

A FÉ NICENA NA VIDA DA IGREJA

THE NICENE FAITH IN THE LIFE OF THE CHURCH

Claus Schwambach¹

Resumo: O presente artigo contém uma abordagem do conceito de “fé nicena” a partir de um esboço das decisões teológicas do Concílio de Niceia no ano de 325 (Credo Niceno) e da ampliação do texto no Concílio de Constantinopla em 381 (Credo Niceno-constantinopolitano). Em seguida, apresenta um esboço da história da recepção da fé nicena no oriente e no ocidente até os dias da Reforma protestante, na Idade Média. Enfatiza-se a recepção da fé nicena na patrística, em especial em Agostinho, e destaca-se sua recepção na liturgia da missa, em decisões conciliares e no direito canônico ao longo da história. Num terceiro momento, apresenta-se todo o complexo desenvolvimento histórico em torno da inclusão da partícula *Filioque* ao Credo Niceno-constantinopolitano no ocidente e sua rejeição no oriente, culminando no cisma de 1054 entre o oriente e o ocidente. Por fim, o artigo apresenta as principais características da recepção da fé nicena no período medieval, na escolástica da assim-chamada *via antiqua* e na assim-chamada *via moderna*. Ao final, são apresentadas teses conclusivas sobre a contribuição e a relevância da fé nicena para a vida da igreja até o período da Reforma protestante.

Palavras-chaves: Fé Nicena. Credo Niceno-Constantinopolitano. Trindade imanente. Trindade econômica. *Filioque*.

¹ Doutor em Teologia pela Universidade Friedrich-Alexanders de Erlangen-Nürnberg, Alemanha. É Professor de Teologia Sistemática na FLT – Faculdade Luterana de Teologia. Como pesquisador de Lutero, é membro da Comissão Editorial das Obras de Lutero (CEOL), responsável pela publicação das *Obras Selecionadas de Lutero* (Editora Sinodal; Editora Concórdia). É representante do sul-global no Comitê Permanente dos Congressos Internacionais de Pesquisa de Lutero. E-mail: claus.schwambach@flt.edu.br.

Abstract: The present article contains an approach to the concept of “Nicene faith” based on an outline of the theological decisions of the Council of Nicaea in the year 325 (Nicene Creed) and of the expansion of the text at the Council of Constantinople in 381 (Niceno-Constantinopolitan Creed). Next, it presents an outline of the history of the reception of the Nicene faith in the East and in the West up to the days of the Protestant Reformation, in the Middle Ages. Emphasis is placed on the reception of the Nicene faith in patristics, especially in Augustine, and its reception in the liturgy of the mass, in conciliar decisions, and in canonical law throughout history. In a third moment, the whole complex historical development surrounding the inclusion of the *Filioque* particle in the Niceno-Constantinopolitan Creed in the West and its rejection in the East is presented, culminating in the schism of 1054 between East and West. Finally, the article presents the main characteristics of the reception of the Nicene faith in the medieval period, in the scholasticism of the so-called via antiqua and in the so-called via moderna. In the end, conclusive theses are presented on the contribution and relevance of the Nicene faith for the life of the church up to the period of the Protestant Reformation.

Keywords: Nicene Faith. Niceno-Constantinopolitan Creed. Immanent Trinity. Economic Trinity. Filioque.

INTRODUÇÃO

O primeiro concílio ecumênico das igrejas cristãs, ocorrido em Niceia, na atual cidade de Iznik, território da Anatólia, Turquia, comemorou no dia 19 de junho de 325, 1.700 de existência. Bispos de igrejas cristãs do oriente e do ocidente, reunidos em um palácio imperial, convocados pelo Imperador Constantino, o Grande,² tomaram

2 Para um panorama da história e teologia do Concílio de Niceia, cf. BRENNECKE, Hans Christoph. Nicäa I. In: *Theologische Realenzyklopädie [TRE]*. MÜLLER, Gerhard (ed. chefe). Berlim; Nova Iorque: De Gruyter, 1994. p. 429-440. v. 24.; exposição detalhada, RITTER, Adolf Martin. Dogma und Lehre in der Alten Kirche. In: ANDRESEN, Carl (ed.). *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. p. 144-169. v. 1. (cap. sobre “Ário e o Concílio de Niceia”).

decisões dogmáticas e formularam uma confissão de fé que até hoje, em pleno século 21, preserva relevância³ e atualidade no contexto das igrejas espalhadas por todo o globo terrestre (Sobre a recepção do Credo Niceno, veja Brennecke, 1994, p. 437s; cf. também Hauschild, 1994, p. 454s). Formulações fundamentais de nossa fé cristã em relação à Trindade divina e à unidade de essência das três pessoas divinas – concentradas principalmente na expressão grega *homousios* –, que se tornaram pilares confessionais das igrejas da *ecumene* no oriente e no ocidente,⁴ foram aprovadas na forma de uma declaração teológica oriunda desse concílio na data de 19 de junho de 325 (Brenneck, 1994, p. 436). O concílio como um todo teve seu encerramento festivo em 25 de julho de 325 (cf. Marksches, 2025, p. 24-26). As marcas doutrinárias profundas e duradouras deixadas por esse concílio certamente explicam os muitos simpósios, fóruns, conferências e eventos nacionais e internacionais que celebram os 1.700 anos do Concílio de Niceia. Mesmo que para o grande público secular nacional e internacional tal acontecimento encontre pouca ou nenhuma ressonância em nossos dias, e mesmo que discussões sobre a divindade de Jesus Cristo ou sobre a Trindade divina não sejam objeto de interesse para boa parte dos cristãos de hoje, não são poucas as igrejas mundo afora e no Brasil⁵ que fazem questão de manter a memória desse concílio viva para o presente e para a posteridade (Körtner, 2025, p. 27s).

3 Sobre a relevância para a confissão luterana: ARAND, Charles P; NESTINGEN, James A.; KOLB, Robert. *The Lutheran Confessions. History and Theology of The Book of Concord*. Minneapolis: Fortress, 2012. p. 49ss e esp. p. 74-103. “The creeds provide a framework for confessing Jesus in every age” (p. 103).

4 HELLER, Dagmar. Grosse Einheit und kleiner Unterschied. Die Bedeutung des Konzils von Nizäa für die Ökumene. In: *Zeitzeichen*, Berlim, n. 26, p. 30-32, maio 2025. Tese é que o Concílio de Niceia possui, até hoje, uma “função de servir de modelo [...] de que a luta pela unidade enquanto sinal da igreja para o mundo externo é algo essencial para a igreja [cristã]”; (“Vorlaufunktion[...] dass das Ringen um Einheit als Zeichen nach aussen für die Kirche wesentlich ist”), p. 31.

5 Enquanto para as igrejas ortodoxas, o Credo Niceno-Constantinopolitano se constitua na principal confissão de fé cristã – no entanto, sem a partícula “e do filho” [lat. *filioque*] acrescentada no séc. 6 nas igrejas do Ocidente –, na Igreja Católica Apostólica Romana e nas igrejas históricas advindas da Reforma protestante, ele ocupa lugar ao lado do Credo Apostólico – que continua sendo a principal confissão de fé no Ocidente – e do Credo Atanasiano. Entre as igrejas pentecostais de origem no século 20 não é comum possuir ou valorizar essas confissões de fé formuladas com rigor e validade dogmática constitutiva para a vida da igreja (Heller, 2025, p. 32).

O *foco de concentração* do presente estudo reside em (1) recordar o que significa o conceito de *fé nicena* e em (2) apresentar momentos importantes da recepção e da influência da fé nicena na vida da igreja tanto oriental quanto ocidental desde o Concílio de Niceia até o período medieval,⁶ e que se tornaram relevantes para a história posterior, em especial, para a Reforma do século 16. Por abranger uma temática ampla e complexa, a abordagem será seletiva, atendo-se aos aspectos mais relevantes, sem pretender explorar o assunto à exaustão, dado o limitado espaço disponível.

FÉ NICENA OU *FIDES NICAENA* – EXPLICITAÇÃO DO CONCEITO

O objeto da presente abordagem é a “fé nicena na vida da igreja”. À primeira vista, parece que esse objeto da pesquisa está claramente definido, a saber, quer-se resgatar exclusivamente a história da recepção do Credo Niceno formulado em 325. Mas esse primeiro olhar engana. Um fato histórico notável, e que ao longo dos últimos 1.700 anos mostrou ser de uma relevância simplesmente inimaginável, dadas suas consequências para a vida e a convivência das igrejas cristãs no mundo, reside em que, o que até hoje denominamos de *fé nicena* abrangeu, de fato, não apenas a declaração de fé elaborada no Concílio de Niceia em 325, mas também sua recepção, modificação e ampliação posterior no Concílio de Calcedônia em 381. Desde 381 o que se denomina de *fé nicena* – em latim – *fides Nicaena* ou ainda simplesmente *Nicaenum* – diz respeito a tal declaração de fé que modificou, ampliou e atualizou o *primeiro* texto aprovado em Niceia no ano de 325 na forma de um *segundo* texto aprovado no Concílio de Constantinopla em 381, mas sem que essa nova versão de 381 anulasse a validade jurídico-eclesiástica do primeiro texto de 325. Toda a história da recepção do termo técnico *fides Nicaena* ou *Nicaenum* evidencia que, a partir de 381, esse conceito representou, de fato, sob a perspectiva jurídica

6 Panorama ref. ao histórico pós-conciliar na igreja antiga, Brenecke, 1994, p. 437s, incluindo um panorama de fontes primárias da historiografia eclesiástica de autores da patrística e da Idade Média que abordam história e teologia do concílio; HAUSCHILD, Hans Dieter. Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis. In: *Theologische Realenzyklopädie [TRE]*. MÜLLER, Gerhard (ed. chefe). Berlim; Nova Iorque: De Gruyter, 1994. p. 444-449 e p. 454s. v. 24.

tanto eclesiástica quanto imperial romana, a rigor, *uma só confissão de fé*, mas transmitida adiante em *duas* diferentes versões textuais – sejam elas gregas ou latinas – de igual validade jurídica, pois a versão mais recente de 381 nunca anulou a validade da versão mais antiga de 325. O novo texto aprovado em Constantinopla não se chamou de Credo Constantinopolitano, mas continuou a ser denominado intencionalmente pelos Pais de *fé de Niceia*. A diferença de versões entre ambos era mencionada da seguinte forma: quando se referiam a Niceia, denominavam de a “fé dos trezentos e dezoito santos Padres” (Denzinger, 2006, p. 67); e quando se referiam a Constantinopla, denominavam de a “fé dos cento e cinquenta Padres” (Denzinger, 2006, p. 167). Essa duplidade de textos relativos àquilo que os pais da igreja sempre consideravam uma só confissão de fé foi comprovadamente um fator gerador de diversas controvérsias de interpretação e foi um entre outros fatores que estão por detrás do grande cisma entre as igrejas do ocidente e do oriente, ocorrido no ano de 1054. É importante registrar que foi apenas a partir do século 17 que, terminologicamente, passou-se a distinguir entre Credo Niceno (325) e Credo Niceno-Constantinopolitano (381) (Denzinger, 2006, p. 52 e 53; Hauschild, 1994, p. 444⁷). As duas versões sempre perfizeram, no entanto, a *fides Nicaena*, e ambas serão, consequentemente, consideradas nessa abordagem.

O CREDO NICENO APROVADO NO CONCÍLIO DE NICEIA EM 325

Quando tomamos por referência as deliberações dos “318 santos Pais”⁸ da igreja reunidos em Niceia em 325, faz-se necessário recordar inicialmente que o Concílio de Niceia, que foi convocado pelo Imperador Constantino, o Grande, aprovou tanto uma declaração teológica quanto um conjunto de 20 cânones que abrangiam diversas questões de teor

⁷ Hauschild, 1994, p. 444, informa que o primeiro a usar esse termo provavelmente tenha sido João Benedito Carpzov em sua obra *Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos*, Leipzig, 1665.

