santo” (VC, n. 24), plenamente manifestado na Páscoa de Cristo. Contribui, assim, “para manter viva na Igreja a consciência de que a Cruz é a superabundância do amor de Deus que transborda sobre este mundo” (VC, n. 24).

As pessoas consagradas se tornam, assim, memórias vivas do Verbo encarnado (VC, n. 22), sendo “permanentemente um signo vivo, palpável, eficaz, eloquente, visível do estilo e da forma de vida de Jesus; [...] converte[ndo]-se na recordação e presença permanente e bela das marcas de Jesus na Igreja e no mundo”²⁹.

Tudo isso é possível por obra do Espírito Santo, que é quem infunde a atração por esse estado de vida e, ao mesmo tempo, torna possível a resposta ao chamado à consagração. Abertas e dóceis à sua ação, as pessoas consagradas confessam o poder do Espírito que transforma vidas, pecadoras e frágeis (VC, n. 20), em “pessoas cristiformes”, que irradiam a bondade de Deus (VC, n. 19).

É o Espírito que suscita o desejo de uma resposta cabal; é ele que guia o crescimento desse anseio, fazendo amadurecer a resposta positiva e sustentando, depois, a sua fiel realização; é ele que forma e plasma o espírito dos que são chamados, configurando-os a Cristo casto, pobre e obediente, e impelindo-os a assumirem a sua missão (VC, n. 19).

Essa transformação da vida – denominada, em *Vita Consecrata*, “existência transfigurada” – não acontece para benefício próprio, mas para melhor manifestar a presença amorosa de Deus e testemunhar a Cristo, sendo convite para que outras/os desejem também procurar, acima de tudo, o Reino de Deus (VC, n. 35).

Consideramos também que a permanência de diversas possibilidades de vida consagrada e o surgimento de novas formas de consagração, conformes às necessidades e à sensibilidade de cada época e lugar, confessam a dinamicidade do Espírito Santo. A esse respeito, Uríbarri Bilbao pondera que a vida consagrada é um reflexo predominantemente pneumatológico e, por isso, tem menos rigidez que outras formas institucionais da Igreja Católica³⁰:

Por isso, não é de se estranhar que [a vida consagrada] não se tenha configurado como sacramento, o que suporia uma institucionalização mais forte, mais rígida [...]. Talvez por essa razão, ainda que pertença à vida e à santidade da Igreja, não pertence à essência de sua estrutura.

²⁹ URÍBARRI BILBAO, 2002, p. 282, tradução nossa.

³⁰ *Ibid.*, p. 303, tradução nossa.

A vitalidade pneumática da vida consagrada é mais avessa à institucionalização e ao jurídico. Ao longo da história, a vitalidade e a criatividade do Espírito foram rompendo os moldes jurídicos e criando novidades continuamente³¹.

Nesse contexto de inovação, é interessante notar que as novas formas de vida consagrada (NFVC)³², surgidas no período do Concílio Vaticano II e em anos subsequentes a ele, caracterizam-se por uma configuração marcadamente trinitária, como explica Velasco Jiménez:

A definição da vida consagrada como seguimento mais de perto de Jesus casto, pobre e obediente foi dando espaço [na Igreja] a uma formulação mais trinitária. Ainda que isso implique igualmente as novas e as formas de vida tradicionais, frequentemente as NFVC nasceram neste contexto de novas percepções teológicas ou as incorporaram de maneira prática na elaboração das constituições e do direito próprio. [...] Na mesma sensibilidade da exortação *Vita Consecrata*, as NFVC expressaram a consagração como diálogo afetivo e transformante com as três Pessoas divinas, diálogo que configura a pessoa do consagrado com Cristo e o introduz de forma dinâmica na vida trinitária entendida como história de salvação. [...] Esse diálogo filial, esponsalício e fraterno consagra nosso corpo e nosso espírito como morada da Trindade, de modo que a configuração com o Filho é o efeito da introdução da pessoa na comunhão e missão trinitárias³³.

Em nossa caracterização da vida consagrada como *Confessio Trinitatis*, recordamos também que “a vida fraterna, em virtude da qual as pessoas consagradas se esforçam por viver em Cristo com ‘um só coração e uma só alma’ (At 4,32), se apresenta como eloquente confissão trinitária”: confessa um só Pai de todas/os; “confessa o Filho encarnado, que congrega os redimidos na unidade, apontando o caminho com o seu exemplo, a sua oração, as suas palavras e, sobretudo, com a sua morte, fonte de reconciliação para os homens divididos e dispersos”; e confessa o Espírito Santo como princípio de unidade na Igreja e, portanto, nas famílias espirituais e comunidades fraternas (VC, n. 21).

No horizonte da contribuição específica das/os consagradas/os para a evangelização, *Vita Consecrata* afirma que “a vida consagrada mostra eloquentemente que, quanto mais se vive de Cristo, tanto melhor se pode servi-lo nos outros, aventurando-se até os postos de vanguarda da missão, e abraçando os maiores riscos” (VC, n. 76). Nas diversas formas de ação apostólica realizadas pelos institutos de vida consagrada, glorifica-se e confessa-se também o Deus Triúno, pois nelas podemos testemunhar manifestações concretas do que LaCugna afirma:

³¹ URÍBARRI BILBAO, 2002, p. 303, tradução nossa.

³² O termo refere-se exclusivamente aos Institutos de Vida Consagrada com aprovação pontifícia (ou em processo de recebê-la) e vinculados à Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica. Não é sinônimo de “novas comunidades”, embora, no Brasil, haja certa confusão entre os dois tipos de instituição. Essas últimas são, em geral, vinculadas ao Pontifício Conselho para os Leigos.

³³ VELASCO JIMÉNEZ, 2015a, p. 114-115, tradução nossa. Conferir também o pensamento de Lourdes Grosso García, nas páginas 28 e 29 desta dissertação.

“Vidas de santidade, de serviço e de amor sacrificado também participam na estrutura da doxologia. Tudo o que promove a plenitude da humanidade, que constrói relacionamentos baseados na caridade e na compaixão, glorifica a Deus”³⁴.

3.3 A revelação do Deus Triúno por meio da vida consagrada

Compreendemos ainda que a vida consagrada realiza a *confessio Trinitatis* porque o próprio Deus Triúno quis se manifestar por meio daquelas e daqueles em quem “escreve” sua revelação. Para elucidar tal afirmação, partimos do conceito de teografia, tomado de Ulpiano Vázquez Moro. O autor explica: “[Há] marcas de Deus na vida de cada um de nós. Deus escreve em nossas vidas. Na vida de cada um de nós há uma escrita, que podemos ler. Isso é ‘teografia’: não tanto o que está escrito na Bíblia, mas o que Deus escreve no nosso próprio coração”³⁵.

Essa compreensão tem 2Cor 3 como fundamento bíblico. No início desse capítulo, Paulo diz que os coríntios são cartas que podem ser lidas por todos (2Cor 3,2). Podemos, certamente, estender a afirmação paulina e considerar todos os cristãos e cristãs como tais cartas (e, indo um pouco além, poderíamos também nos referir a toda a humanidade): “Evidentemente, sois uma carta de Cristo, entregue ao nosso ministério, escrita não com tinta, mas com o Espírito de Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, nos corações” (2Cor 3,3). Nos corações humanos, Deus inscreve a sua teografia e quer que esta seja lida por todas/os. Entendendo “corações” com seu sentido bíblico mais amplo, ou seja, como sede das decisões, sentimentos e pensamentos, mas também como representação da pessoa inteira³⁶, arriscamos a afirmar que as tábuas de carne são as vidas humanas, nas quais se pode ler o que Deus escreveu de si.

Compreensão semelhante é proposta por Alexandre Palma, que retoma a analogia de Irineu de Lião, segundo a qual o Filho e o Espírito são as mãos com as quais o Pai realiza a criação e, entre outras ações, molda o barro da terra, formando a humanidade. Palma propõe:

Fiéis a essa imagem [proposta por Irineu], mas também à sua liberdade exegética, admitamos ainda que esse toque divino deixou impressa a sua dedada naquilo (naquele) que criou. Admitamos que as impressões digitais dessas mãos gravaram-se para sempre nessa sua obra que somos nós. Se assim for, haverá então qualquer coisa da Trindade em nós, que se gravou com uma tal profundidade que nada o poderá

³⁴ LACUGNA, 1993, p. 343, tradução nossa. “Lives of holiness, of service and loving sacrifice, also participate in the structure of doxology. [...] Everything that promotes fullness of humanity, that builds up relationships based on charity and compassion, glorifies God”.

³⁵ VÁZQUEZ MORO, Ulpiano. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 10.

³⁶ BAUER, Johannes Baptist. Coração. In: BAUER, Johannes B. (Dir.). *Dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Loyola, 1988. v.1, p. 219-222.

verdadeiramente apagar. Haverá algo que em nós é reflexo do Filho e do Espírito. Algo que é eco da vida trinitária que nos quis e nos criou³⁷.

Retornando a 2Cor 3, Paulo introduz uma comparação entre a manifestação de Deus a Moisés no Sinai e a revelação divina da nova aliança, que é obra do Espírito Santo (2Cor 3,4-16). E finaliza afirmando que as “cartas vivas” são transformadas de modo a refletir a imagem do Filho: “E nós todos que, com a face descoberta, contemplamos como num espelho a glória do Senhor, *somos transfigurados* nessa mesma imagem, cada vez mais resplandecente, pela ação do Senhor, que é Espírito” (2Cor 3,18) [itálico nosso].

É interessante notar que o verbo que destacamos nesse último versículo (μεταμορφούμεθα: metamorfoúmetha) é o mesmo que – embora com conjugação distinta – aparece em Mc 9,2 e Mt 17,2, na narração da transfiguração de Jesus (μετεμορφώθη: metemorfóthi)³⁸, e significa “mudar de aspecto”, “transformar-se”³⁹. Como indica Mieczyslaw Lubomirski, a análise desse termo pode contribuir para a compreensão do dinamismo do conceito de “transfiguração” como chave interpretativa da vida consagrada⁴⁰. Segundo esse autor, “a mesma imagem”, na qual Paulo afirma que somos transfigurados/as, é a imagem da glória de Deus e, “no contexto de 2Cor 3,18–4,6, ‘a mesma imagem’ e ‘glória’ são precisamente ‘a glória de Deus’ que é revelada na face de Cristo, que é a imagem de Deus [...] (2Cor 4, 4)”⁴¹. Assim sendo, a transfiguração da existência leva a refletir Cristo de modo “cada vez mais resplandecente” e, com Ele e como Ele, a revelar o Pai.

Tal transfiguração é realizada “pelo Senhor, que é Espírito” e tem como propósito “tornar aqueles que contemplam a glória de Cristo semelhantes àquele para quem olhamos. Consequentemente, o objetivo do processo de transformação também será tornar os cristãos semelhantes a Cristo transfigurado”⁴². Reconhecendo a relevância de 2Cor 3, no que se refere à transfiguração da vida, surpreende que, apesar de fundamentar grande parte de sua reflexão

³⁷ PALMA, Alexandre. *O mistério da Trindade: falar de Deus junto de nós*. São Paulo: Paulinas; Recife: Unicap, 2018. p. 134.

³⁸ O verbo μεταμορφώνω (metamorfôno) é também usado em Rm 12,2 (μεταμορφοῦσθε: metamorfoústhe). LUBOMIRSKI, Mieczyslaw. L’Esortazione “Vita Consecrata” e trasformazione dei credenti ad opera dello Spirito Santo. *Gregorianum*, Roma, v. 78, n. 3, p. 545-554, 1997. p. 546-547.

³⁹ *Ibid.*, p. 546.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 546.

⁴¹ *Ibid.*, p. 553, tradução nossa. “‘La stessa immagine’ nella quale uno viene trasformato è l’immagine della gloria di Dio che uno incontra. Nel contesto di 2Cor 3,18–4,6, ‘la stessa immagine’ e ‘gloria’ è precisamente ‘la gloria di Dio’ che si rivela nel volto di Cristo che è immagine di Dio [...] (2Cor 4,4)”.

⁴² *Ibid.*, p. 552, tradução nossa. “Lo scopo dell’impegno dello Spirito è di rendere coloro che contemplano la gloria di Cristo simili a colui che guardiamo. Di conseguenza anche lo scopo del processo di trasformazione sarà di rendere i cristiani simili a Cristo transfigurato”.

teológica no ícone da transfiguração do Senhor e caracterizar a vida consagrada como existência transfigurada, *Vita Consecrata* não faça nenhuma referência a essa períclope paulina.

Prosseguindo com nossa reflexão, consideramos que podem ser também iluminadores alguns aspectos da teologia rahneriana do símbolo, brevemente exposta no capítulo 2⁴³. Segundo o teólogo alemão, “toda realidade proveniente de Deus, quando é autêntica e se conserva em sua integridade, [...] diz muito mais do que somente de si mesma, [...] faz ressoar sempre, a seu próprio modo em cada caso, toda a realidade” e se refere a Deus, não apenas como causa⁴⁴. Isso porque “o Verbo feito carne faz com que tudo subsista nele (Cl 1,17) e, por isso, tudo tem, inclusive em seu caráter simbólico, uma profundidade que só a fé é capaz de sondar”⁴⁵.

Rahner avança, explicitando de que modo a Igreja é símbolo constitutivo do Logos no mundo. Ela é “o continuar-sendo-presente, no espaço e no tempo, do Verbo encarnado”⁴⁶. A composição institucional da Igreja não é impedimento para isso:

A Igreja [...] não é somente uma realidade social constituída juridicamente, mas à sua essência pertence a graça da salvação, o próprio Espírito Santo. Isso significa que tal símbolo da graça de Deus contém verdadeiramente o que significa, [...] que não apenas designa, mas também possui o que foi trazido definitivamente ao mundo por meio de Cristo⁴⁷.

Por sua vez, “os sacramentos são a concretização e atualização da realidade simbólica da Igreja”⁴⁸. Neles a graça de Deus se faz presente, criando sua expressão, seus símbolos⁴⁹. Como expusemos anteriormente, a vida consagrada possui uma dinâmica sacramental. Compreendemos que pode, portanto, ser também entendida como símbolo – constitutivo – de Jesus Cristo, a quem expressa pela “adesão conformativa” com sua vida (VC, n. 16). E, por essa sua identificação com o Filho, simboliza, de alguma forma, o Deus Triúno.

Assim sendo, em nossa perspectiva, consideramos que as pessoas consagradas confessam a Trindade, que se inscreve em suas vidas não com tinta, mas pelo Espírito do Deus vivo, e essa “escrita” transfigura suas existências, de modo que o próprio Deus Triúno se revela

⁴³ Conferir p. 41-43 desta dissertação.

⁴⁴ RAHNER, 1964, v. 4, p. 305.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 305.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 306.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 307.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 308.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 309.

nelas, na medida do possível à fragilidade humana⁵⁰. Indicaremos, a seguir, alguns aspectos que explicitam o que afirmamos.

3.3.1 Os votos como expressão da Trindade

A profissão dos conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência como votos – ou outro vínculo similar – é uma das especificidades da vida consagrada (LG, n. 43-44; PC, n. 1, 5, 12-14; VC, n. 20, 21, 30). Por meio deles, as pessoas consagradas procuraram viver, de maneira mais próxima possível, “aquela forma de vida que o Filho de Deus, ao vir ao mundo, assumiu” (LG, n. 44). Como sugere González, consideramos que, “se os conselhos evangélicos descrevem os traços mais característicos do modo de ser e de atuar de Jesus, serão também revelação do próprio ser de Deus Uno e Trino”⁵¹. A esse respeito, afirma-se, em *Vita Consecrata*, que

a *castidade* dos celibatários e das virgens, enquanto manifestação da entrega a Deus com um coração indiviso (cf. 1Cor 7,32-34), constitui um reflexo do *amor infinito* que une as três Pessoas divinas na profundidade misteriosa da vida trinitária; amor testemunhado pelo Verbo encarnado até o dom da própria vida; amor “derramado em nossos corações pelo Espírito Santo” (Rm 5,5), que incita a uma resposta de amor total a Deus e aos irmãos (VC, n. 21).

Assim, a castidade consagrada é compreendida como expressão do amor divino, que se manifesta na doação da vida das/os consagradas/os. Como se recorda em *Contemplai*, carta circular dirigida às pessoas consagradas, “o amor é ressonância e fruto da própria natureza de Deus. A criatura que ama se humaniza, mas ao mesmo tempo experimenta também o início de um processo de divinização porque ‘Deus é amor’ (1Jo 4,8.16)” (*Contemplai*, n. 2).

A pobreza, por sua vez, “vivida segundo o exemplo de Cristo que, ‘sendo rico, se fez pobre’ (2Cor 8,9), torna-se expressão do *dom total de si* que as três Pessoas divinas reciprocamente se fazem”, dom que transborda na criação, na encarnação do Verbo e no envio do Espírito (VC, n. 21). De modo análogo, as pessoas consagradas vivem o despojamento de si mesmas e dos bens materiais, doando-se no serviço às/aos demais.

⁵⁰ Embora façamos algumas alusões à situação de fragilidade humana, fruto tanto do pecado quanto dos limites próprios da existência criatural, não nos deteremos nesse aspecto. Apesar de compreender que a situação de pecado – seja pessoal, comunitário ou institucional – pode desfigurar as vidas que Deus quer transfigurar para ser sua manifestação no mundo, nosso enfoque se centra no ideal da vida consagrada, segundo a proposta vocacional específica que a caracteriza.