⁸ Brennecke, 1994, p. 431: “Como não há atas do Sínodo transmitidas [documentalmente], e talvez nunca as tenha havido, é impossível determinar o número exato de Bispos que esteve reunido em Niceia, ou mesmo identificar todos, pois os dados dos próprios participantes variam intensamente” (tradução nossa).

eclesiástico-administrativo.⁹ A expressão *fé nicena* diz respeito, especificamente, a uma declaração teológica aprovada durante esse Concílio, e relativa às questões trinitárias e cristológicas diretamente ligadas ao conflito com Ário e o Arianismo (Sobre a pré-história do Concílio de Niceia, cf. Brennecke, 1994, p. 429ss; cf. Arand; Nestingen; Kolb, 2012, p. 52-54; sobre o Concílio, p. 54ss; cf. Barret, 2024). Um aspecto que a pesquisa histórico-eclesiástica sempre percebeu é que os registros exatos e as fontes textuais dessa declaração teológica permaneceram desde cedo obscuras. O acesso historiográfico a essa declaração teológica deu-se, já na antiguidade, apenas a partir de outras fontes posteriores. Não há atas deste concílio que tenham chegado diretamente a nós, e que contivessem o registro exato da declaração teológica antiariana aprovada pelos conciliares. O registro mais antigo de que a pesquisa historiográfica dispõe acerca do surgimento dessa declaração é uma *Carta de Eusébio de Cesareia* à sua igreja, onde ele relata sobre sua participação nas deliberações do concílio e onde também replica o texto aprovado na íntegra.¹⁰ Mas cedo já houve fontes antigas que mencionam o texto, registradas nas obras dos antigos historiadores da igreja – e um comparativo dos textos dessas réplicas revela pequenas diferenças de palavras, que a pesquisa até hoje não conseguiu esclarecer por completo. Todo esse histórico de surgimento, bem como as muitas teorias que surgiram na pesquisa historiográfica antiga e recente em torno do andamento e das deliberações do Concílio de Niceia, que são assuntos bastante complexos, serão desconsiderados por escaparem ao escopo desse estudo (Cf. Brennecke, 1994, 430ss). Ao que tudo indica, essa declaração teológica de Niceia foi aprovada pelos conciliares em

9 Os 20 cânones abrangem temas como (a) a data oficial da Páscoa, (b) o trato com os Melecanos advindos do cisma de Melécio de Licópolis, bem como questões referentes (c) à ordenação de bispos, (d) a excomunhões, (e) à organização jurídica de macrorregiões eclesiásticas, (f) à competência de bispos, (g) ao lidar da igreja com apóstatas (*lapsi*) e hereges e cismáticos, (h) às regras de reintegração eclesiástica dos Novacianos, e (i) às posturas adequadas dos cristãos em cultos dominicais. Para um panorama do conteúdo dos cânones: Brennecke, 1994, p. 435s.

10 A fonte mais importante acerca do *surgimento* de uma declaração teológica no Concílio de Niceia é a *Carta de Eusébio de Cesareia* à sua igreja, escrita ou ainda durante, ou imediatamente após o concílio, na qual Eusébio relata sua participação no concílio e o fato de ter assinado a declaração teológica – o *Nicaenum*, cujo texto em sua própria versão ele também incluiu na íntegra nessa carta – texto esse que diferia do texto tido na pesquisa como o original (cf. Brennecke, 1994, p. 433, remetendo às fontes; detalhes, p. 433s).

19 de junho de 325 (Brennecke, 1994, p. 434). Segue o texto, apenas na tradução portuguesa, tanto da versão original grega quanto da versão original latina, conforme o Compêndio de Denzinger (Denzinger, 2006, p. 52 e 53¹¹):

Tradução port. da versão original em grego	Tradução port. da versão original em latim
<p>Cremos em um só Deus, Pai onipotente, artífice de todas as coisas visíveis e invisíveis.</p> <p>E em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado unigênito do Pai, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai,</p> <p>por meio do qual vieram a ser todas as coisas, tanto no céu como na terra; o qual, por causa de nós homens e da nossa salvação, desceu e se encarnou, se humanou, padeceu, e ressuscitou ao terceiro dia, [e] subiu aos céus, havendo de vir julgar os vivos e os mortos;</p>	<p>Cremos em um só Deus, Pai onipotente, artífice de todas as coisas visíveis e invisíveis.</p> <p>E em um só nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, nascido unigênito do Pai, isso é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, nascido, não feito, de uma só substância com o Pai (o que em grego se diz <i>homoousion</i>); por meio do qual foram feitas todas as coisas que <há> no céu e as na terra; o qual, por causa de nossa salvação desceu, se encarnou e se fez homem,</p> <p>e padeceu, e ressuscitou ao terceiro dia, e subiu aos céus, havendo de vir julgar os vivos e os mortos.</p>

11 Recomenda-se que o leitor tome os textos grego e latino originais também por referência.

Tradução port. da versão original em grego	Tradução port. da versão original em latim
<p>e no Espírito Santo.</p> <p>Aqueles, porém, que dizem: “Houve um tempo em que não era”, e: “Antes de ser gerado não era”, e que veio a ser do que não é, ou que dizem ser o Filho de Deus de uma outra hipóstase ou substância <i>ou criado</i> [–!], ou mutável ou alterável, <a eles> anatematiza a Igreja católica.</p>	<p>E no Espírito Santo.</p> <p>Aqueles, porém, que dizem: “Houve um tempo em que não era” e: “Antes que nascesse não era”, e que foi feito do que não era, ou que dizem ser de outra substância ou essência, <i>ou que Deus é</i> mutável ou alterável, a eles anatematiza a Igreja católica.</p>

Sejam mencionadas três questões relevantes, relativas à interpretação desse texto:

1. Historicamente é um dado bastante consolidado que Constantino, o Grande, ao convocar o Concílio como Imperador, foi movido, de um lado, por motivos políticos relacionados à preocupação com a unidade do Império; o Império havia se tornado cristão quanto à religião de estado, mas estava dividido em decorrência das controvérsias religiosas em torno da posição do Bispo Ário. Por outro lado, também motivos ligados à piedade cristã pessoal do Imperador, que atribuía a Deus vitórias militares e políticas, igualmente contribuíram para que ele convocasse o concílio para Niceia (Brenecke, 1994, p. 429-434; Marckschies, 2025, p. 24-26; Häglund, 1986, p. 63ss).
2. A principal *intenção teológica* do Concílio era a de condenar a heresia do Bispo Ário, que contava com a adesão de boa parte das igrejas orientais, na medida em que ele afirmava que Jesus não pode ter sido coeterno e nem da mesma essência que Deus, o Pai. Ário via em Jesus uma espécie de ser intermediário – não plenamente divino, mas muito mais que um ser humano – e que precisava ser visto como uma criatura

que Deus havia ou criado já dentro do tempo, ou ainda antes do tempo, o que resultava na negação da pré-existência de Jesus com Deus na eternidade e na negação da divindade dele. Isso, por sua vez, na ótica dos conciliares, deturpava todo o entendimento da salvação realizada por ele em favor da humanidade. Ário conferia atributos divinos a Jesus, mas apenas como demonstração de reverência e adoração, e não como afirmação da divindade de Cristo (Häglund, 1986, p. 63-66). Como resposta a Ário, o Credo Niceno afirmou a divindade de Cristo através de várias formulações – como “Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro” –, mas principalmente através da afirmação de que Jesus é da mesma substância que o Pai. Os santos Pais valeram-se do termo grego *homoousios*, que depois foi traduzido para o latim *substantia*. As principais doutrinas de Ário foram citadas no final do texto e anatematizadas, isto é, condenadas.

3. Contra a heresia ariana também foi enfatizado que a confissão de que Jesus Cristo, o Filho de Deus, foi “gerado, não feito” pelo Pai (versão grega *genetenta ou poienta*) ou “nascido, não feito” (versão latina *natum, non factum*) – que era baseada na interpretação cristã patrística de Provérbios 8.22-25 –, não deveria ser entendida de acordo com a nossa ideia temporal de geração ou nascimento como Ário e seus seguidores o faziam, mas, sim, sob a perspectiva da eternidade e sob exclusão da nossa noção terrena de tempo. Várias heresias foram rejeitadas juntamente com a ariana durante o Concílio: a “teologia das três hipóstases”, de Orígenes de Alexandria, o monarquianismo em suas várias vertentes, etc. (Häglund, 1986, p. 64-66; Brennecke, 1996, p. 433s). As palavras “gerado” ou “nascido” expressam a *procedência coeterna* entendida como uma *relação coeterna* de Jesus com o Pai, e que jamais pode-se introduzir uma espécie de “antes” ou “depois” em tudo o que diz respeito a esse ser *gerado* ou *nascido* de Jesus a partir do Pai. As formulações já evidenciam que os conflitos de interpretação da heresia ariana haviam surgido justamente por conta dos limites da nossa linguagem humana para falar

sobre os mistérios da Trindade divina. Nesse sentido, também é fundamental perceber que os Pais nunca entenderam o Credo Niceno como uma *definição* – em sentido restrito – do ser de Deus ou de Jesus Cristo, mas, sim, (a) como uma *delimitação linguística* que tinha a *intenção teológica* de preservar com fidelidade o testemunho bíblico sobre a natureza da salvação operada por Jesus Cristo enquanto verdadeiro Deus e verdadeiro homem diante de interpretações consideradas heréticas, e também (b) como uma *confissão de fé ortodoxa* a ser professada em liturgias batismais ou em cultos e no ensino da igreja. Essa intenção litúrgica é um elemento constitutivo do *Sitz im Leben* da fé nicena.

O CREDO NICENO REAFIRMADO E AMPLIADO NO CONCÍLIO DE CONSTANTINOPLA EM 381

Os debates e controvérsias em torno da heresia ariana, que influenciava amplas igrejas principalmente no oriente, ainda tiveram longo tempo de continuidade após o Concílio de Niceia, e voltaram a ser um tema relevante no próximo grande Concílio Ecumênico, realizado em Constantinopla em 381 (cf. Arand; Nestingen; Kolb, 2012, p. 59-63; texto: p. 63ss). Os pais da igreja que viveram nesse período discutiram, interpretaram e publicaram textos sobre a fé nicena, e muito desse material e das controvérsias que ele gerava foi levado em conta nos debates desse Concílio, ao longo do qual sabemos que uma nova confissão de fé, adaptada a partir da de Niceia, foi aprovada. Em relação a esse novo texto aprovado em Constantinopla, a pesquisa historiográfica novamente encontra-se diante de um fato intrigante e notável: tem-se como sendo um dado histórico confiável e certo – a partir de correspondências de pais da igreja da época, como Gregório, Basílio, Hilário, Atanásio e Ambrósio, além de diversas obras historiográficas da igreja antiga –, que o Concílio de Constantinopla aprovou em 381 um texto que representa uma *versão modificada e ampliada da declaração teológica de Niceia*, mas que as atas propriamente ditas de Constantinopla também não nos estão mais disponíveis como fontes históricas (Denzinger, 2006, p. 66). Há inclusive um vácuo de registros históricos sobre as decisões de Constantinopla entre 381 e 451, que

sempre intrigou a pesquisa histórica antiga e recente, e que deu origem, mais uma vez, a complexas teorias acerca dos motivos que levaram à modificação e à ampliação do *Nicaenum* em 381 (para um panorama das teorias de surgimento do texto, cf. Hauschild, 1994, p. 447). Fato é que apenas as atas do Concílio de Calcedônia, mais tarde, em 451, que nos são historiograficamente conhecidas, e que remetem explicitamente para as decisões tomadas em Constantinopla, contém o registro historicamente válido acerca do texto aprovado em Constantinopla no ano de 381, e que serviu de referência a toda a história da igreja posterior (Hauschild, 1994, p. 444ss apresenta um excelente panorama da história da pesquisa a respeito. Uma abordagem detalhada de toda a problemática encontra-se em Gemeinhardt, 2002, p. 41s). Inclusive, já nos concílios ecumênicos subsequentes, de Éfeso, em 431, e da Calcedônia, em 451 (Hauschild, 1994, p. 444; Jungmann, 1951, p. 584), os Pais chamavam essa versão do decreto de Niceia ampliada em Constantinopla, em 481, como sendo a *fides Nicaena* ou o *Nicaenum*,¹² e atribuíam a essa versão a qualidade de norma de fé imutável e inalienável para toda a *ecumene*¹³. Como já mencionado, apenas muito mais tarde, no século 17, essa versão ampliada em 381 passou a ser denominada de *Credo Niceno-Constantinopolitano*. Na parte que segue apresentamos o texto de ambos, na tradução portuguesa baseada no texto original grego, destacando em *italico* no texto de Constantinopla o que foi modificado ou acrescentado, e em *tachado* no texto de Niceia o que foi suprimido (*Credo Niceno*: Denzinger, 2006, p. 52-53; *Credo Niceno-Constantino-politano*: Denzinger, 2006, p. 66-670):

12 Para um comparativo acrítico dos textos do Credo Niceno (325) e do Credo Niceno-Constantinopolitano e o significado histórico e teológico das modificações feitas, cf. Hauschild, 1994, p. 445-447.

13 As primeiras menções de que o Concílio de Niceia foi “ecumênico”, foram feitas, quase que simultaneamente, já por Eusébio, em sua *Vita Constantini*, e por Atanásio, em uma carta de um Sínodo ocorrido em Alexandria – vale destacar que, para ambos, a expressão “ecumênico” não foi entendida como qualificação teológica, mas como conceito de abrangência geográfica, por ter abrangido o Império como um todo, no Oriente e Ocidente (Brennecke, 1994, p. 438).

Credo Niceno (325)

Creamos em um só Deus,
Pai onipotente, artífice
de todas as
coisas visíveis e invisíveis.