⁵¹ GONZÁLEZ, 2015, p. 351, tradução nossa.

Por fim, a obediência “manifesta a graça libertadora de uma *dependência filial e não servil*, rica de sentido de responsabilidade e animada pela confiança recíproca, que é reflexo, na história, da *amorosa correspondência* das três Pessoas divinas” (VC, n. 21).

Para o Uríbarri Bilbao, os votos possuem uma dimensão kenótica que reproduz a dinâmica de amor de Deus:

A Trindade é amor. Este amor trinitário se manifesta na doação, na entrega, no derramamento “para fora”. Particularmente, a doação do Filho e o envio do Espírito Santo expressam como Deus ama esvaziando-se, dando o que lhe é próprio, expropriando-se. O mesmo [...] encontramos em toda a vida de Jesus, o Filho. Ele se esvaziou, despojou-se de sua condição (cf. Fl 2,7-8). [...] Os votos tem a capacidade de nos introduzir, com especial intensidade, nessa fonte de amor kenótico⁵².

Esse amor despojado e entregue, que vai até o fim, é expressado de forma significativa no lava-pés. “No seguimento do Filho do homem que ‘não veio para ser servido, mas para servir’ (Mt 20,28), a vida consagrada, pelo menos nos períodos melhores da sua longa história, caracterizou-se por este ‘lavar os pés’, ou seja, pelo serviço sobretudo aos mais pobres e necessitados” (VC, n. 75). Nesse serviço, as pessoas consagradas tornam-se revelação do amor de Deus, que foi derramado em seus corações, pois “continuamente Jesus chama a si novos discípulos, homens e mulheres, para lhes comunicar, mediante a efusão do Espírito (cf. Rm 5,5), o *ágape* divino, o seu modo de amar” (VC, n. 75).

3.3.2 Prolongamento da humanidade de Jesus Cristo

Outro aspecto significativo da vida consagrada é a missão de fazer Jesus presente na atualidade, reproduzindo seu estilo de vida o mais de perto possível (LG, n. 44; PC, n. 1; VC, n. 22). Pela conformação de suas vidas a Cristo, consagradas/os são também revelação do modo de ser e atuar do Verbo encarnado: “As pessoas consagradas, na sua consagração e doação total, tornam visível a presença amorosa e salvadora de Cristo, o consagrado do Pai, enviado em missão. Deixando-se conquistar por ele (Fl 3,12), aquelas dispõem-se a ser, de certo modo, um prolongamento da sua humanidade” (VC, n. 76).

Isso se dá de maneiras diversas, segundo os carismas específicos das instituições de vida consagrada, manifestando múltiplos aspectos da vida de Jesus. Assim, monjas e monges são expressão de “Cristo em oração sobre o monte” (VC, n. 32). Por sua vez, as pessoas consagradas de vida ativa visibilizam Jesus anunciando o Reino de Deus, curando enfermos/as, ensinando a

⁵² URÍBARRI BILBAO, 2002, p. 332-333, tradução nossa.

seus discípulos e discípulas, acolhendo e abençoando as crianças e os/as mais vulneráveis da sociedade, reintegrando ao convívio religioso e social quem estava excluído/a (LG, n. 46; VC, n. 32).

O reconhecimento de que o próprio Jesus quer ser atendido nos “mais pequeninos” (Mt 25,31-46) impulsiona também

as pessoas consagradas a cuidarem da imagem divina deformada nos rostos de irmãos e irmãs: rostos desfigurados pela fome, rostos desiludidos pelas promessas políticas, rostos humilhados de quem vê desprezada a própria cultura, rostos assustados pela violência cotidiana e indiscriminada, rostos angustiados de menores, rostos de mulheres ofendidas e humilhadas, rostos cansados de migrantes sem um digno acolhimento, rostos de idosos sem as mínimas condições para uma vida digna. A vida consagrada prova assim, com a eloquência das obras, que a caridade divina é fundamento e estímulo do amor gratuito e operoso (VC, n. 75).

Além disso, podemos compreender que cada pessoa consagrada é prolongamento da humanidade de Jesus Cristo para aquelas e aqueles com quem se encontra e convive. Os pés que percorrem longos caminhos para chegar a quem não está perto de comunidades de fé são, de alguma forma, os pés com que Jesus os/as alcança hoje (Lc 24,13-35; Mc 7,24-31). Os braços que abraçam a quem está fora do perímetro institucional da Igreja são como a acolhida que Jesus presta atualmente aos/as que são impedidos/as, muitas vezes por normas eclesiais, de fazer parte das comunidades cristãs (Mc 3,1-6; Lc 13,10-17).

As vozes que anunciam o Evangelho e denunciam as injustiças são ecos da voz que proclamava a Boa Nova na Galileia, na Samaria e na Judeia de outrora (Mt 9,35; Lc 6,20-26). Prolongam também a humanidade de Jesus aquelas/es que apontam as incoerências da própria Igreja quando não é espaço para o encontro com Deus e para promoção do bem comum, mas se torna lugar de comércio e de interesses pessoais e mesquinhos (Mc 11,15-19; Mc 3,5; Mt 23,13).

Também na escuta e no aconselhamento prestados por tantas/os consagradas/os, revela-se Jesus que conversa e instrui as pessoas com quem se encontra (Jo 3,1-21; Jo 4,1-42; Jo 11,17-27). Naqueles/as que ensinam os valores evangélicos se mostra presente o Cristo que, vendo a multidão como ovelhas sem pastor, muito lhes ensinou (Mc 6,34). Nas pessoas consagradas que se dedicam à formação e à capacitação de outros/as cristãos/ãs, continua presente Jesus que ensina suas/seus discípulos/os e as/os prepara para a missão de viver e anunciar o Reino de Deus (Mt 13,10-17; Mc 4,33-34; Lc 8,1-3; Lc 10,1-24).

No olhar de quem também veio para procurar as/os que estão perdidas/os, pode-se encontrar a Jesus que não condena, mas traz a salvação (Mc 2,13-17; Lc 19,1-10; Jo 8,1-11). Na partilha do alimento para quem tem fome, realizada por muitas pessoas consagradas, está o Senhor que multiplica e reparte o pão (Mc 6,30-44). Oferecendo a própria história de vida como luz e guia para irmãs e irmãos na fé e assumindo riscos que podem lhes levar, literalmente, à entrega da vida, consagradas/os são também prolongamento da presença de Jesus que dá a sua vida como alimento (Jo 6,51) e que parte seu corpo e derrama seu sangue (Mt 26,26-28).

3.3.3 *Theōsis* e trindificação

A identificação com Jesus Cristo é tema recorrente na teologia da vida consagrada. Consideramos, porém, que a transfiguração da existência, conforme proposta em *Vita Consecrata*, vai além da cristificação e pode ser caracterizada como *theōsis* (divinização). Como sugerimos anteriormente, esse processo não é exclusividade das pessoas consagradas, mas manteremos nosso foco de atenção nesse estado de vida específico.

Embora presente na teologia cristã dos primeiros séculos⁵³, o termo *theōsis* foi progressivamente desaparecendo da tradição latina, que privilegiou a noção de santificação do ser humano. Note-se que santificação tende a enfatizar a graça mais como perdão dos pecados do que como divinização⁵⁴. A tradição ortodoxa, porém, manteve a compreensão da *theōsis* como elemento significativo de sua teologia.

Michelina Tenace, no entanto, entende que santificação e divinização podem ser tomadas como sinônimos. Para justificar sua compreensão, a autora recorre a afirmações de dois padres da Igreja:

Se é “pelo santo e vivificante Espírito que a alma é santificada” (Cirilo de Jerusalém), pode-se afirmar corretamente que não existe diferença substancial entre a teologia da santificação e a da divinização: santificação é a vida no Espírito Santo. O mesmo conteúdo tem a palavra “divinização”. É de fato “a participação do Espírito [que] dá ao ser humano a graça de ser forjado como imagem da natureza divina” (Cirilo de Alexandria)⁵⁵.

⁵³ Sobre a passagem do uso do termo na “antiguidade pagã” para sua utilização na “linguagem dos Padres”, conferir TENACE, Michelina. La divinizzazione, dall’antichità pagana al linguaggio dei Padri. In: TENACE, M. *Dire l’uomo: dall’immagine di Dio alla somiglianza: La salvezza come divinizzazione*. 2.ed. Roma: Lipa, 2005. v. 2, p. 60-62.

⁵⁴ LACUGNA, 1993, p. 236, nota 17.

⁵⁵ TENACE, 2005, v. 2, p. 78, tradução nossa. “Se ‘dal santo e vivificante Spirito l’anima è santificata’ (Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi mistagogiche*, III, 3), può essere giusto affermare che non c’è differenza sostanziale tra teologia della santificazione e teologia della divinizzazione: ‘santificazione’ è la vita nello Spirito Santo. La parola ‘divinizzazione’ ha lo stesso contenuto. È infatti ‘la partecipazione dello Spirito Santo [che] dà all’uomo la grazia di essere forgiato come immagine della natura divina’ (Cirillo d’Alessandria, *Thesaurus*, 13)”.