E em um só Senhor Jesus
Cristo, o Filho
de Deus,
gerado unigênito do
Pai, isto é, da substância do Pai;
Deus de Deus,
luz da luz,
Deus verdadeiro de Deus
verdadeiro,
gerado, não feito,
consubstancial ao Pai,
por meio do qual
vieram a ser todas as coisas,
tanto no céu como na terra;
o qual, por causa de
nós homens e da
nossa salvação,
desceu e se encarnou,
se humanou,

padeceu,
e ressuscitou
ao terceiro dia,

[e] subiu aos céus,

havendo de vir
julgá os vivos e os mortos;

e no Espírito Santo.

Aqueles, porém, que dizem:
“Houve um tempo

Credo Niceno-Constantino-politano 381

Creamos em um só Deus,
Pai onipotente, artífice
do céu e da
terra, de todas as
coisas visíveis e invisíveis.

E em um só Senhor Jesus
Cristo, filho
unigênito de Deus,
gerado *pelo Pai antes*
de todos os séculos,
Deus de Deus,
luz da luz, Deus
verdadeiro de Deus verdadeiro,
gerado, não feito,
consubstancial ao Pai;
por meio do qual
tudo veio a ser;

o qual, *em prol de*
nós, homens, e de
nossa salvação,
desceu dos céus, e se encarnou,
do Espírito Santo e Maria a Virgem,
e se humanou;
que também foi crucificado por nós,
sob Pôncio Pilatos, e
padeceu e *foi sepultado*
e ressuscitou
no terceiro dia,
segundo as Escrituras,
e subiu aos céus
e está sentado à direita do Pai;
e virá novamente na glória para
julgá os vivos e os mortos;
cujo reino não
terá fim.

E no Espírito Santo,

Senhor e vivificador;
que procede do Pai,

Credo Niceno (325)

em que não era”, e: “Antes de ser gerado não era”, e que veio a ser do que não é, ou que dizem ser o Filho de Deus de uma outra hipóstase ou substância ou criado [!], ou mutável ou alterável; <a eles> anatematiz a Igreja católica.

Credo Niceno-Constantinopolitano 381

que junto com o Pai e o Filho deve ser coadorado e conglorificado, que falou por meio dos profetas. Na Igreja una, santa, católica e apostólica. Confessamos um só batismo para a remissão dos pecados. Esperamos a ressurreição

No que reside, exatamente, a diferença de conteúdo entre ambos, e quais intenções políticas e teológicas estavam por detrás dessas diferenças? Embora haja diversas teorias na pesquisa a respeito, atemo-nos a alguns aspectos relativamente consensuais:

1. O hoje Credo Niceno-Constantinopolitano representa uma versão *intencionalmente retrabalhada e ampliada* do texto de Niceia, sendo que: (a) *modificações redacionais* foram feitas de forma muito leve no texto do 1º artigo do credo (criação); (b) poucas *modificações redacionais* e várias *inclusões* foram feitas no 2º artigo do credo (cristologia), algumas delas advindas do texto do Credo Apostólico; (c) *amplas inclusões* foram feitas no 3º artigo do credo (pneumatologia); e (d) o apêndice que mencionava frases de Ário e anunciava o anátema da igreja após o 3º artigo do credo, foi *totalmente suprimido*. Uma carta do Sínodo de Constantinopla do ano de 382 dá indícios fortes de que boa parte dessas alterações já tenham sido elaboradas em seus elementos principais no Sínodo preparatório de Antioquia, em 379, e que em Constantinopla esse texto foi acolhido e recebeu retoques finais.¹⁴ Nessa carta fica evidente que a intenção

14 A passagem decisiva da carta, mencionada na *História Eclesiástica* de Teodoreto, é replicada por Hauschild, 1994, p. 450. A versão do Sínodo de Antioquia teve fortes influências da teologia de Atanásio, e revela paralelos com a Confissão de Fé de Jerusalém, utilizada em ritos batismais, e até mesmo com a Confissão de Fé Romana, o que levou à conjectura de que o texto teria assumido formulações advindas da prática comunitária e de tradições confessionais já consolidadas no Ocidente e no Oriente, eventualmente com a intenção de aproximação entre Ocidente e Oriente; mas não é possível emitir uma posição definitiva a respeito (detalhes e fontes, p. 449-451).

principal do Concílio foi a de *reforçar a confissão de Niceia* em sua validade permanente, bem como a de *incluir modificações e ampliações* que fossem úteis para os embates teológicos diante dos quais se encontravam no século 4º.

2. A despeito das modificações e acréscimos que foram aprovados, é fundamental que registremos que os conciliares de Constantinopla *não* entenderam essa versão como uma confissão de fé diferente e independente do Credo Niceno de 325, mas, sim, como uma espécie de *reafirmação atualizada* daquele diante de velhas e novas heresias.¹⁵ Isso foi expresso pelos Pais explicitamente no Cânone 1 do Concílio:

1. Não ‘deve’ abrogar-se a fé dos trezentos e dezoito santos Padres reunidos em Niceia de Bitínia, mas ela deve permanecer em vigor, e toda heresia ser anatematizada; e especialmente a dos eunomianos, ou seja, dos anomeus; a dos arianos, ou seja, dos eudoxianos; e a dos semiarianos, ou seja, dos pneumatômacos; e a dos sabelianos, dos marcelianos, dos fotinianos e dos apolinaristas (Denzinger, 2006, p. 66s).

Isso explica a manutenção de boa parte do texto do Credo Niceno de 325 e, simultaneamente, a inclusão de modificações e acréscimos em vista de novas heresias. Seja como for, as atas do Calcedonense, em 451, atestam que tanto o texto de Niceia, em 325, quanto a versão modificada em Constantinopla, em 381, serviram de base teológica para os posicionamentos do Concílio de Calcedônia, em 451.¹⁶ A versão

15 ARAND; NESTINGEN; KOLB, 2012, p. 64: “The church tended to stress the content of teaching of Nicaea more than the specific wording of a particular formulary or text, which allowed for various creeds to be considered as ‘the faith of Nicaea.’” Cf. GEMEINHARDT, Peter. *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*. Berlim; Nova Iorque: De Gruyter, 2002, p. 42: “‘Nizänisch’ ist somit im 4. und frühen Jahrhundert als *intentionale* Bestimmung aufzufassen; man konnte sehr gut ‘Nizäner’ sein, ohne explizit das Nizänum (N) zu zitieren! Und genauso konnten Bekenntnisse als ‘nizänisch’ angesehen werden, ohne im Wortlaut mit N übereinzustimmen – wie eben das NC [Nicaeno-Constantinopolitanum]”.

16 Cf. GEMEINHARDT, 2002, p. 42, que chama atenção ao fato de que, já nas atas da Calcedônia havia duas versões do Niceno-Constantinopolitano, sendo que apenas uma delas tornou-se normativa (p. 42-44); conforme DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*, traduzido, com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados

original aprovada era grega, mas já havia diversas traduções para o latim entre as atas da Calcedônia, uma delas enviada já em 451 ao Papa Leão I, em Roma.¹⁷

3. O fato de o texto do Niceno-Constantinopolitano não conter anátemas em relação ao Niceno, de 325, evidencia provavelmente que prevaleceu, em Constantinopla, o desejo de marcar no próprio texto do Credo as diferenças teológicas em relação às heresias de forma moderada, isto é, mais nas modificações e acréscimos ao texto de Niceia, do que na forma de novos anátemas propriamente ditos. Por outro lado, o Concílio demarcou claramente as posições teológicas rejeitadas no Cânone 1 (citado acima), onde todos os hereges foram nominados. Nesse sentido, é preciso perceber que o texto do Credo e o Cânone 1 se interpretam mutuamente, o que auxilia a entender contra quem as modificações e adendos do Credo estavam sendo dirigidas naquele momento (Cf. Hauschild, 1994, p. 450s).
4. Na medida em que algumas das inclusões aprovadas também encontram paralelos em tradições litúrgicas comunitárias mais antigas¹⁸ como a de Antioquia, a da *Confissão de Jerusalém* e explicitamente a do *Credo Romano*, houve provavelmente a intenção, pela via da incorporação de expressões, de aproximar a linguagem do Credo da linguagem da práxis litúrgica e batismal já utilizada nas igrejas. Na medida em que tanto tradições confessionais e litúrgicas do ocidente quanto do oriente serviram de fonte, provavelmente houve uma intenção político-eclesiástica de aproximar as tradições comunitárias de fé do oriente e do ocidente, dando ao Credo uma dimensão ecumênica (Hauschild, 1994, p. 451).

de Peter Hünemann, por José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2006, p. 66, havia um texto mais antigo na ata da *Sessão 3* e a fórmula do Símbolo, mais recente, na ata da *Sessão 5*, sendo que ambas já tinham pequenas divergências entre si.

17 GEMEINHARDT, 2002, p. 46 (p. 47 menciona todas as fontes contendo traduções para o latim). O autor demonstra ainda que tanto em língua grega quanto em língua latina circulavam diversas versões do Niceno-Constantinopolitano, e que, à época, diferenças textuais não foram consideradas problemáticas (p. 44-49).

18 Há formulações no 3º artigo de fé do texto aprovado, pertinentes à pneumatologia, que já se deixam registrar muito antes, em posicionamentos e textos de Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa, e que eventualmente influenciaram a versão aprovada em concílio (Hauschild, p. 450).

5. O 3º artigo foi incluído principalmente para combater a heresia dos Pneumatômacos – lit. “os que lutam contra o Espírito”, do grego *pneuma*, “espírito”, e *machomai*, “lutar” –, que foram explicitamente nominados no Cânone 1. Ele confessa que o Espírito Santo é o *Senhor e o doador da vida*, deixando evidentes sua divindade e sua função soteriológica na vivificação do ser humano (cf. Jo 6,63 e 1Co 15,45 e alusão implícita ao batismo), contrapondo o ensino pneumatônaco de que o Espírito Santo não era uma pessoa divina, mas meramente uma criatura, um ministro, uma espécie de anjo a serviço de Deus. Contra os Pneumatômacos, o 3º artigo afirmou também que o *Espírito Santo procede do Pai*,¹⁹ evidenciando a divindade do Espírito Santo em sua procedência do Pai, e que ele não é um enviado do Pai como se fosse um mero anjo. Como os Pneumatômacos não davam ao Espírito Santo uma dignidade igual à do Pai e à do Filho, o 3º Artigo afirmou que o Espírito é *adorado e glorificado com o Pai e o Filho*, ou seja, afirmou a *homotimia* – a igual adoração – das três pessoas divinas,²⁰ que possuem igual status divino na invocação e adoração da igreja. O 3º artigo pontuou ainda que o *Espírito falou através dos profetas*, uma afirmação que talvez tivesse a intenção de questionar uma afirmação dos Marcelianos, de que o Espírito passou a existir como uma *hipóstase* ou pessoa divina apenas após o envio por parte de Jesus (cf. Jo 20,22). Por fim, o 3º artigo do Credo fez afirmações sobre a igreja, o batismo e a ressurreição, que não estão diretamente ligadas ao Espírito Santo, mas evidenciam indiretamente que fazem parte de seu campo de ação (Hauschild, 1994, p. 452s).

19 A afirmação histórico-salvífica de João 15.26 é transformada teologicamente em uma afirmação ontológica (Hauschild, 1994, p. 452).

20 Esse é um exemplo de formulação mais moderada por parte dos Pais de Constantinopla, pois o texto aprovado pontua apenas a *homotimia* do Espírito Santo, conforme o pleito de Basílio de Cesareia, mas não menciona a *homoousia* do Espírito Santo, como o desejava, por exemplo, Atanásio de Alexandria, para que houvesse formulações mais contundentes contra os Pneumatomachos (Hauschild, 1994, p. 451s).

A INFLUÊNCIA DA FÉ NICENA NA VIDA DA IGREJA – MOMENTOS RELEVANTES

A DIFUSÃO INCIPIENTE DA FÉ NICENA ATRAVÉS DE CONFISSÕES LOCAIS DA IGREJA ANTIGA

A difusão da fé nicena – que abrange o Credo Niceno e o Credo Niceno-Constantinopolitano, doravante simplesmente “N” e “NC”, respectivamente –, foi acontecendo aos poucos, tanto no ocidente, quanto no oriente, na medida em que o N ou versões modificadas dele iam encontrando recepção em algumas confissões de fé locais (Para um breve panorama da recepção do N no ocidente e no oriente, cf. Ritter, 2002, p. 96-98). Segundo o Compêndio de Denzinger, que contém ampla coletânea de textos desse período, foi primeiro no “século VI, [que o Símbolo hoje chamado de NC] foi adotado, em grande parte do Oriente, como Símbolo batismal. Logo teve importância maior do que o Símbolo niceno [de 325], chegando a ser introduzido na liturgia da missa”, a partir de 480, em Antioquia, e a partir de 518, em Constantinopla. Na “Igreja ocidental [ele] aparece como profissão de fé dentro da missa pela primeira vez no III Sínodo de Toledo (589), cân. 2” (Denzinger, 2006, p. 66).