Embora reconheça matizes diferentes entre as compreensões ortodoxa e a latina, LaCugna parece também aproximá-las, sem, contudo, aludir ao termo “santificação” nessa aproximação:

Teólogos/as ortodoxos/as orientais falam sobre o processo de transformação em imagem de Deus como deificação ou divinização (*theōsis*). [...] A redenção por Cristo e a deificação no Espírito são necessárias para restaurar a imagem distorcida ou desfigurada pela Queda. A tradição ocidental entende que a promessa do batismo seja que nos tornemos partícipes da própria natureza de Deus (2Pd 1,4) – entendendo natureza de Deus não como uma substância impessoal, mas como a realidade de pessoas extáticas e autocomunicantes existindo juntas em comunhão e amor⁵⁶.

A esse respeito, Rahner acrescenta que, na comunicação do Espírito Santo de Deus, a realização plena do ser humano é preparada e já agora se dá a participação na natureza divina⁵⁷. Essa participação realiza uma verdadeira transformação, o que, como comenta LaCugna, “pressupõe uma união real entre divino e humano; o Espírito, por meio da graça, transforma o ser humano, de modo que este se torna o que Deus é”⁵⁸. Tal união entre o divino e o humano, porém, não equivale à união hipostática, que se realiza apenas em Jesus Cristo, Verbo encarnado. O ser humano se torna o que Deus é a modo de participação e por dom do próprio Deus (Rm 8,27-29; Ef 5,1; 2Pd 1,4; 1Jo 3,1-2). Ou, nas palavras de Tenace, “se o ser humano é criado à imagem Deus, isso significa, entre outras coisas, que é criado para ser deus ao modo de Deus”⁵⁹.

Ao falar de *theōsis* ou divinização, no entanto, corremos o risco de pensar em um Deus “genérico”, não pessoal e, portanto, não conforme à revelação cristã. Porém, como recorda Tenace, “a divinização cristã não é abstrata, porque sabe de qual Deus fala e à qual meta visa”⁶⁰. Em consonância com esse pensamento e para evitar uma possível referência a um Deus impessoal, propomos um novo termo: trindificação. Como explicam Celso Cunha e Lindley

⁵⁶ LACUGNA, 1993, p. 345-346, tradução nossa. “Eastern Orthodox theologians speak about the process of transformation into God’s image as deification or divinization (*theōsis*). [...] Redemption by Christ and deification in the Spirit are necessary to reprimatinate the image distorted or disfigured in the Fall. The Eastern tradition understands the promise of baptism to be that we become partakers in the very nature of God (2Pet 1,4), where God’s nature is understood not as an impersonal substance but as the reality of ecstasies and self-communicating persons existing together in communion and love”.

⁵⁷ RAHNER, 1989, p. 150.

⁵⁸ LACUGNA, 1993, p. 236, nota 7, tradução nossa. “The theology of *theōsis* presupposes a real unity between divine and human; the Spirit through grace transforms the human being so that it becomes what God is”

⁵⁹ TENACE, 2005, v. 2, p. 61, tradução nossa. “Se l’uomo è creato ad immagine di Dio, questo significa fra l’altro che è creato per essere dio al modo di Dio”.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 65, tradução nossa. “La divinizzazione cristiana non è astratta, perché sa di quale Dio parla e a quale meta mira”.

Cintra⁶¹, os verbos novos da língua portuguesa formam-se por acréscimo de sufixo verbal a substantivos e adjetivos. No caso, acrescentamos ao substantivo “Trindade” o sufixo verbal “-(i)ficar”, que, segundo os mesmos autores, tem sentido factitivo, ou seja, faz com que o verbo denote “atribuição de uma qualidade ou modo de ser”. Como resultado, temos o verbo “trindificar”. Ao verbo, acrescentamos ainda o sufixo “-ção”, que exprime “ação ou resultado dela”, formando, assim, o substantivo “trindificação”, que significa, portanto, “ação de trindificar”.

Com essa expressão, queremos exprimir que a transformação – ou transfiguração – do ser humano leva à identificação com o Deus Triúno, com o seu modo de ser⁶², pois “a divinização cristã evoca uma *teo-logia* feita de confissão de fé na Trindade”⁶³. Ou ainda, como expressa LaCugna: “A humanidade é criada à imagem de Deus, e Deus existe como a comunhão de amor, como um intercâmbio recíproco de amor e pessoas, no qual a humanidade foi graciosamente incluída como parceira”⁶⁴.

No que se refere ao nosso objeto de estudo específico, compreendemos que, em um processo dinâmico que é obra do Espírito Santo, consagradas e consagrados são graciosamente introduzidas/os na vida do Deus Triúno e são progressivamente transfiguradas/os segundo a imagem do Filho, tornando-se, em certa medida, manifestação da própria Trindade na história. Por esse processo, as pessoas consagradas são, portanto, trindificadas. Manifestando Cristo em

⁶¹ CUNHA, Celso; CINTRA, Lindley. *Nova gramática do português contemporâneo*. 5.ed. 6.imp. Rio de Janeiro: Lexikon, 2008. p. 111-115.

⁶² O termo que propomos – trindificação – difere dos termos “trinitarizado/a” e “trinitarização”, utilizados, respectivamente, por Leonardo Boff e por Alexandre Palma. O primeiro autor fala de “criação trinitarizada” e “universo trinitarizado” em perspectiva escatológica. Boff aponta que a criação (ou o universo) se orienta para a Trindade e será, portanto, na plenitude, uma criação trinitarizada: “A criação para sempre estará unida ao mistério da vida, do amor e da comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo. [...] É a festa dos redimidos. É a dança celeste dos libertos. É o convívio dos filhos e filhas na pátria e no lar da Trindade com o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Na criação trinitarizada, brincaremos e louvaremos. Louvaremos e amaremos a cada uma das divinas Pessoas e a comunhão entre todas elas. E seremos por elas convidados a amar e a louvar, a brincar e a cantar, a bailar e a adorar pelos séculos dos séculos, amém. Agora, enfim, haverá a verdadeira história da Trindade na criação e da criação na Trindade. O que estava fora será introduzido para dentro; o que estava dentro foi comunicado para fora. Fora e dentro estarão em perpétua comunhão, comunhão que é o mistério da própria Trindade”. BOFF, Leonardo. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*. São Paulo: Vozes, 1988. p. 169.

Palma também se refere à escatologia, mas coloca a ênfase em nossa colaboração para que a trinitarização do universo aconteça. Para esse autor, trata-se de “um processo gradual de dar forma trinitária às realidades do mundo”. Essa forma é marcada sobretudo por uma dinâmica de comunhão. “Tendo bem presente, porém, que essa comunhão não é o efeito final de um processo natural, mas o resultado de uma liberdade comprometida com a graça do Deus Trindade e com a edificação de um mundo trinitário”. Segundo Palma, “operar e cooperar para que no mundo se consolidem formas superiores de comunhão não é um simples efeito do nosso destino evolutivo, mas uma intencionalidade que havemos de pôr no nosso compromisso com o mundo”. PALMA, 2018, p. 161-163.

⁶³ TENACE, 2005, v. 2, p. 63, tradução nossa. “La divinizzazione cristiana evoca una *teo-logia* fatta di confessione di fede nella Trinità”.

⁶⁴ LACUGNA, 1991, v. 1, p. 188, tradução nossa. “Humanity is created in the image of God, and God exists as the communion of love, as a reciprocal exchange of love and persons in which humanity has graciously been included as partner”.

suas vidas a Ele configuradas, revelam, com Ele e como Ele, Deus Pai e participam da ação santificante do Espírito Santo.

3.3.4 Participação na obra santificadora do Espírito

O processo de trindificação, ao qual nos referimos, realiza-se pela ação do Espírito⁶⁵. Segundo Tenace, a divinização aprofunda a santidade, pois manifesta o aspecto dinâmico, histórico, escatológico e personalizante da relação do ser humano com Deus⁶⁶. A autora afirma ainda que a teologia da divinização contém um anúncio de transformação em progressiva realização⁶⁷.

Um dos aspectos dessa transformação – ou trindificação – consiste na participação na obra santificadora do Espírito, que, segundo VC, é uma das características específicas da vida consagrada:

Um renovado empenho de santidade das pessoas é hoje mais necessário do que nunca para *favorecer e apoiar a tensão de todo cristão para a perfeição*. [...] As pessoas consagradas, na medida em que aprofundam a sua própria amizade com Deus, ficam em condições de ajudar os irmãos e irmãs com válidas iniciativas espirituais, como escolas de oração, retiros espirituais, jornadas de deserto, escuta e direção espiritual. Deste modo, facilita-se o progresso na oração a pessoas que poderão, depois, realizar um melhor discernimento da vontade de Deus sobre elas próprias, e decidir-se por opções corajosas, às vezes heroicas, exigidas pela fé (VC, n. 39).

Como aponta Mario Caprioli, “apesar das limitações e fraquezas, os religiosos foram capazes de despertar e propor na vida da Igreja tanto fervor religioso, tantas boas iniciativas, tantas maneiras concretas de alcançar a santidade; e de dar ao mundo exemplos notáveis de santidade”⁶⁸. Por sua vez, Velasco Jiménez recorda que “os consagrados se põem a serviço da perfeição na caridade de seus irmãos”⁶⁹. Em sintonia com essa afirmação, lemos também em VC: “Na verdade, é preciso que da santidade comunicada nos sacramentos [em especial no batismo, na confirmação e na ordem] se passe à santidade da vida cotidiana. A vida consagrada

⁶⁵ LACUGNA, 1993, p. 296-298. TENACE, 2005, v. 2, p. 63.

⁶⁶ TENACE, 2005, v. 2, p. 63.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁸ CAPRIOLI, Mario. La vita consacrata e lo Spirito Santo. *Teresianum*, Roma, v. 48, n. 1, p. 157-184, 1997. p. 182, tradução nossa. “Nonostante i limiti e le debolezze, i religiosi sono stati capaci di suscitare e proporre nella vita della Chiesa tanto fervore religioso, tante iniziative di bene, tanti modi concreti per raggiungere la santità; e di donare al mondo esempi insigni di santità”.

⁶⁹ VELASCO JIMÉNEZ, Antonio. Vida en comunión. In: ASCENCIO AZARVE, Milthon *et al.* *Multiforme armonía: actualidad teológico-canónica de las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015b. p. 101-136. p. 111, tradução nossa.

existe na Igreja precisamente para se pôr a serviço da consagração da vida de todo fiel, leigo ou clérigo” (VC, n. 33).

Prosseguindo nessa mesma direção, ao comentar o n. 39 de *Vita Consecrata*, Velasco Jiménez caracteriza as pessoas consagradas como provocadoras de santidade: “A vivência dos conselhos evangélicos não é algo que cria uma distância com as outras vocações [cristãs], mas é uma *pro-vocação* para que os demais os vivam, cada um a partir da peculiaridade de sua vocação e de seu chamado”⁷⁰. Esse autor comenta ainda sobre a possibilidade de participação no “dinamismo de Deus que não só é santo, mas também santificador”, revelando uma vocação não apenas à santidade, mas a santificar⁷¹. Em continuidade com esse pensamento, consideramos que, ao animar e estimular a vivência da santidade em outras/os cristãs/ãos, “suscitando em cada fiel um forte desejo de conversão e de renovação pessoal [...] que marque a vida cotidiana”⁷², as pessoas consagradas testemunham a trindificação que se realiza em suas vidas, no que poderíamos compreender como uma configuração com o Espírito Santificador.

Outro aspecto da vida consagrada que pode indicar tal configuração com o Espírito Santo é o papel, muitas vezes desempenhado por consagradas e consagrados, de promover a comunhão, sendo ponte entre grupos e pessoas (VC, n. 41, 42 e 46), e de facilitar o encontro com Deus a muitos irmãos e irmãs, por meio de diversas ações apostólicas próprias aos vários carismas (VC, n. 75-78). Sobre esse ponto, recordamos uma afirmação de LaCugna ao esclarecer que “o Espírito é sempre um meio para Deus, mas nunca o fim em si mesmo”⁷³. A autora explica: “Um dos aspectos da singularidade do Espírito (o *propium* do Espírito) é o de ser ‘autoeclipsado’, conduzir as pessoas umas às outras, levar as criaturas à união com Deus. O Espírito é o veículo, o poder, o ‘aquele pelo qual’”⁷⁴. Assim, percebemos as pessoas consagradas como caminho pelo qual se pode chegar a conhecer a Deus, em uma dinâmica em que a capacidade de se “autoeclipsar” não pode ser esquecida. Ou, dito de outra forma, cabe lembrar que à vida consagrada também se aplicam as palavras de João Batista em relação a Jesus: “é necessário que ele cresça e eu diminua” (Jo 3,30).

⁷⁰ VELASCO JIMÉNEZ, 2015b, p. 111, tradução nossa.

⁷¹ *Ibid.*, p. 111, tradução nossa.

⁷² GROSSO GARCÍA, 2015, p. 47, tradução nossa.

⁷³ LACUGNA, 1993, p. 362, tradução nossa. “The Holy Spirit is always the means to God but never the end in itself”.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 362, tradução nossa. “One aspect of the uniqueness of The Spirit (the Spirit’s *propium*) is to be ‘self-effacing’, to lead persons to other persons, to bring creatures into union with God. The Spirit is the vehicle, the power, the ‘that by which’”.

3.3.5 Pericorese trinitária e novas relações

Pretendendo indicar mais um exemplo que mostre a trindificação das pessoas consagradas, abordaremos a compreensão das relações estabelecidas pelas/os consagradas/os como “um espaço humano habitado pela Trindade, que difunde [...] na história os dons da comunhão próprios das três Pessoas divinas” (VC, n. 41) e que manifesta, enquanto possível à realidade humana, a dinâmica relacional trinitária. Nossa reflexão sobre esse aspecto apoia-se, em grande parte, na exposição de LaCugna sobre a pericorese divina⁷⁵, que, por sua vez, pressupõe a ontologia da relação elaborada pela autora e apresentada no capítulo 2 desta dissertação⁷⁶.

Como recorda a teóloga estadunidense, o termo *perichōrēsis* surgiu, na teologia cristã, “para enfatizar o caráter dinâmico e vital de cada pessoa divina, assim como a coinerência e a imanência de cada pessoa divina nas outras duas”⁷⁷. A autora prossegue:

Cada pessoa divina é irresistivelmente atraída para a outra, tomando sua existência da outra, contendo a outra em si, enquanto, ao mesmo tempo, está se derramando na outra. [...] Não há opacamento da individualidade de cada pessoa, tampouco há separação. Há apenas a comunhão de amor na qual cada pessoa vem a ser (no sentido de *hyparxeōs*) o que ele/ela é, inteiramente referenciada à outra. Cada pessoa expressa o que ele/ela é (e, implicitamente, o que as outras duas são) e, ao mesmo tempo, expressa o que Deus é: extático/a, relacional, dinâmico/a, vital. A *perichōrēsis* fornece um modelo dinâmico de pessoas em comunhão, baseado em mutualidade e interdependência. O modelo da *perichōrēsis* [...] situa a unidade [...] na diversidade, em uma verdadeira comunhão de pessoas⁷⁸.

Por isso, LaCugna considera que a noção trinitária de pericorese é uma porta de entrada privilegiada para contemplar o que significa dizer que Deus vive desde toda a eternidade como amor⁷⁹. Ela também afirma que “a doutrina trinitária articula uma visão de Deus na qual não existe nem hierarquia nem desigualdade, apenas relacionamentos baseados em amor,

⁷⁵ LACUGNA, 1993, p. 270-278.

⁷⁶ Conferir p. 56-60 desta dissertação.

⁷⁷ LACUGNA, 1993, p. 270, tradução nossa. “[...] the term *perichōrēsis* [is used] to highlight the dynamic and vital character of each divine person, as well as the coinherence and immanence of each divine person in the other two”.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 271, tradução nossa. “Each divine person is irresistibly drawn to the other, taking his/her existence from the other, containing the other in him/herself, while at the same time pouring self out into the other. [...] While there is no blurring of the individuality of each person, there is also no separation. There is only the communion of love in which each person comes to be (in the sense of *hyparxeōs*) what he/she is, entirely with reference to the other. Each person expresses both what he/she is (and by implication, what the other two are), and at the same time expresses what God is: ecstatic, relational, dynamic, vital. *Perichōrēsis* provides a dynamic model of persons in communion based on mutuality and interdependence. The model of *perichōrēsis* [...] locates unity [...] in diversity, in a true *communion* of persons”.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 272.

mutualidade, autodoação e autorrecebimento, liberdade e comunhão”⁸⁰. Retomando uma contribuição de Patricia Wilson-Kastner – que compreende a pericorese divina como base para uma ética apoiada em três valores centrais, a saber, inclusividade, comunidade e liberdade⁸¹ –, LaCugna conclui que tais valores são marcas distintivas da relacionalidade trinitária e, por isso, devem caracterizar os padrões de relacionamento das pessoas humanas em comunhão umas com as outras, de tal modo que possam refletir a vida da Trindade⁸².