Se tomamos a compilação de *símbolos* ou *confissões de fé locais* encontrada no Compêndio de Denzinger como base, encontramos alguns outros exemplos que permitem concluir que as decisões de Niceia e Constantinopla foram, aos poucos, passando por alguma recepção na forma de tais símbolos locais. Denzinger as introduz afirmando que, naquelas versões que são posteriores a Niceia, “foram acrescentados alguns elementos da teologia nicena, sem que isso tenha modificado fortemente sua versão original” (Denzinger, 2006, p. 28). Exemplos: (1) **Epifânio, bispo de Salamina, em sua obra *Ancoratus*, ano 374**, replica uma forma mais breve do Niceno próxima ao Constantinopolitano, e uma forma mais longa, que “tem a forma do Símbolo niceno, ampliado pelo próprio Epifânio” e “destinada ao uso na catequese ou como Símbolo batismal para os hereges” (Denzinger, 2006, p. 29 – texto do símbolo p. 29-31); (2) **Hermeneia [pseudo?]atanasiana do Símbolo**, contém uma versão ampliada e explicada do NC (Denzinger, 2006, p. 31s); (3) O **Símbolo maior da igreja armênia** (origem incerta; alguns afirmam século 4º, outros século 6º): contém muitas formulações do NC, mas também

replica, ao final, a parte do anátema a Ário, do N; não era usado como fórmula batismal, mas na liturgia eucarística; foi usado na Capadócia e depois se estabeleceu amplamente na Armênia (Denzinger, 2006, p. 33); (4) O **Símbolo batismal de Antioquia** incorporou muitas partes do N, sendo que dele só dispomos de fragmentos a partir das obras de Eusébio, João Cassiano e João Crisóstomo (Denzinger, 2006, p. 34); (5) **Teodoro, bispo de Mopsuéstia**, em suas **Catequeses I-X**, entre 381 e 392, contém um Credo que, “segundo ele mesmo testemunha, foi ampliada sob a influência do Concílio de Constantinopla e do seu Símbolo” (DENZINGER, 2006, p. 35); (6) Os **Apotegmas de Macário, o Grande** (que viveu de 300-390), eram utilizados e difundidos no Egito, contém, em suas versões pós-nicenas, uma “paráfrase um tanto livre do Símbolo [N]”. Chama atenção que ele confessa o “Verbo consubstancial, por meio do qual ele fez os séculos” e, ao final, o “Espírito Santo, consubstancial ao Pai e a *seu Verbo*” (Denzinger, 2006, p. 35s, citações p. 36); (7) A Fórmula chamada **Fides Damasi**, que “surgiu no final do século V, provavelmente na França meridional”, contém diversas alusões, inclusive de teor explicativo, ao NC (Denzinger, 2006, p. 38s); (8) O Símbolo “**Clemens Trinitas**”, original em latim, que “teve origem no século V/VI na França meridional e foi depois introduzida na Espanha”, abarcou diversos elementos do N (Denzinger, 2006, p. 39s). Esses exemplos evidenciam que confissões ou símbolos locais serviram para difundir junto aos fiéis a fé nicena em diversos ambientes da igreja antiga.

A CONTRIBUIÇÃO DA PATRÍSTICA E PRINCIPALMENTE DE AGOSTINHO (354-430) NA EXPLICITAÇÃO TEOLÓGICA DA FÉ NICENA

Os grandes pais da igreja do período patrístico pós-niceno estiveram intensamente envolvidos na recepção, na explicação teológica, na difusão e no combate às heresias condenadas em Niceia e Constantinopla. Não se pode menosprezar o alcance das obras desses teólogos, cuja influência sempre acabava incidindo nas decisões do magistério da igreja, na liturgia, e em decretos conciliares ou sinodais. Entre os Pais, a figura que mais contribuiu para o aprimoramento teológico da fé trinitária em tradição nicena foi indubitavelmente Agostinho (Ritter, 2002, p. 97). Em sua obra monumental, *De trinitate*, ele desenvolveu

as categorias e a terminologia teológica trinitária que acabou, de fato, determinando todo o desenvolvimento teológico da teologia da Idade Média no ocidente. Inclusive a plausibilidade da partícula *Filioque*, que passou a ser incluída no texto do NC no século 6º, se deve à sua contribuição teológica. Sua teologia da Trindade foi construída em cima da linguagem do N.²¹ Agostinho traduziu o N adequadamente para a língua latina, de modo que pode afirmar, já olhando as discussões do século 4º em retrospectiva, que “o Pai e o Filho e o Espírito Santo revelam na igualdade inseparável de um e mesmo ser a unidade divina, e entretanto, não são três deuses, mas um Deus” (Trin. I 4,7, apud Gemeinhardt, 2002, p. 60, tradução nossa). Contra o Bispo Maximiliano, que afirmava que a comunhão entre o Pai e o Filho não era relativa ao ser, mas somente relativa à vontade, Agostinho afirmou a igualdade (*aequalitas*) das pessoas divinas. Para afirmar que o Pai é Deus e que Cristo também é Deus, e que os dois são um só *Deus*, Agostinho insistiu no uso de conceitos mais amplos como *substantia*, *essentia* ou *natura*. Para afirmar que Cristo nasceu de Deus, ele enfatiza em coerência com o N que ele provém do *ser de Deus* e que Cristo é *Deus de Deus*. Agostinho recorre a formulações já difundidas no oriente por Atanásio, que havia feito uso de linguagem filosófica para conseguir expressar com exatidão a doutrina da Trindade nicena. No embate com Eunônio, Agostinho afirma que Jesus foi *gerado da substância do Pai*. Ao explicar que Jesus é *Deus de Deo*, ele afirma, “A palavra de Deus do Pai, o filho unigênito é, portanto, em tudo semelhante e igual ao Pai, Deus de Deus, Luz da Luz, sabedoria da sabedoria, ser do ser, ele é, então, totalmente aquilo que o Pai é, e ainda assim não é o Pai, pois esse é o filho, e aquele é o Pai” ((Trin XV 14,23, apud Gemeinhardt, 2002, p. 63 – tradução nossa). Ao afirmar isso, ele teve que se posicionar também em relação ao Espírito Santo, cuja relação com o Pai representava problemas para teólogos do oriente: se o filho é do Pai e se o Espírito Santo *procede do Pai*, como explicar que não se trata de dois filhos? Em sua resposta, Agostinho não aplica o modelo linguístico da cristologia, que afirma que o Filho *foi gerado pelo Pai*, ao Espírito Santo. Ele opta por articular a relação do Espírito

21 Gemeinhardt, 2002, p. 59; “Die Plausibilität des Filioque ist daher nicht zu verstehen ohne Augustins Weg zu einer lateinisch-neunizänischen Trinitätstheologie, welche die Denkkategorien und Sprachmöglichkeiten für die Übersetzung des griechischen NC allererst bereitstellte” (p. 57).

Santo com o Pai como sendo uma relação de *comunhão*, como “elo de amor” entre o Pai e o Filho e entre o Pai e o Espírito Santo. Ele entende esse elo de amor como algo, a rigor, *recíproco* para as três pessoas da Trindade. “Enquanto a relação Pai-Filho possui uma derivação *lógica*, o Espírito ‘pertence’ igualmente a ambos e os une, mas pertence em plena igualdade de ser à divindade”.²² Essa argumentação possibilitou que o Espírito Santo não fosse descrito conforme o modelo de geração do filho, e que ainda assim fosse consubstancial com o Pai e o Filho, sem que houvesse qualquer tipo de subordinação. Na medida em que a passagem de Romanos 8.11 (Espírito do Pai) e de Romanos 8.9 (Espírito do Filho) deixava para alguns a dúvida se não haveria *dois* Espíritos, Agostinho entende que é *um só* Espírito que está vinculado tanto ao Pai, quanto ao Filho. Em seu debate *Contra Maximiliano*, seguindo João 15.26 e 20.22, Agostinho tentou resolver essa problemática, e afirmou:

A partir do Pai é o Filho, a partir do Pai é o Espírito Santo, mas aquele gerado, e esse, procedente. Da mesma forma aquele é o Filho do Pai, do qual ele foi gerado, esse, porém, o Espírito de ambos, pois ele procede de ambos. Se, no entanto, o Filho fala a respeito deste [Espírito Santo], ele afirma que ele “procede do Pai” [Jo 15,26], pois o Pai é a origem de sua procedência, o qual também gera o Filho e o compartilha a ele através da geração, de modo que também dele [do Filho] o Espírito Santo proceda. Pois se ele não procedesse dele, ele também não diria aos seus discípulos: ‘recebam o Espírito Santo’ [Jo 20,22]; ele lhes deu [o Espírito] através da expiração, para mostrar que este [o Espírito] também procede dele [Jesus] (Agostinho, C. Maxim II 14,1, apud Gemeinhardt, 2002, p. 64 – tradução nossa).

Agostinho conseguiu distinguir, linguisticamente, em coerência com a fé nicena, entre a relação de *ser gerado* do Filho e a de *proceder* do Pai e do Filho o Espírito Santo. Ele também distingue entre um *expirar* do Espírito por parte do Filho. Mas em seus escritos ele ainda não conseguiu explicar exatamente no que consiste a diferença entre o *gerar* do Filho e o

22 Gemeinhardt, 2002, p. 63 (tradução nossa): “Spiritus ergo sanctus commune aliquid est Patris et Fili, quidquid est, aut ipsa communio consubstantialis et coaeterna; quae si amicitia conuenienter dici potest, dicatur; sed aptius dicatur caritas; et haec quoque substantia quia Deus substantia et Deus caritas sicut scripturam est” (Trin VI 5,7, apud Gemeinhardt, 2002, p. 63).

proceder do Espírito. Ainda assim, foram distinções como essas, feitas em suas obras, principalmente em *De trinitate*, que marcaram todo o processo posterior de recepção do NC na Idade Média. Isso se refere, em resumo, (a) às distinções trinitárias entre *ingenitus – genitus – procedens* (não gerado, gerado, procedente); (b) a geração do Filho *ex substantia Patris* (a partir da substância do Pai); e (c) a procedência do Espírito Santo *ex Patre et Filio* (do Pai e do Filho) (Gemeinhardt, 2002, p. 65s). A afirmação de que a geração do Filho acontece a partir da substância do Pai, e que isso não significa uma divisão da divindade e nem uma divisão das pessoas divinas, como o afirmavam críticos do N, foi determinante para os rumos teológicos do ocidente latino. Será Fulgêncio, num período posterior, que justamente a partir dessas reflexões de Agostinho, irá afirmar pela primeira vez que o Espírito Santo *de natura patris filioque procedit*, isto é, procede da natureza do Pai e do Filho, sendo essa a primeira vez que aparece a expressão *Filioque*. É sobre o nicenismo agostiniano, portanto, que a tradição ocidental desenvolverá sua compreensão teológica do *Filioque* (citações apud Gemeinhardt, 2002, p. 66s).

A LITURGIA DA MISSA COMO EXPRESSÃO PRIMÁRIA DA PRESENÇA DA FÉ NICENA NA VIDA DA IGREJA

Uma das portas de entrada e um dos fatores de influência mais profundos da *fides Nicaena* na vida da igreja foi a inclusão do N – na maioria das vezes, do NC – em liturgias de missa ou da eucaristia. A esse fator cabe dar grande valor e atenção! A rigor, o NC entrou muito cedo na vida e na práxis litúrgica de determinadas regiões da igreja oriental (Denzinger, 2006, p. 66). Há registro de que Epifânio e Cirilo de Jerusalém já o utilizavam, redigido na primeira pessoa do singular, como profissão de fé pessoal, em contextos de batismos de catecúmenos.²³

23 Cf. JUNGMANN, Josef Andreas. *El sacrificio de la misa*. Tratado Historico-Liturgico. Versión completa española de la obra alemana em dos volúmenes “Missarum Solemnia” del Padre Jose A. Jungmann. Madrid: Herder; Católica, 1951, p. 585. Além das atas do Concílio de Calcedônia, que contém o texto completo como o temos hoje, ele já se encontra em texto de Epifânio (374) e, antes disso, de Cirilo de Alexandria (350), que o utilizava para explicar a fé a candidatos ao batismo. Há indícios que a origem do texto remeta também, além de Niceia, para o antigo símbolo batismal de Jerusalém. A formulação em primeira pessoa do singular remete justamente para essa finalidade original do credo (cf. p. 585ss).