Ainda seguindo LaCugna, consideramos que “a pessoa deificada [ou, poderíamos dizer, trindificada], conformada com a pessoa de Cristo, é uma autêntica expressão de êxtase em direção à comunhão, e assim é um ícone do próprio mistério de comunhão de Deus, que se origina com o Pai e subsiste em Cristo e no Espírito”⁸³. Tenace, por sua vez, destaca que o ser humano, criado por amor, é partícipe da vida de Deus, que é amor⁸⁴. Assim sendo, segundo a autora italiana, “o amor é o verdadeiro fator da humanização, da personalização, da divinização do ser humano”⁸⁵.

Regressando nossa atenção às pessoas consagradas, percebemos que a proposta de fraternidade/sororidade, presente na própria constituição da vida consagrada, favorece a expressão do amor e da comunhão trinitários, como explicita *Vita Consecrata*:

Com a incessante promoção do amor fraterno, mesmo sob a forma de vida comum, a vida consagrada revelou que *a participação na comunhão trinitária pode mudar as relações humanas*, criando um novo tipo de solidariedade. Deste modo, ela indica aos homens quer a sublimidade da comunhão fraterna quer os caminhos concretos que a esta conduzem. De fato, as pessoas consagradas vivem “para” Deus e “de” Deus, e, por isso mesmo, podem testemunhar a força da ação reconciliadora da graça, que abate os dinamismos desagregadores no coração do homem e nas relações sociais (VC, n. 41).

⁸⁰ LACUGNA, 1991, v. 1, p. 183-184, tradução nossa. “[...] trinitarian doctrine articulates a vision of God in which there is neither hierarchy nor inequality, only relationships based on love, mutuality, self-giving and self-receiving, freedom, and communion”.

⁸¹ “Inclusividade implica aceitar uma pessoa à luz de nossa comum humanidade. Comunidade aponta para a interrelação em todo nível de realidade e contradiz aquelas forças destrutivas da genuína comunidade, especialmente o sexismo e o racismo. Liberdade – e seu corolário, a responsabilidade – pertence ao exercício da pessoa sob as condições da genuína comunidade”. LACUGNA, 1993, p. 272, tradução nossa. “Inclusiveness entails accepting a person in light of our own common humanity. Community points to interrelatedness at every level of reality, and contradicts those forces destructive to genuine community, especially sexism and racism. Freedom and its corollary, responsibility, belong to the exercise of personhood under the conditions of genuine community”.

⁸² LACUGNA, 1993, p. 272-273.

⁸³ *Ibid.*, p. 265, tradução nossa. “The deified person, conformed to the person of Christ, is an authentic expression of ecstasis toward communion, and thus an icon of God’s own mystery of communion, which originates with the Father and subsists in Christ and the Spirit”.

⁸⁴ TENACE, 2005, v. 2, p. 24 e p. 43-44.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 24, tradução nossa. “L’amore è il fattore vero dell’umanizzazione, della personalizzazione, della divinizzazione dell’uomo”.

A vida consagrada pode também anunciar eficazmente o Deus que é Pai de todas/os, sem exceções nem exclusões, uma vez que sua forma de vida proclama – como sinal escatológico que é – que a única relação definitiva é de sororidade/fraternidade. Todas as outras relações, que podem – ou não – ser vividas no tempo presente, não permanecem para a eternidade. Isso se aplica, segundo essa perspectiva, tanto às relações conjugais como a outras relações familiares (Mc 12,25; Mc 3,31-35; Mt 10,37-39).

Tendo como referência a vida de Jesus, as relações de irmandade podem ainda ser equiparadas à amizade (Jo 15,15-17), que prima por características próprias da relacionalidade trinitária, tais como a reciprocidade e a liberdade. Como indica o n. 42 de VC, “todas estas pessoas [consagradas], no cumprimento do discipulado evangélico, se empenham em viver o ‘mandamento novo’ do Senhor, amando-se umas às outras como ele nos amou (cf. Jo 13,34)”. O mesmo número acrescenta:

O amor levou Cristo a fazer-se dom até o sacrifício supremo da Cruz. Também entre os seus discípulos *não há unidade verdadeira sem este amor recíproco e incondicional*, que exige disponibilidade para o serviço sem regatear energias, prontidão no acolhimento do outro tal como é, sem “julgá-lo” (cf. Mt 7,1-2), capacidade de perdoar inclusive “setenta vezes sete” (Mt 18,22). Para as pessoas consagradas, unidas em “um só coração e uma só alma” (At 4,32) por este amor derramado nos corações pelo Espírito Santo (cf. Rm 5,5), torna-se uma exigência interior o *colocar tudo em comum*: bens materiais e experiências espirituais, talentos e inspirações, como também ideais apostólicos e serviço caritativo. (VC, n. 42).

Embora *Vita Consecrata* enfatize o âmbito comunitário como espaço para a vivência da fraternidade/sororidade própria da vida consagrada, essa vai além da vida em comum e se estende a todas as outras relações estabelecidas pelas pessoas consagradas nesse horizonte de irmandade⁸⁶. Na medida em que se baseiam em um dinamismo de saída de si, de mutualidade e de adequada interdependência, tais relações podem ser manifestação da relacionalidade trinitária. Inspirando-se na pericorese divina, é possível estabelecer relações em que uma pessoa não opaca a outra, relações nas quais se favoreça que cada pessoa seja o que realmente é. Voltando ao pensamento de LaCugna, recordamos:

⁸⁶ “Seguidoras/es de Cristo são exortadas/os a serem ícones de Cristo e, portanto, ícones de Deus. Isso deve ser verdadeiro em nossos relacionamentos com cada um/uma, como membros da comunidade de Cristo, e, na comunidade como um todo, no relacionamento com o mundo. Nós devemos ser Cristo para cada um/uma, de tal modo que o reino de Deus se faça presente com vistas à transformação do mundo (ver 1Cor 15,49; Cl 3,10; Rm 8,29; 2Cor 3,18)”. LACUGNA, 1993, p. 346, tradução nossa. “Followers of Christ are exhorted to be icons of Christ and therefore icons of God. This is to be true in our relationships as members of the community of Christ in relationship to each other, and in the community as a whole in relationship to the world. We are to be Christ to each other so that the kingdom of God is made present for the sake of the transformation of the world (see 1Cor 15,49; Cl 3,10; Rm 8,29; 2Cor 3,18)”.

Pai, Filho e Espírito são coiguais, porque *são* a mesma coisa, a saber, Deus. Nenhuma pessoa antecede outra pessoa, nenhuma pessoa é a razão da existência da outra, e cada pessoa é igualmente interdependente de qualquer outra pessoa. As pessoas divinas são unidas pelo amor, cuja perfeita expressão é o Espírito Santo, que é o vínculo de amor entre Pai e Filho. Essa é uma opção atrativa para aquelas/es cujas pessoalidades plenas foram diminuídas por estruturas de hierarquia e desigualdade. Isso sugere forçosamente que tais estruturas são contrárias a Deus, antitéticas em relação à vida trinitária⁸⁷.

Evidentemente, a vivência das relações segundo o modelo trinitário não se dá sem tensões. A esse respeito, LaCugna comenta: “Existe uma luta constante (uma *ascese*) para viver como Jesus Cristo viveu, para ser totalmente livre e pessoal, [...] para experimentar a corporeidade não como meio de exclusão, mas de inclusão”⁸⁸. A trindificação não é, portanto, um processo simples ou que, em algum momento da vida, podemos dizer já estar acabado, mas que se realiza aos poucos, à medida que o Espírito de Deus atua e também segundo o empenho de cada um/uma.

3.4 Existências transfiguradas, existências trindificadas

Reconhecendo que poderíamos explorar outros aspectos da vida consagrada, consideramos que aqueles que foram explicitados nesse capítulo evidenciam adequadamente nossa abordagem. À luz da compreensão da vida consagrada como sinal escatológico, como expressão daquilo que é proposto para todas/os as/os cristãs/ãos, mostramos em que sentido as pessoas consagradas são *confessio Trinitatis*. Esclarecemos também que tal confissão acontece, porque a própria Trindade se inscreve nas vidas de consagradas e consagrados, gravando em suas existências aquilo que quer manifestar. Essa “escrita” foi por nós apresentada como teografia, realizada não com tinta, mas pelo Espírito do Deus vivo, que vai transfigurando as vidas consagradas à imagem do Filho (2Cor 3).

As existências transfiguradas (VC, n. 35) tornam-se, assim, progressivamente, “porção” de história de salvação que revela, no hoje da economia, a Trindade (imanente). Nesse sentido, compreendemos que também é possível considerar a vida consagrada como parte do

⁸⁷ LACUGNA, 1993, p. 273, tradução nossa. “Father, Son, and Spirit are coequal because they *are* the same thing, namely, God. No person is prior to another person, no person is the reason for another’s existence, and each person is equally interdependent on every other person. The divine persons are united by love, the perfect expression of which is the Holy Spirit who is bond of love between Father and Son. This is an attractive option for those whose full personhood has been diminished by patterns of hierarchy and inequality. It forcefully suggests that such patterns are ungodly, antithetical to trinitarian life”.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 264, tradução nossa. “There is a constant struggle (an *ascesis*) to live as Jesus Christ lived, to be fully free and personal, [...] to experience bodiliness not as means of exclusion but inclusion”.

encadeamento de símbolos constitutivos⁸⁹ – segundo o entendimento de Rahner sobre esse termo – por meio dos quais o Deus Triúno se autocomunica ao ser humano na história.