O credo era utilizado em Constantinopla como profissão de fé batismal (Jungmann, 1951, p. 591; Gemeinhardt, 2002, p. 49), sendo também recitado em cultos públicos na sexta-feira da paixão. A recitação do *Nicaenum* na liturgia da missa foi introduzida no oriente, conforme a *Historia ecclesiastica* de Theodoro Lector, pelo Patriarca Pedro Fullo de Antioquia (falecido em 488) e pelo Patriarca Timóteo de Constantinopla (falecido em 518).²⁴ Timóteo, nos anos de 511 a 517, em um contexto de luta contra o monofisitismo promovido por seu antecessor, ordenou que o *Nicaenum* fosse recitado em cada missa. Seu exemplo foi prontamente imitado por todo o oriente, e essa foi, precisamente, a forma de entrada desse credo – naquela ocasião quase sempre na versão do NC – na liturgia da missa oriental enquanto culto público, mesmo que desde cedo houvesse pequenas variantes textuais de local para local (Jungmann, 1951, p. 592). Em 533, o Imperador Justiniano sancionou o NC como sendo dogmaticamente normativo para todo o Império. E em 568, o seu sucessor, o Imperador Justino II, ordenou de forma definitiva o uso do NC na liturgia da missa (Hauschild, 1994, p. 454 – cf. fontes). Um exame das liturgias egípcias e das liturgias bizantinas das igrejas orientais revela que ele era recitado, via de regra, pela comunidade ou por um representante da comunidade, e não pelo sacerdote (Jungmann, 1951, p. 593; Hauschild, 1994, p. 454). As liturgias orientais também adaptaram a versão mais antiga e elaborada na primeira pessoa do singular para uso em confissões de fé batismais, para uma versão formulada na primeira pessoa do plural (cremos, confessamos), em consideração ao uso comunitário. Sabe-se também que ele não era cantado naquela época inicial, apenas recitado. Como a diferença entre o N de 325 e o NC de 381 foi desaparecendo da consciência eclesiástica, e como o uso prático do NC na liturgia foi suprimindo o uso da versão mais antiga do N, foi a versão de 381 que prevaleceu na liturgia oriental, mantendo sempre, no entanto, a nomenclatura de *Nicaenum*, pois se encontrava na tradição autoritativa de Niceia (assim Hauschild, 1994, p. 454).

Presume-se que, no **ocidente**, a introdução da fé *nicena* na liturgia da missa só tenha ocorrido após 530. Há indícios de que, depois de NC

24 Assim Hauschild, 1994, p. 454, remetendo para a *Historia ecclesiastica* de Teodoro Lector (*Hist. eccl.* Fr. 428,501; GCS 54,118,27.143,16).

ter se tornado parte da liturgia da missa no oriente, a região costeira de Levante, na Espanha, que estava submetida ao domínio bizantino, também tenha introduzido o NC na liturgia da missa, entrando dessa forma no ocidente. O primeiro registro historicamente robusto, no entanto, remete para o III Sínodo de Toledo, no qual o rei Recaredo decretou, em 589, que todas as igrejas visigodas deveriam usar o NC como profissão de fé na missa eucarística, antes do Pai-Nosso. O NC passou a ser, dessa forma, já em sua tradução *latina*, juntamente com o Pai-Nosso, a confissão de fé preparatória para a santa comunhão (Jungmann, 1951, p. 593; Gemeinhardt, 2002, p. 51s), em analogia ao rito litúrgico da missa já vigente no oriente.²⁵ Nos autos desse sínodo consta também uma *Profissão de fé do Rei Recaredo*, junto da qual há “23 anatematismos contra a heresia ariana, bem como o ‘Filioque’ inserido na profissão de fé constantinopolitana, inserção encontrada pela primeira vez nos atos desse sínodo”.²⁶ Isso indica que a profissão de fé na missa tinha finalidade de consolidar a fé dos fiéis e de evitar que pensamentos heréticos se alastrassem.

A assim chamada *Liturgia Moçárabe* atesta que o NC havia se estabelecido de forma abrangente também na Espanha. Textos do Sínodo de Toledo de 653, por sua vez, atestam que essa prática já havia se estabelecido em diversos locais. No reino franco de Carlos Magno, foi inclusive essa a prática litúrgica que prevaleceu, em vez da liturgia romana. O assim chamado *Sacramentário Gelasiano* (lat. *Sacramentarium Gelasianum*²⁷), que é o segundo livro litúrgico ocidental mais antigo que sobreviveu – mais antigo é o Sacramentário de Verona – prevê a

25 Gemeinhardt, 2002, p. 52, registra que entre 589 e 694 outros 6 concílios replicam o Niceno-Constantinopolitano na versão latina em versões textuais idênticas ao de Toledo III.

26 Denzinger, 2006, p. 168, onde também consta a *Profissão de fé do rei Recaredo*.

27 Esse sacramentário, em seus manuscritos mais抗igos, era simplesmente chamado de *Liber sacramentorum Romanae ecclesiae* (Livro de Sacramentos da Igreja de Roma). Uma antiga tradição o ligou ao Papa Gelásio I. O sacramentário foi compilado perto de Paris por volta de 750 e contém uma mistura de elementos galicanos e romanos. O conteúdo litúrgico é mais antigo do que o manuscrito sobrevivente mais抗igo de que dispomos, de 750. A atribuição ao Papa Gelásio I conferiu autoridade adicional ao livro. O Sacramentário Gelasiano contém 3 partes pré-gregorianas, correspondentes ao ano litúrgico, compostas de missas para domingos e festas, orações, ritos e bênçãos da pia batismal e do óleo, bem como orações na dedicação de igrejas e para a recepção de freiras (Ver NIEBERGAL, Alfred. Agende. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard (eds.). *Theologische Realenzyklopädie*. Berlim; Nova Iorque: de Gruyter, 1977. v. 1. p. 765s).

recitação do NC por ocasião da liturgia batismal, tanto em língua latina quanto em língua grega, no entanto, sem a inclusão do *Filioque*, o que provavelmente remete para um uso litúrgico mais antigo, anterior à oficialização do *Filioque* no ocidente. Percebe-se, assim, que o Credo NC foi inicialmente usado na liturgia da missa oriental, e que sua adoção na liturgia da missa ocidental foi gradual, sendo que a prática foi introduzida na Espanha²⁸ e na Gália no século 6º para combater o arianismo. Depois disso, há indícios de que esse costume de introduzir o credo na liturgia da missa passou da Espanha à Irlanda, e dali para a Inglaterra. De lá, monges trouxeram esse costume à Alemanha. Carlos Magno introduziu esse símbolo em sua capela palatina de Aquisgrano nesse período, sendo que lá o NC era cantado depois do evangelho. De Aquisgrano, o novo rito não se propagou para o restante do império franco, senão lentamente. Apenas alguns documentos carolígeos do século 9º citam o NC, e boa parte não o conhece. No ocidente, entretanto, ele não se tornou universal no rito romano latino até o século 11, quando o Imperador Henrique II o introduziu em Roma em 1014, embora já fosse usado em outras partes da Europa ocidental. Isso se deve ao fato de que se julgava, à época, que a igreja romana não havia sido manchada por heresias arianas, o que levou os clérigos a não adotar essa prática da introdução do Credo NC na liturgia da missa antes. Em 1014, o Papa Benedito VIII, a pedido do Imperador Henrique II, ordenou que o credo fosse cantado a partir daquele momento na missa romana (Denzinger, 2006, p. 66; Jungmann, 1951, p. 594), inclusive com o acréscimo do *Filioque*, sendo que essa prática, já na sequência, foi limitada apenas às missas de domingo e de determinados dias de festa ligados aos temas que se confessam no Credo (Dia de Nossa Senhor, Natal, Pentecostes, festas da virgem Maria e dos apóstolos, festa do Dia de Todos os Santos, e festa da dedicação da igreja) (cf. Jungmann, 1951, p. 594s). Vale ressaltar que, no oriente, na Espanha e no império franco, o Credo foi introduzido na missa como profissão de fé da comunidade, e todo povo deveria recitá-lo. O sacerdote o entonava, e os fiéis continuavam a recitá-lo ou cantá-lo (Cf. Jungmann, 1951, p. 596s, citando muitos exemplos). Já na França, estava prescrito

28 Na Espanha, ele foi introduzido na liturgia da missa para combater o adocianismo enquanto heresia cristológica dos bispos espanhóis Elipando e Felix, que foi condenado por vários sínodos depois de 792.

que NC deveria ser cantado por toda a comunidade, e, a partir do século 10, essa função foi assumida pelo coro da igreja (Hauschild, 1994, p. 454, cf. fontes e literatura)). O Credo também podia ser recitado em outros ofícios eclesiásticos, como nas *Completas* (orações da noite) do Rito Bizantino, o que demonstra que ele tinha relevância diária na vida de oração dos círculos que utilizavam esse rito.

O uso do NC na liturgia da missa, nos termos descritos, teve continuidade orgânica em todo o período medieval, a despeito de variações nas práticas e costumes regionais. Evidência disso é que o uso do Credo na missa encontra menção em todos comentaristas dos séculos 12 e 13 (Hauschild, 1994, p. 454, cf. fontes e literatura). Ele era cantado ou recitado como parte integrante da missa, seja após a leitura do evangelho ou antes da oração eucarística. Em *missas solenes*, ele podia ser cantado posteriormente em melodias gregorianas – ou recitado – após o sermão ou homilia que seguia o evangelho, em tom solene e congregacional. A recitação do “*Credo* se considera, pois, como elemento de maior solenidade das festas [eclesiásticas]” (Jungmann, 1994, p. 595 – tradução nossa). Em *missas lidas*, o credo era recitado pelo sacerdote, com ou sem a participação da congregação. A liturgia da missa abrangia, dessa forma, um momento crucial em que toda congregação professava publicamente sua fé e, com isso, declarava sua ortodoxia e adesão aos dogmas aceitos pela igreja. Quando o Credo era recitado como preparo para o sacrifício eucarístico, tal recitação atestava que aqueles que participariam do sacrifício eucarístico estavam em comunhão de fé com a igreja universal, pois não se podia participar plenamente do mistério do corpo e sangue de Cristo sem antes professar a fé na Trindade divina e na encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo como verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Vale ressaltar ainda que, no ocidente, o *Nicaenum* – excepcionalmente o *Apostolicum* – foi sempre recitado em latim, e não nas línguas locais de cada nação, mesmo que isso trouxesse algumas dificuldades junto às pessoas. O pesquisador Jungmann, em sua obra monumental *Missarum Solemnia*, resume toda essa trajetória litúrgica do *Nicaenum* da seguinte forma:

Resumamos: el Credo, primitivamente una profesión de fe personal con ocasión del bautismo, y que por esto está, redactada en singular,

evolucionó más tarde en tiempo de las luchas cristológicas, hasta convertirse en instrumento con que en el culto cristiano se oponía a la herejía la fe em la ortodoxia; al principio, sólo en los países escenario de estas luchas. Al pasar luego a otras regiones se limitó a los días que decían alguna relación con el contenido del Credo, perdendo su carácter polémico para convertirse en una verdadeira oración (Jungmann, 1951, p. 595)²⁹.

Em suma, pode-se concluir que, principalmente desde o século 6º, de modo crescente, primeiro no oriente, e depois no ocidente, a *fé nicena* teve função e influência simultaneamente litúrgica, dogmático-catequética e comunitária. Ele serviu como profissão de fé pessoal em ritos batismais, como profissão de fé pública na missa e, através disso, como ferramenta catequética contínua que lembrava os fiéis as verdades centrais da fé ortodoxa sobre a Trindade e a cristologia.

FILIOQUE – A INTERPRETAÇÃO DA FÉ NICENA E O CISMA ENTRE OCIDENTE E ORIENTE

Um desenvolvimento histórico ligado ao texto normativo do NC, e que se tornou em um dos fatores, entre vários outros de cunho mais eclesiástico-político, que contribuiu para o cisma entre a igreja ocidental e a igreja oriental em 1054, trazendo consequências profundas para todo o processo medieval de recepção do *Nicaenum*, foi o acréscimo da palavra *Filioque* (“e do Filho”) ao 3º artigo do NC. Não há como abordar a fé nicena na vida da igreja sem adentrar nessa problemática que, a rigor, não está resolvida e continua sendo discutida até a atualidade (cf. Gemeinhardt, 2002, p. 1-31, esp. 27-31 – questões abertas em relação à história do *Filioque*). Segue um panorama dos momentos dessa controvérsia:

A INTRODUÇÃO DO FILIOQUE NO 3º ARTIGO DO NC NO OCIDENTE

A concepção de que o Espírito procede do Pai *e do Filho* é antiga, havendo registros – como supramencionado – já na teologia de Agostinho, que havia demonstrado que a convicção de que o Espírito Santo procede do

29 Sobre o modo de recitar o credo no período medieval, cf. p. 598ss.

Pai e do Filho emerge tanto de textos bíblicos que o afirmam com clareza, como da lógica inerente à própria fé nicena (Gemeinhardt, 2002, p. 56-65).³⁰

O primeiro registro de que teólogos influenciados por Agostinho³¹ já articularam afirmações relativas à dupla procedência do Espírito Santo ocorreu na Gália – no assim chamado Credo Atanasiano³² – e em sínodos locais da Espanha e da Inglaterra, que se posicionaram contra o Arianismo e o Priscilianismo³³ Ibéricos. Provavelmente o *Filioque* foi introduzido e utilizado inicialmente em formulações litúrgicas nesses locais, mas não se sabe quando, exatamente, ele foi explicitamente incluído no texto do Credo NC.³⁴

O *Filioque* foi utilizado pela primeira vez num documento oficial do magistério no III Concílio local de Toledo, em 589, com a intenção teológica de reforçar a divindade do Espírito Santo contra tendências arianas que havia naquela época. Pois o fato de o Espírito Santo proceder tanto do Pai quanto do Filho, eternamente, sem que as três pessoas divinas deixassem de ser uma só substância divina, reforçava a divindade das três pessoas divinas diante de heresias em que ou a divindade de Jesus (adocionismo³⁵) ou a divindade do Espírito Santo eram questionadas. Registra também que, a partir do VIII Concílio de Toledo, em 653, o *Filioque* passou a ser mencionado em quase todas as versões textuais

30 Cf. BARNES, Michel René. *Augustine and Nicene Theology. Essays on Augustine and the Latin Argument for Nicaea*. Oregon: Cascade Books, 2023, p. 84ss e p. 115ss.