Esse processo faz com que as pessoas consagradas sejam prolongamento da humanidade de Jesus Cristo, partícipes da obra santificadora do Espírito Santo e confissão de Deus Pai pela vivência radical da sororidade/fraternidade que se estende a todas/os, sem qualquer tipo de exceção, na especificidade característica da vida consagrada. Como expusemos acima, enquanto se fundamentam em uma dinâmica de reciprocidade, de equilibrada interdependência e de autodoação sem perda da própria identidade, as relações interpessoais vividas por consagradas/os são, em certa medida, manifestação da pericorese trinitária.

Importa ainda destacar que tudo isso só faz sentido se as existências trindificadas se colocam a serviço dos/as demais: “A nossa vida consagrada, na verdade, exprime um estilo, um modo de habitar o mundo [que] tem uma tarefa conjuntamente heurística (encontra, descobre, torna visível [o mistério que a habita]) e hermenêutica (interpreta, explica, faz entender [quem é Deus])” (*Contemplai*, n. 33). É, então, pela realização dessas duas dimensões que a vida consagrada realiza plenamente o que é próprio desse estado de vida.

Em nossa perspectiva, as existências transfiguradas são, portanto, existências trindificadas, vidas de pessoas concretas que revelam quem é o Deus Triúno. E isso se dá não por iniciativa própria, mas por dom do próprio Deus que, pela ação de seu Espírito, chama ao seguimento de Jesus na vida consagrada e, como parte de seu projeto, transfigura aquelas e aqueles que respondem ao seu chamado.

⁸⁹ “A articulação do Mistério em mistérios se dá graças ao símbolo. A autocomunicação de Deus é simbólica”. TABORDA, 2005, p. 67.

CONCLUSÃO

Ao finalizar nossa pesquisa, recordamos algumas palavras de Catherine LaCugna que situam e enquadram adequadamente tanto o presente estudo quanto qualquer discurso sobre o Deus Triúno:

O propósito da doutrina da Trindade é falar, o mais verdadeiramente possível, sobre o mistério de Deus que nos salva por meio de Cristo no Espírito Santo¹. Embora o inefável mistério de Deus seja realmente revelado, não podemos eliminar o fato de que nosso entendimento da autorrevelação de Deus permanece sempre imperfeito e parcial². [Por isso,] a teologia trinitária nunca pode especificar exatamente o caráter daquele mistério, exceto para dizer: é o mistério de Deus e, portanto, excede compreensão e formulação. Em última análise, a única resposta apropriada ao mistério de Deus revelado na economia é a adoração³.

Ainda assim, a teologia é sempre o risco de se pronunciar sobre esse mistério e de procurar as palavras – as mais adequadas possíveis – para falar, com sinceridade e na presença de Deus (2Cor 2,17), sobre o que excede todo conhecimento (Ef 3,14-19). Levando isso em conta, recordamos, então, o itinerário desta dissertação.

Nosso percurso iniciou-se com uma breve exposição do conteúdo da Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Vita Consecrata*. Os títulos e subtítulos dos três capítulos de VC apontam para a caracterização da vida consagrada como *confessio trinitatis*, *signum fraternitatis*, que é sinal da comunhão trinitária, e *servitium caritatis*, sendo esse serviço compreendido como epifania de Deus no mundo. A ênfase na dimensão trinitária da vida consagrada foi explicitada como grande novidade da Exortação em relação ao prévio magistério da Igreja sobre esse estado de vida.

Tal novidade foi comentada, como apresentamos, por vários/as autores/as. Na maioria das vezes, porém, os comentários carecem de maior aprofundamento, acrescentando poucos desdobramentos teológicos ao que VC sugere ou se limitando, em grande parte, a parafrasear a Exortação Apostólica. Na contramão dessa tendência, destacamos Bruno Secondin, Pier Giordano Cabra, Lourdes Grosso García e Paul Conner, cujas reflexões, entre outras, expusemos no primeiro capítulo.

¹ LACUGNA, 1993, p. 320, tradução nossa. “The purpose of the doctrine of the Trinity is to speak as truthfully as possible about the mystery of God who saves us through Christ in the Holy Spirit”.

² *Ibid.*, p. 324, tradução nossa. “Although the ineffable mystery of God truly is revealed, we cannot do away with the fact that our understanding of God’s self-revelation remains ever imperfect and partial”.

³ *Ibid.*, p. 321, tradução nossa. “Trinitarian theology can never exactly specify the character of that mystery except to say: It is the mystery of God and therefore it exceeds comprehension and formulation. Ultimately, the only appropriate response to the mystery of God revealed in the economy is adoration”.

Mostramos ainda como a dimensão trinitária da vida consagrada se manifesta na compreensão desse estado de vida como dom da Trindade e como *confessio Trinitatis*, na caracterização dos conselhos evangélicos e da vida fraterna em comum como reflexo da vida trinitária, e na missão específica das pessoas consagradas, caracterizada como epifania de Deus. Recordamos, no entanto, que as referências trinitárias escasseiam na medida em que avançamos na leitura de *Vita Consecrata*. Igualmente, nos documentos magisteriais posteriores, foram tornando-se escassas as retomadas da novidade trinitária de VC, como demonstramos por meio de trechos de documentos selecionados em nossa pesquisa.

Reconhecemos que a vida fraterna como sinal da comunhão trinitária é um dos assuntos mais tematizados, tanto na espiritualidade como na teologia da vida consagrada posterior a VC. Nossa perspectiva, no entanto, não privilegiou esse aspecto, mas se concentrou na transfiguração da existência das pessoas consagradas à imagem da Trindade, com vistas a manifestar o próprio Deus Triúno em e por meio de suas vidas.

Na busca por um fundamento teológico adequado para nossa abordagem, recorreremos à doutrina trinitária de Karl Rahner, que constitui uma fonte significativa para inúmeras reflexões posteriores. Entre elas, destacamos a teologia trinitária de Catherine LaCugna que, em grande parte, sintoniza-se como o pensamento rahneriano, apresentando tanto desdobramentos consonantes com o teólogo alemão quanto outros que se encaminham em direção diversa.

Assim, no capítulo 2, apresentamos os principais aspectos da teologia trinitária de Rahner, explicitando o significado de seu axioma: “a Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa”. Expusemos a teologia rahneriana do símbolo, cuja relevância em seu pensamento foi também destacada. Das contribuições do autor, ressaltamos ainda a caracterização da autocomunicação de Deus ao ser humano como livre e gratuita, não devida ou necessária. Finalmente, recordamos, com Rahner, que a revelação histórica de Deus estabelece a ordem para o conhecimento teológico e, por isso, a economia da salvação é o ponto de partida para conhecer o mistério de Deus.

Como expusemos no segundo capítulo, LaCugna tem especial apreço por esse último aspecto. Ao retomar seu pensamento, indicamos como a autora procura estabelecer uma adequada articulação da *oikonomia* e da *theologia*, que objetiva recolocar a teologia trinitária no centro da fé e da vivência cristãs. Como aporte específico dessa teóloga, explicitamos sua ontologia da relação, que, a partir da contribuição de outras/os autoras/es, chega à compreensão do ser como ser-pessoa-em-comunhão. Isso significa, segundo LaCugna, que a realidade última de Deus não está localizada na substância, mas na pessoalidade.

Explicitando essa dinâmica de comunhão, mostramos como a autora compreende a pericorese trinitária, apontando-a como modelo para as relações humanas, a fim de que também os seres humanos vivam como pessoas-em-comunhão, caminhando, assim, para a realização plena de sua pessoalidade. Referimo-nos ainda à compreensão de LaCugna segundo a qual, pela ação do Espírito Santo, os/as humanos/as são introduzidos/as na comunhão pericorética e, participando da vida divina, são deificados/as.

O processo de divinização humana (*theōsis*) foi retomado no capítulo 3, sendo abordado especificamente em referência às pessoas consagradas. Nossa proposta de teologia trinitária da vida consagrada partiu da concepção desse estado de vida como sinal escatológico, manifestação palpável e explícita daquilo que é proposta de Deus para toda/o cristã/ão. Explicitamos também em que sentido consagrados e consagradas são *confessio Trinitatis*.