31 Conforme Gemeinhardt, 2002, p. 67, a pneumatologia e doutrina da Trindade de Fulgêncio de Ruspe representa uma recepção de concepções agostinianas e que se tornou representativa para os primórdios da Idade Média; segundo Agostinho, ele afirma que o Espírito Santo “*de natura patris filioque procedit*” e, também, que o Espírito provém do Pai “*Filioque*”.

32 Cf. Denzinger, 2006, p. 41: “o Espírito Santo ‘é’ do Pai e do Filho, nem feito, nem criado, nem gerado, mas procedente”.

33 O Priscilianismo surgiu na Península Ibérica no séc. IV, liderado por Prisciliano de Ávila. No que diz respeito à Trindade, defendia uma posição similar aos antigos sabelianistas modalistas, que confundiam as pessoas divinas ao afirmarem que seriam três manifestações ou modos de aparecer de um só ser divino.

34 Há indícios de que isso tenha ocorrido no Sínodo de Cividale de Friuli 796 ou 797 (Hauschild, 1994, p. 453).

35 O adocionismo defendia que Jesus não era divino por natureza desde a eternidade, mas, sim, um ser humano comum que foi “adotado” por Deus como seu Filho em algum ponto de sua vida, ou no batismo, ou na ressurreição, ou na ascensão. Essa heresia apareceu em vários momentos da história. Nos séculos 8º e 9º surgiu o assim chamado *adocionismo ibérico*, defendido por Elipando, Arcebispo de Toledo, e Félix, Bispo de Urgel. Segundo eles, Jesus seria apenas um filho adotivo de Deus, o que colocava a cristologia nicena em cheque.

do NC que faziam parte da liturgia da igreja de determinadas regiões ocidentais. Esse desenvolvimento demonstra que, nessas regiões do ocidente, o uso da concepção teológica do *Filioque* em função e intenção anti-herética antecedeu à sua inclusão formal no texto latino do NC,³⁶ que era usado na liturgia da missa. Vale ressaltar que essa inovação de modo algum já havia sido implantada em todas as igrejas ocidentais, mas ficou regionalmente restrita.

O próximo momento relevante foi o 2º Concílio regional de Niceia em 787, no qual Tarásio, o Patriarca de Constantinopla, defendeu a formulação original do NC sem o *Filioque*, afirmando que o Espírito Santo procede *apenas do Pai*, e que o Filho ocupa uma função intermediária entre o Pai e o Espírito Santo. Tarásio resumiu sua posição afirmando que o Espírito Santo “procede do Pai pelo Filho” (cf. Gemeinhardt, 2002, p. 108). Essa posição de Tarásio foi fortemente combatida nas discussões conciliares posteriores, mas não resultou em nenhum conflito com igrejas do oriente.

Nos anos subsequentes, por conta de contínuas preocupações com a influência do assim chamado *Adocionismo Ibérico*, defendido pelos bispos Elipando de Toledo e Félix de Urgel, registra-se que houve discussões mais intensas sobre a recepção da fé nicena no contexto do Concílio de Cividale de Friuli, em 796/97. Esse Sínodo é visto na história da pesquisa como expressão de uma espécie de *neonicenismo latino*, por ter resgatado e reafirmado a teologia da fé nicena contra o adocionismo. Na medida em que os adocionistas ensinavam que Jesus Cristo, em sua natureza humana, era apenas um “filho adotivo” de Deus, e em sua natureza divina, ele seria um “filho natural” de Deus, dividindo as duas naturezas de Cristo em contradição à fé nicena, o Concílio procurou reafirmar uma posição coerente com a fé nicena. Presidido pelo patriarca Paulino de Aquileia,³⁷ o Concílio reforçou teologicamente o antiarianismo do NC, mas optou por complementar

36 Detalhes em Gemeinhardt, 2002, p. 54s. O *Filioque* encontra-se tanto no Credo do rei Recaredo quanto nos anátemas dos bispos em 589.

37 É possível que Paulino tenha fundido a tradição e a versão espanhola do Credo com a tradição romana do Credo atestada no *Sacramentarium Gelasianum*. Essa tendência foi assumida por teólogos da corte carolíngia por conta do empenho do Imperador Carlos, o Grande (reinado entre 768-814) em obter a concordância com Roma (Gemeinhardt, 2002, p. 69-74, aqui 74).

o texto do NC com a cláusula *Filioque*, que já era usada na liturgia das igrejas, por entender que essa inclusão iria reforçar tanto a plena a divindade de Jesus Cristo como Filho de Deus, quanto a divindade do Espírito Santo, bem como reforçar a igualdade das três pessoas divinas em face da heresia adocianista.³⁸ Em Friuli, o Concílio inclusive determinou que o NC, contendo a inclusão da cláusula *Filioque*, deveria ser objeto da catequese geral da igreja (cf. o texto em Denzinger, 2006, p. 223; cf. Gemeinhardt, 2002, p. 102ss):

O símbolo [NC com o *Filioque!*], porém, e a oração do Senhor queira cada cristão conservar em memória, em cada idade, por pessoas de ambos os sexos e em todas condições de vida: homens, mulheres, jovens, velhos, servos, livres, crianças, moças casadas e não casadas, pois sem essa bênção ninguém pode ter parte no Reino dos Céus. Quem, porém, observa essas coisas e se mantém distante de más obras, será tanto curado no presente, como se alegrar no futuro com os anjos (apud Gemeinhard, 2002, p. 103; nossa tradução).

Mesmo que Paulino de Alquiléia tivesse plena consciência de que juridicamente o *Filioque* não fazia parte do NC, ele legitimou a sua inclusão apontando para as inclusões feitas ao N de 325 no NC de 381, que não foram vistas como ofensivas pelos conciliares de Constantinopla, mas apenas como um adendo interpretativo do Concílio de Constantinopla ao texto anterior, em vista das novas heresias vigentes à época. Consequentemente, o acréscimo do *Filioque* também deveria ser entendido como um *adendo teológico interpretativo e explicativo* ao NC, sem que isso precisasse ser visto como uma *alteração* da fé nicena.

Isso fica evidente numa afirmação de Paulino: depois que os 150 Pais (de Calcedônia em 381) acrescentaram no 3º artigo do credo

38 Gemeinhardt, 2002, p. 55: “Es werden also die *christologischen* Bestimmungen des zweiten Artikels des NC auf die *Pneumatologie* übertragen, so dass quase die 381 ‘zurückgehaltenen’ Aussagen über den Geist nachgetragen werden – bis hin zur Homousie und Gottheit des Geistes, und zwar in einer Situation, in der einer konkreten ‘Häresie’ entschieden entgegengetreten werden musste. Das III. Konzil von Toledo setzte damit ein Paradigma für die spanische Symboltradition, denn in allen weiteren Symbolformulierungen bis zum XVI Toletanum (693) findet sich der doppelte Hervorgang des Heiligen Geistes, wie auch in allen weiteren Belegen für das NC”.

de Niceia que o Espírito Santo é “Senhor e vivificador, procedente do Pai, adorado e glorificado com o Pai e o Filho”, o Concílio de Cividale de Fruili “acrescentou, [naquele texto] depois disso, em razão daqueles hereges que sussurram que o Espírito Santo é somente [o Espírito] do Pai e que ele procede somente do Pai: ‘que procede do Pai e do Filho’. E ainda assim aqueles [150] santos Pais [de Constantinopla] não devem ser culpados, como se de alguma forma eles tivessem ampliado ou diminuído a fé dos 318 Pais [de Niceia 325], pois não fizeram nada além de compreender o sentido daquele [credo], e se empenharam em acrescentar a compreensão dele com sãs expressões” (Apud Gemeinhardt, 2006, p. 129; tradução nossa).

Uma análise detalhada das fontes da época mostra que inclusão do *Filioque* no texto do NC por Paulino de Aquileia influenciou todo um processo de discussão e recepção da fé nicena que aconteceu entre teólogos carolíngeos daquela época, que passaram a usar o termo *Filioque* e que o “normalizaram” – isto é, tornaram seu uso normal e legítimo – na corte de Carlos Magno.³⁹ Foi nesses círculos *neonicenos* da época na corte carolíngia que a fundamentação teológica do *Filioque* recebeu avanços significativos. Alcuíno⁴⁰ é o principal nome nesse período, conhecido como o principal oponente da heresia adocionista e promotor da renascença carolíngia (Gemeinhardt, 2006, p. 133ss).

O FILIOQUE COMO OBJETO DE DIVERGÊNCIAS INTERNAS NAS IGREJAS OCIDENTAIS

O primeiro conflito explícito sobre essa questão deu-se entre monges francos e gregos em Jerusalém, quando os franceses, influenciados pelo uso do *Filioque* no reinado carolíngio, também cantaram o *Nicaenum* na missa de Natal em 807/808 com a inclusão do *Filioque*, o que levou os monges gregos a admoestá-los. Esse incidente ecoou

39 Todo esse processo foi rastreado em detalhes por Gemeinhard, 2002, p. 70ss. A teologia carolíngia da Trindade é esboçada detalhadamente a partir da p. 90. Sua tese: “Im Laufe der 790’er Jahre vollzog sich eine trinitätstheologische Denkbewegung, an deren Ende das Filioque als notwendigen Interpretament des katholischen Glaubens angesehen wurde” (p. 107).

40 Cf. Gemeinhardt, 2006, p. 133-140, apresenta a teologia trinitária de Alcuíno em detalhes, principalmente em sua obra *De fide sanctae et individuae Trinitatis*, que já havia sido apresentada num Sínodo de Aachen em 802.

inicialmente mais para dentro das discussões internas ocorridas em igrejas no ocidente. O assunto acabou chegando à corte carolíngia, e Carlos Magno convocou, em 809, o Concílio de Aachen⁴¹ para emitir um posicionamento sobre o mérito da inclusão ou não do *Filioque*. Como os pareceres e textos – elaborados por Teodolfo de Orleans,⁴² Smaragdo de St. Mihiel e,, principalmente, Arno de Salzburgo – incluíram as reflexões favoráveis à inclusão do *Filioque* no texto do NC, o Concílio deliberou pela confirmação da adição dessa cláusula no NC. Após o Concílio, Carlos Magno enviou emissários com um texto chamado de *Decretum Aquisgranense*⁴³ ao Papa Leão III, para buscar sua aprovação formal para a inclusão do *Filioque* no Credo. Esse decreto continha a “primeira reflexão sistemática e de hermenêutica patrística a respeito do teogúmeno sobre a procedência do Espírito Santo do Pai e do Filho, e, portanto, a primeira criação literária sobre a *controvérsia* do *Filioque*” (Gemeinhardt, 2006, p. 148 – tradução nossa). Com amplo número de citações da patrística, sobretudo de Agostinho, o Decreto procurou demonstrar a necessidade teológica da inclusão do *Filioque* no Credo e sua conformidade com a teologia nicena.

Conforme Denzinger, “[d]epois que esse acréscimo já estava amplamente difundido, o Sínodo local de Aachen, em 809, pediu ao Papa Leão II que o ‘Filioque’ fosse acolhido no Símbolo [NC] de toda a Igreja. O Papa não acolheu o pedido, não porque repudiasse a fórmula, mas porque não queria acrescentar algo ao Símbolo transmitido pela tradição” (Denzinger, 2006, p. 66 – DH 150, introdução). O Papa considerou o acréscimo do *Filioque* no NC uma *novíssima definitio*, alegou que não é necessário incluir tudo o que se confessa no Credo, e que quem faz acréscimos no Credo impõe pesada culpa sobre si, e rejeitou a proposta (Gemeinhardt, 2006, p. 161). Inclusive o Papa ordenou que o Credo na versão original sem o *Filioque* fosse gravado em placas de prata na Basílica de São Pedro. O resultado desse diálogo em Roma foi que o *Filioque* se tornou em **causa de divisão interna nas igrejas do ocidente**: “No reinado franco de Carlos Magno o *Filioque* permaneceu

41 Sobre o Sínodo de Aachen, Gemeinhardt, 2006, p. 146ss.

42 Sobre as contribuições de Teodolfo e Smaragdo, que apresentaram ampla fundamentação bíblica e patrística em favor do *Filioque*, cf. Gemeinhardt, 2006, p. 152ss.

43 Para uma interpretação detalhada desse decreto, cf. Gemeinhardt, 2006, p. 149ss.

como parte do NC – em Roma, ao contrário, permaneceu-se com a versão textual do NC *sem Filioque*” (Gemeinhardt, 2006, p. 163 – tradução nossa). Toda essa discussão, bem como a posição conciliadora do Papa Leão III em relação à manutenção do texto, entremes já havia sido registrada nas igrejas orientais. O Patriarca Fócio elogiou muito a postura de Leão III.

O CISMA DE 1054 E SEU CONTEXTO

A história que culminou no acirramento das relações entre oriente e ocidente, bem como no cisma de 1054, teve um incidente inicial ainda no século 9º, ligado à controversa figura de Fócio. Trata-se de um leigo de grande erudição que foi escolhido como Patriarca de Constantinopla após a deposição de Inácio, o Patriarca anterior. Sua ascensão gerou ampla discórdia, a ponto de a legitimidade de seu Patriarcado ser levada a um Concílio em 861, em Constantinopla, convocado por Fócio e pelo Imperador Miguel III. Nesse Concílio, que contou com a presença de legados do Papa Nicolau I, a deposição de Inácio e a Legitimidade de Fócio foi confirmada, inclusive pelos legados do Papa Nicolau I. O Papa Nicolau I, no entanto, anulou essa decisão de seus legados em um Sínodo em Roma em 863, e considerou a deposição de Inácio irregular, pelo fato de o pontificado de Roma não ter sido consultado. Na prática, Fócio foi destituído de seu cargo por este Sínodo. Esse incidente, que não possui ligação direta com embates sobre o *Filioque*, mas que perfaz seu pano de fundo, acirrou as relações entre o oriente e ocidente, a ponto de Fócio romper relações com o Papado ocidental. Esse rompimento entrou para a história como o “**Cisma de Fócio**” (Detalhes, Gemeinhardt, 2006, p. 168-173; sobre o Sínodo de Roma, p. 174ss).

No oriente, Fócio, juntamente com o Imperador Miguel III, convocou um Concílio para Constantinopla no ano de 867, onde a pauta consistiu em dar uma resposta direta às decisões do Papa Nicolau I, que havia interferido em assuntos da igreja oriental. As decisões desse Concílio foram radicais: (a) O Papa Nicolau I foi excomungado, e sobre ele foi proclamado um anátema, por interferência na jurisdição da igreja oriental; (b) As reivindicações e pretensões de primazia universal do Papa e da igreja de Roma foram condenadas, o princípio do autogoverno das

igrejas orientais e ocidentais foi reiterado, incluindo o reconhecimento dos patriarchados orientais como não subordinados ao Papa; (b) A **adição da cláusula *Filioque*** que já estava em vigor em igrejas ocidentais foi condenada como heresia teológica e adição unilateral e não canônica ao NC original. Esta foi a primeira condenação formal do *Filioque* no oriente (Gemeinhardt, 2006, p. 188-201). Teologicamente relevante é o argumento de Fócio em favor de uma espécie de “monopatrismo” na interpretação da fé nicena. O Espírito Santo é procedente *apenas do Pai*. Segue um trecho da Encíclica desse Concílio:

Eles atingiram o santíssimo símbolo, que possui validade inquestionável através de todas as decisões sinodais e ecumênicas, com pensamentos falsos e palavras escritas indevidamente, e com excesso de ousadia (oh, que artifícios do maligno!), [e isso] na medida em que eles ensinam a inovação, de que o Espírito Santo não proceda somente do Pai, mas também do Filho (Apud Gemeinhardt, 2006, p. 190; tradução nossa).

Vale registrar que, embora o NC original de 381 não afirme explicitamente que o Espírito Santo proceda *apenas* ou *somente* do Pai, Fócio resume o conflito teológico nesse aspecto. Isso se dá porque, na mentalidade teológica nicena oriental, tanto o nascimento de Jesus como Filho de Deus, quanto a processão do Espírito Santo devem estar vinculadas necessariamente ao *ser* (gr. *ousia*) da pessoa do Pai. O Pai precisa permanecer como princípio causador único do Filho e do Espírito (Gemeinhardt, 2006, p. 190ss). A afirmação de que o Espírito Santo também procede do Filho fere a *monarquia* do Pai como Deus. Na medida em que o NC de 381 afirmou apenas uma propriedade para o Filho e uma para o Espírito Santo, que é serem, respectivamente, *gerado* e *procedente* do Pai, Fócio julgou ser desnecessário afirmar duas, como no caso do *Filioque*. A procedência única do Espírito Santo já deveria ser suficiente para comprovar a sua origem divina no Pai.

Para Gemeinhardt, esse arrazoado revela que a diferenciação entre o que é comum a todas as pessoas divinas e o que é distinto e característica individual de cada uma dessas pessoas consiste no problema cardeal da doutrina da Trindade, que estava teologicamente por detrás das diferenças teológicas entre o oriente e o ocidente (Gemeinhardt, 2006, p. 193). Como

somente parte das igrejas ocidentais utilizava o *Filioque*, a crítica não atingiu ainda o ocidente cristão como um todo.

A resposta ocidental ao Concílio de Constantinopla, em 867, deu-se no Sínodo de Worms, em 868, convocado pelo Rei Luís, o Germânico, a pedido do Papa Nicolau I. O Sínodo condenou o Sínodo de Constantinopla como herético e emitiu uma declaração formal de *Resposta contra a heresia dos Gregos*, onde refuta as acusações orientais e defende a doutrina ocidental, incluindo o *Filioque*. Dessa forma, a posição teológica franca foi fortalecida (Gemeinhardt, 2006, p. 65s).

A próxima etapa do conflito deu-se no fato de o *Filioque* ter sido cantado dentro do elemento litúrgico da recitação do Credo na liturgia da missa alusiva à coroação do Imperador Henrique II, em 1013, à revelia do rito oficial da missa romano. O Papa Bento VIII, por sua vez, aprovou a inclusão formal do *Filioque* no texto do NC na liturgia da missa em 1014 (Denzinger, 2006, p. 66). No período entre 1014 e 1054 houve outros incidentes menores, que escalaram as tensões entre o oriente e o ocidente.

Os eventos decisivos que resultaram no cisma ocorreram em 1054. Como desde o início do século 11 os normandos estavam expandindo seu domínio no sul da Itália, território onde havia igrejas de rito bizantino, estas caíram sob jurisdição papal e passaram a utilizar a liturgia romana. O Patriarca de Constantinopla, Miguel I Cerulário, irritado com a “latinização” forçada dessas igrejas, reagiu fechando as igrejas de rito latino em Constantinopla e condenando práticas ocidentais. O Papa Leão IX, por sua vez, buscando uma aliança com o imperador Bizantino contra os normandos e afirmando a primazia do papa de Roma, enviou uma delegação a Constantinopla, liderada pelo Cardeal Humberto de Silva Cândida, um homem de temperamento rígido e pouca diplomacia. Em Constantinopla, as negociações foram tensas. O Cardeal Humberto e seus colegas não reconheceram a autoridade de Miguel Cerulário como patriarca e insistiram na supremacia papal. Cerulário, por sua vez, recusou-se a reconhecer a autoridade dos legados e se mostrou inflexível. No auge da tensão, em 16 de julho de 1054, o Cardeal Humberto depositou uma bula de excomunhão no altar da Basílica de Santa Sofia, em Constantinopla, durante a liturgia. Esta bula excomungava o Patriarca Miguel Cerulário e seus associados, acusando-os de várias

heresias, em especial, a de ele ter assumido uma posição similar a dos pneumatômacos por ter removido o *Filioque* do Credo. Na bula afirmava-se também que o imperador e o povo estavam do lado da verdadeira fé, e que apenas o Patriarca resistia em aceitá-la, bem como em aceitar o primado do papa romano sobre toda a igreja cristã. Ou seja, a bula tomou como critério as decisões conciliares do magistério romano e as utilizou como base para acusar o Patriarca de heresia. A bula também é relevante pelo fato de que ela representa *a primeira vez que o Filioque é mencionado num texto do magistério romano* como sendo “*a doutrina pneumatológica adequada ... e como parte indispensável da confissão de fé normativa*” para toda a igreja (Gemeinhardt, 2006, p. 355). Esse texto também reforçava toda a argumentação teológica que se utilizava entremesmo no ocidente para fundamentar o *Filioque*, que incluía muitos argumentos de influência agostiniana, e que já havia influenciado todo o desenvolvimento ocidental desde o período carolíngio. Afirma-se que o Espírito Santo é o “dom de Deus” (*donum Dei*) e a comunhão (*communio*) entre o Pai e o Filho. Entre Pai, Filho e Espírito Santo impera uma relação de consubstancialidade. Pelo fato de as três pessoas divinas serem consubstanciais, afirma-se ser correto afirmar que a relação de “procedência” é teologicamente adequada tanto para o Filho quanto para o Espírito Santo, pois ambos procedem do Pai. Por essa razão, deve-se afirmar a *igualdade (aequalitas)* entre todas as três pessoas, e isso implica no *Filioque*: O Espírito Santo igualmente procede do Pai e do Filho e é adorado juntamente com eles, por ser igualmente divino como eles (detalhes e fontes em Gemeinhardt, 2006, p. 266-268).

Poucos dias depois, em 20 de julho de 1054, o Patriarca Miguel Cerulário convocou um *Sínodo em Constantinopla*, que, por sua vez, excomungou os legados papais e aqueles que os haviam enviado (Gemeinhardt, 2006, p. 330-355). É importante registrar que essa excomunhão não se dirigia ao Papa Leão IX (que já havia falecido antes da bula ser entregue, mas essa informação não era de conhecimento imediato em Constantinopla) ou à igreja de Roma como um todo, mas, sim, aos indivíduos que agiram de forma considerada insolente e herética. O Sínodo de Cerulário reiterou e formalizou a condenação de várias práticas e doutrinas da igreja latina que os bizantinos consideravam desvios ou inovações. Embora não fossem a causa primária do cisma,

essas diferenças contribuíram para a animosidade e foram usadas como justificativas teológicas para a ruptura. Cite-se como exemplos de práticas condenadas: uso de pão ázimo – sem fermento – na Eucaristia; jejuns aos sábados – diferente da tradição oriental; consumo de carne de animais sufocados – o que ia contra as leis mosaicas ainda observadas por alguns; celibato compulsório para todo o clero, enquanto o Oriente permitia padres casados, sendo que apenas bispos eram celibatários. A principal condenação do Sínodo dizia respeito, no entanto, à adição do *Filioque* ao Credo NC, que era vista como a heresia mais grave, pois alterava a doutrina sobre a processão do Espírito Santo e havia sido inserida unilateralmente no Credo, sem respaldo em um Concílio Ecumênico. Ao condenar as práticas latinas e excomungar os legados, o Sínodo de Cerulário indiretamente afirmou a ortodoxia de suas próprias tradições e a autoridade do Patriarcado de Constantinopla como um bastião da fé correta, especialmente diante das inovações percebidas do Ocidente (Gemeinhardt, 2006, p. 380-400). As decisões desse Sínodo, em conjunto com a bula de excomunhão romana, selaram o Grande Cisma de 1054. Embora as excomunhões fossem teoricamente limitadas aos indivíduos, o impacto foi a ruptura formal da comunhão entre as igrejas de Roma e Constantinopla.

TENTATIVAS FRACASSADAS DE CONCILIAÇÃO ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE SOBRE O FILIOQUE

Um último aspecto relevante em relação ao cisma ocorrido é que houve dois concílios medievais que tiveram por finalidade tentar estabelecer uma conciliação entre as compreensões orientais e ocidentais em torno do *Filioque*.

- a. **O Segundo Concílio de Lyon (1274):** convocado pelo Papa Gregório X. este concílio tinha como um dos principais objetivos a reunião das igrejas do Oriente e do Ocidente, especialmente para conseguir apoio bizantino para uma nova cruzada. Nesse Concílio, houve um acordo provisório sobre o *Filioque*, mas mais motivado por questões políticas do que realmente teológicas. O imperador bizantino, Miguel VIII Paleólogo, que buscava apoio ocidental contra os turcos, pres-

sionou os delegados gregos a aceitarem a formulação latina do *Filioque*. Os gregos presentes, embora com relutância e sem o consenso pleno de suas igrejas em casa, confessaram que o Espírito Santo procede eternamente do Pai e do Filho, não como de dois princípios, mas como de um princípio único; não por duas espirações, mas por uma espiração única. No entanto, a aparente união não foi duradoura. A maioria do clero e do povo bizantino rejeitou o acordo, vendo-o como uma traição à ortodoxia nicena. Após a morte de Miguel VIII, em 1282, a união foi formalmente repudiada, e o Patriarca João XI Bekkos, que havia apoiado a união, foi forçado a abdicar (Roberg, 1991, p. 637-642).