Como foi exposto, essa confissão se realiza em virtude da teografia trinitária, que é gravada pelo Espírito Santo nas vidas chamadas à consagração e por ele transfiguradas segundo a imagem de Jesus Cristo (2Cor 3). Desenvolvemos, também no terceiro capítulo, nossa perspectiva sobre as existências transfiguradas, entendidas como existências trindificadas. A trindificação, como a descrevemos alhures, é ação livre, gratuita e amorosa de Deus que transforma consagradas e consagrados, de modo que possam transparecer e manifestar a própria Trindade. Sendo sinal que indica o caminho do conhecimento de Deus, sendo símbolo que expressa quem as constitui, as pessoas consagradas são, paulatinamente, trindificadas, para serem, na *oikonomia*, revelação de quem é o Deus Triúno, confessado e glorificado em suas vidas.

Somos conscientes de que os limites próprios de uma dissertação de mestrado nos impediram de abordar outros enfoques que poderiam ainda enriquecer o que expusemos. Por isso, indicamos pistas para subseqüentes desdobramentos desse estudo. Uma delas seria averiguar em que sentido se manifesta a especificidade da dimensão trinitária da consagração, da vida comunitária e da missão, que se percebe nas Novas Formas de Vida Consagrada, conforme apontado por alguns/mas autores/as. Outra abordagem possível seria tematizar o pecado (pessoal, comunitário, institucional) como desfiguração que prejudica – e poderia até impedir – a transfiguração das vidas consagradas. Finalmente, consideramos que o Espírito Santo atua a fim de trindificar todas as filhas e os filhos do Pai, para que sejam também prolongamento da humanidade de Jesus Cristo na história de salvação e para que vivam relações de comunhão que reflitam a relacionalidade trinitária. Assim sendo, seria igualmente de grande relevância teológica aprofundar a dinâmica da trindificação vista à luz do batismo e, portanto, da vida cristã em geral, o que esperamos poder realizar futuramente.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, Severino María. Consagração: reflexão teológica. In: RODRÍGUEZ, Ángel Aparício; CASAS, Joan Canals (Dir.). *Dicionário teológico da vida consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 242-260.
- ALONSO, Severino María. *Identidad teológica de la vida consagrada*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1998.
- ALONSO, Severino María. La vida consagrada como vivencia trinitaria. *Vida Religiosa*, Madrid, v. 106, p. 344-357, 2009.
- BAUER, Johannes Baptist. Coração. In: BAUER, Johannes B. (Dir.). *Dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Loyola, 1988. v.1, p. 219-222.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOFF, Leonardo. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*. São Paulo: Vozes, 1988.
- CABRA, Pier Giordano. *Breve curso sobre a vida consagrada: tópicos de teologia e espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 2006.
- CAPRIOLI, Mario. La vita consacrata e lo Spirito Santo. *Teresianum*, Roma, v. 48, n. 1, p. 157-184, 1997.
- CASTELLANO CERVERA, Jesús. Dimensione teologica e spirituale della vita consacrata: tradizione, novità, profezia. In: SOMALO, Eduardo Martínez *et al.* Vita Consecrata: studi e riflessioni. Roma: Rogate, 1996. p. 35-67.
- CONGAR, Yves. *O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Creio no Espírito Santo, 3).
- CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Instrução Partir de Cristo: um renovado compromisso da vida consagrada no terceiro milênio*. Vaticano, 19 de maio de 2002. Disponível em: http://m.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_20020614_ripartire-da-cristo_po.html. Acesso em: 7 abr. 2020.
- CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Alegrai-vos: carta circular aos consagrados e às consagradas*. Do magistério do papa Francisco. São Paulo: Paulinas, 2014.
- CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Perscrutai: aos consagrados e às consagradas a caminho nos sinais de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2014.
- CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Contemplai: aos consagrados e às consagradas sobre os sinais da beleza*. São Paulo: Paulinas, 2016.

CONNER, Paul M. “Vita Consecrata”: an ultimate theology of the consecrated life. *Angelicum*, Roma, v. 76, n. 2, p. 245-274, 1999.

COROVILLA PÉREZ, Ángel. Dios por nosotros – Dios en sí. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v. 50, n. 2, p. 245-279, mayo/ago. 2016.

CUNHA, Celso; CINTRA, Lindley. *Nova gramática do português contemporâneo*. 5.ed. 6.imp. Rio de Janeiro: Lexikon, 2008.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2002.

FRANCISCO, Papa. *Carta Apostólica às pessoas consagradas para proclamação do Ano da Vida Consagrada*. Vaticano, 21 de Novembro de 2014. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_lettera-ap_20141121_lettera-consacra.html. Acesso em: 7 abr. 2020.

FRIES, Heinrich. Confissão de fé. In: EICHER, Peter (Dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 106-109.

GARCIA PAREDES, José C. R. *Teología de la Vida Consagrada*. Madrid: BAC, 2000.

GONZÁLEZ, José María de Miguel. Relectura trinitario-redentora de la Exhortación Apostólica “Vita Consecrata”. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v. 49, n. 2-3, p. 345-376, mayo/dic. 2015.

GROPPE, Elizabeth Teresa. Catherine Mowry LaCugna’s contribution to Trinitarian Theology. *Theological Studies*, Milwaukee, v. 63, n. 4, p. 730-763, 2002.

GROSSO GARCÍA, Lourdes. Las nuevas formas de vida consagrada en la eclesiología de comunión: dimensión trinitaria y concreción carismática. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes. (Ed.). *Mirad cómo se aman*. Madrid: Edice, 2015. p. 17-92.

KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. 2.ed. Salamanca: Sígueme, 1986.

LACUGNA, Catherine Mowry. The trinitarian mystery of God. In: FIORENZA, Francis Schüssler; GALVIN, John P. (Ed.). *Systematic Theology: Roman Catholic perspectives*. Minneapolis, Fortress Press, 1991. v. 1, p. 149-192.

LACUGNA, Catherine Mowry. *God for us: the Trinity and Christian Life*. San Francisco: Harper One, 1993.

LADARIA, Luis Francisco. La teología trinitaria de Karl Rahner. *Gregorianum*, Roma, v. 86, n. 2, p. 276-307, 2005.

LUBOMIRSKI, Mieczyslaw. L’Esortazione “Vita Consecrata” e trasformazione dei credenti ad opera dello Spirito Santo. *Gregorianum*, Roma, v. 78, n. 3, p. 545-554, 1997.

JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Vita Consecrata: sobre a vida consagrada e sua missão na Igreja e no mundo*. 6.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

HAUSMAN, Noële. L'Exhortation postsynodale "Vita Consecrata": un documento exceptionnel. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 119, n. 2, p. 205-217, avril/juin. 1997.

PALMA, Alexandre. *O mistério da Trindade: falar de Deus junto de nós*. São Paulo: Paulinas; Recife: Unicap, 2018.

PEHAR, Marija; MAROVIĆ, Vinka. Vita Consecrata – Confessio Trinitatis: trojstvena dimenzija Bogu posvećenoga života. *Bogoslovska Smotra Ephemerides Theologicae Zagradienses*, Zagreb, v. 85, n. 1, p. 213-233, 2015.

PUJANA, Juan. La vida consagrada es esencialmente trinitaria. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v. 49, n. 2-3, p. 327-344, mayo/dic. 2015.

RAHNER, Karl. Para una teología del símbolo. In: RAHNER, K. *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1964. v. 4, p. 283-321.

RAHNER, Karl. El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Dir.). *Mysterium Salutis*: manual de teología como historia de la salvación. Madrid: Cristiandad, 1969. v. 2, t. 1, p. 359-449.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ROHR, João Roque *et al.* *Fidelidade criativa: um apelo à vida consagrada*. São Paulo: CRB: Loyola, 1997.

SECONDIN, Bruno. *O perfume de Betânia: a vida consagrada como mística, profecia, terapia*. São Paulo: CRB: Loyola, 1997a.

SECONDIN, Bruno. *Por uma fidelidade criativa*. São Paulo: Paulinas, 1997b.

TABORDA, Francisco. Mistério – símbolo – mistério: Ensaio de compreensão da lógica interna da teologia de Karl Rahner. In: OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de; TABORDA, Francisco (Org.). *Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 55-84.

TENACE, Michelina. *Dire l'uomo: dall'immagine di Dio alla somiglianza: La salvezza come divinizzazione*. 2.ed. Roma: Lipa, 2005. v. 2.

TRINDADE, Elisabete da. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 1994.

URÍBARRI BILBAO, Gabino. *Portar las marcas de Jesús: teología y espiritualidad de la vida consagrada*. 3.ed. Madrid: Comillas, 2002.

VELASCO JIMÉNEZ, Antonio. Abriendo caminos: elementos comunes teológicos. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Mirad cómo se aman*. Madrid: Edice, 2015a. p. 93-121.

VELASCO JIMÉNEZ, Antonio. Vida en comunión. In: ASCENCIO AZARVE, Milthon *et al.* *Multiforme armonía: actualidad teológico-canónica de las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015b. p. 101-136.

VÁZQUEZ MORO, Ulpiano. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. São Paulo: Loyola, 2001. (Leituras e releituras, 3).

VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner: experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Bilbao: Sal Terrae, 2004.