- b. **Concílio de Basileia-Ferrara-Florença (1431-1449):** Este foi um Concílio complexo, marcado por intensas discussões sobre o conciliarismo (a autoridade do concílio sobre o papa) e pela busca de união com as igrejas orientais, que novamente procuravam ajuda ocidental contra o avanço do Império Otomano. O Imperador bizantino João VIII Paleólogo e o Patriarca de Constantinopla José II estiveram presentes. Após longos e detalhados debates teológicos, foi elaborado o **Decreto de União Laetentur Caeli** (1439), que buscou uma formulação conciliatória para a questão do *Filioque*. O decreto afirmou que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho “como de um único princípio e uma única espiração”. Também reconheceu que as expressões “do Pai pelo Filho” (comum no Oriente) e “do Pai e do Filho” (posição do Ocidente) podiam ser entendidas em harmonia, desde que se mantivesse a unidade da origem divina. Assim como em Lyon, a união de Florença foi formalmente proclamada, mas não duradoura. A maioria do clero e do povo no Oriente se recusou a aceitar o acordo, vendo-o como uma concessão doutrinária em troca de ajuda militar que, no fim, não se concretizou de forma eficaz para salvar Constantinopla da queda em 1453. Muitos líderes ortodoxos que assinaram o acordo foram repudiados ao retornar a seus países. E esta foi a situação que os reformadores encontraram no século 16 (GILL, 1980, p. 289-296).

A RECEPÇÃO DA FÉ NICENA NA TEOLOGIA MEDIEVAL ESCOLÁSTICA – PERCEPÇÕES E TENDÊNCIAS

Formar uma opinião sobre o processo de recepção da fé nicena na teologia escolástica da Idade Média ocidental (século 11 ao século 15) é uma tarefa difícil e desafiadora, pois a fé nicena normalmente é abordada dentro de amplos e complexos tratados teológicos sobre a Trindade, cuja exposição minimamente satisfatória extrapolaria o espaço de um artigo. Diante disso, optou-se pela seguinte metodologia para a exposição da parte que segue: tomando-se por base as sínteses de pesquisa que compêndios científicos da história da igreja e da teologia elaboraram sobre a teologia da Trindade desenvolvida por teólogos escolásticos em seus tratados, procurou-se detectar alguns aspectos típicos e tendências que caracterizaram suas abordagens sobre a Trindade e a fé nicena. Transversalmente, considerou-se também a intenção de detectar dimensões históricas e teológicas que fossem relevantes para compreender tudo aquilo que Lutero e os escritos confessionais luteranos afirmam a respeito da recepção e da relevância da fé nicena. Os teólogos escolásticos, cujas obras entraram no radar da análise, foram os seguintes: Anselmo de Cantuária (Canterbury, 1968); Pedro Abelardo; Pedro Lombardo (Lombardus, 1981); Gilberto Porreta; Thierry de Chartres; Tomás de Aquino (Aquino, 2013-2020) – que representa a figura mais expoente da teologia medieval; Ruperto de Deutz; Joaquim de Fiori; Ricardo de São Victor (Viktor, 1980); Boaventura (Bonaventura, 1891); João Duns Scotus (Scotus, 1960) e os nominalistas Guilherme de Ockham e Gabriel Biel (Biel, 1979); como representantes de uma tendência mais *unitarista* dentro das concepções trinitárias medievais, levou-se em conta nessa análise também Mestre Eckhart (Eckhard, 1958) e Nicolau de Cusa (Kues, 1964-1967; cf. análise das obras em Stinglhammer, 2002 , p. 100-105).

O EMPENHO TEOLÓGICO POR COERÊNCIA COM A FÉ NICENA É UMA DIMENSÃO NATURAL E ORGÂNICA NAS OBRAS DE TEÓLOGOS DA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL

A abordagem até aqui feita mostrou que o N e o NC tiveram, juntamente com outros símbolos, como o Credo Apostólico (*Apostolicum*) e o Credo Atanasiano (*Quicumque*), o que poderíamos denominar de

uma *presença transversal* na vida da igreja cristã. Na medida em que foram recitados ou cantados nas liturgias da missa por toda a *ecumene* no Oriente e no Ocidente, reafirmados como critério normativo da fé e da verdade cristãs em incontáveis concílios e sínodos, tanto ecumênicos quanto regionais ou nacionais e, por fim, na medida em que constituíam em regra de fé no *Direito Canônico* – o *Corpus Iuris Canonici* –, constatamos que praticamente todos os teólogos e representantes das igrejas cristãs medievais tiveram que tomar conhecimento da *fides Nicaena* e se empenhar em articular suas pregações, seu ensino e sua teologia em coerência com ela. Sermões, hinos, tratados teológicos e publicações de todos os tipos estiveram, também no período medieval, sob o imperativo de comprovarem sua ortodoxia em relação à fé definida nos primeiros concílios ecumênicos. Sempre que se constatava algum desvio doutrinário significativo da *fides Nicaena*, principalmente no que diz respeito às doutrinas da Trindade, da cristologia e da pneumatologia, tais desvios eram discutidos nas instâncias normativas e jurídicas do magistério da igreja, e as doutrinas heréticas eram sistematicamente condenadas. A condenação doutrinária de Gilberto Porreta por introduzir a ideia de uma quaternidade, e a condenação da segmentação triteísta das três eras da Trindade, elaborada por Joaquim de Fiori, são exemplos desse fato (Stinglhammer, 2002, p. 101ss). Tudo isso fez com que a *fé nicena fosse um tema comprovadamente presente nas obras trinitárias desses teólogos medievais*. Eles se autocompreenderam dentro da tarefa de desenvolver adiante a terminologia e os conceitos da tradição eclesiástica e teológica da fé trinitária nicena que lhes antecedeu, e de tentar resolver aporias ou sanar fragilidades lógicas que registravam em seus antecessores. Os teólogos da escolástica medieval contam entre aqueles que mais desenvolveram terminologicamente e conceitualmente a tradição trinitária nicena do ocidente cristão. O tratado sobre a Trindade que encontramos na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino figura como um dos exemplos mais determinantes, permanecendo com quase insuperável relevância até a atualidade. Precisamos, portanto, conceber esse *pathos* pelo mais elevado grau de precisão e discriminação conceitual e terminológica e filosófico-teológica da doutrina da Trindade como algo simplesmente característico, natural e orgânico para os teólogos desse período (Stinglhammer, 2002, p. 103s).

A INTERPRETAÇÃO DE ROMANOS 1.18SS ENQUANTO LOCUS CLASSICUS DA REVELAÇÃO DE DEUS NA NATUREZA FOI FREQUENTEMENTE INTERPRETADA COMO ESTÍMULO PARA FALAR SOBRE DEUS TANTO A PARTIR DA REVELAÇÃO QUANTO DA RAZÃO NATURAL HUMANA

Romanos 1.18ss é *locus classicus* da revelação de Deus na natureza. Paulo afirma que os atributos invisíveis de Deus, assim como seu eterno poder e majestade, se deixam perceber nas coisas criadas. Enquanto na carta aos Romanos Paulo usa a revelação de Deus na natureza, e até mesmo a existência de uma consciência moral no ser humano (Rm 2.14s) para comprovar a pecaminosidade do ser humano, por este faticamente agir de modo contrário a essa revelação, o entendimento dessas passagens por muitos teólogos medievais se desenvolveu na direção de que é possível ao ser humano obter, a partir da natureza ou de sua razão, um conhecimento puramente racional sobre a existência e o ser de Deus. Isso abriu a possibilidade de utilizar argumentos *racionais* para comprovar a existência de Deus através da razão, para depois articular esses conhecimentos racionais com tudo aquilo que Deus revelou na história e que é crido pelos cristãos. Os exemplos mais marcantes dessa percepção foram *Anselmo de Cantuária*, com sua prova ontológica da existência de Deus, e *Thomás de Aquino*, com suas “cinco vias” ou cinco provas *a posteriori* da existência de Deus, sendo que ambos refletiram explicitamente sobre Romanos 1.18ss nesses contextos. Eles entenderam que é possível falar sobre a existência e o ser de Deus em sentido metafísico somente a partir da *razão*, à parte do recurso à revelação bíblica, e sobre a Trindade de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo a partir da *revelação* bíblica. Reflexões como essas, que a rigor já eram muito comuns desde a patrística, foram na Idade Média importante porta de entrada, por assim dizer, teologicamente legitimada, para uma recepção mais intensa tanto do monoteísmo filosófico platônico e neoplatônico, quanto do monoteísmo filosófico da metafísica aristotélica. Tanto Platão como Aristóteles, em sua metafísica, chegaram, mediante uso de suas respectivas operações lógicas, a conceitos filosóficos de Deus. A escolástica medieval, com o surgimento das universidades, foi inclusive movida por um intenso *pathos* de, recorrendo às antigas fontes da filosofia, alcançar o maior rigor científico possível em suas reflexões teológicas (Stinglhammer, 2002, p. 102ss).

Uma questão crítica sempre discutida é se a ruptura dada com o pecado humano, e que faticamente se mostra como já sempre efetivamente corrompido, como o enfatiza o Apóstolo Paulo em Romanos 1, foi por eles contemplada de forma apenas *parcial*, ou *total*. Essas questões, que também seriam discutidas intensamente por Lutero posteriormente, nos levam ao próximo aspecto que se deixa observar:

A ESPECULAÇÃO TRINITÁRIA QUE AMALGAMOU FILOSOFIA E TEOLOGIA REPRESENTA A CARACTERÍSTICA MAIS MARCANTE DO PENSAMENTO ESCOLÁSTICO CRISTÃO MEDIEVAL

O teólogo católico Hermann Stinglhammer, autor do artigo sobre a Trindade no renomado compêndio teológico alemão, *Theologische Realenzyklopädie – TRE*, introduziu a sessão em que abordou as concepções medievais sobre a doutrina da Trindade com a seguinte afirmação:

A especulação trinitária representou o desafio decisivo para o pensamento cristão da Idade Média, que coincide [...] com a Escolástica. Intencionava-se provar uma plausibilidade racional da trindade de Deus como realidade de fé perante os próprios crentes e perante as tradições monoteístas não cristãs [presentes] na religião e na filosofia. A despeito de seu método racional, a teologia trinitária medieval permaneceu em diferentes graus consciente de que a realidade da trindade escapa a uma compreensão racional definitiva, pois o conhecimento humano foi obscurecido pelo pecado. Por essa razão [a teologia trinitária escolástica] dedica-se, acima de tudo, em demonstrar que a fé trinitária não contradiz a razão (Stinglhammer, XXX, p. 100 – tradução nossa).

Entendemos que Stinglhammer summariza bem a intenção teológica da escolástica medieval. Pois a maior parte dos tratados medievais sobre a Trindade é, de fato, construída a partir da intenção de explicar racionalmente e filosófico-teologicamente o conjunto de conceitos ortodoxos da fé nicena herdada da tradição. A intenção fundamental foi unir razão e fé, filosofia e teologia. Novamente Anselmo e Tomás figuram aqui como exemplos marcantes. Se perguntarmos quais foram as vertentes do pensamento filosófico que mais influenciaram teólogos escolásticos e que estão por detrás do caráter altamente especulativo de suas teologias trinitárias, chegamos às seguintes:

1. *Em primeiro lugar, a teologia escolástica medieval foi influenciada pela teologia trinitária especulativa platônica e neoplatônica de Agostinho.* As obras de Agostinho (Ritter, 2002, p. 97), em especial seu tratado, *De trinitate*, serviram de indicação de caminho para o desenvolvimento terminológico e conceitual das reflexões e dos tratados sobre a Trindade ao longo de toda a história do Ocidente cristão, e até mais intensamente na Idade Média. Merecem destaque os elementos (cf. Stinglhammer, 2002, p. 100-102):
 - a. a interpretação especulativa agostiniana da fórmula trinitária dos Pais Capadócios *mia ousia kai treis hipóstaseis* (uma substância e três hipóstases ou pessoas divinas) dentro de uma concepção fortemente influenciada pelo platonismo e o neoplatonismo, que instigou alguns teólogos medievais constantemente a construírem e reconstruírem analogias entre a estrutura do ser humano e o ser de Deus, por Deus ter deixado suas marcas de Criador e causa primeira em suas criaturas, marcas essas que legitimam tais analogias. As influências neoplatônicas que levaram Agostinho a unir a visão bíblica do ser humano como ser racional criado à imagem de Deus com a noção neoplatônica de que o conhecimento analógico é possível em decorrência da iluminação da mente humana pela luz divina, que a capacita a aprender Deus, continuou a ter adeptos na escolástica medieval – Exemplos (Stinglhammer, 2002, p. 101);
 - b. a definição agostiniana das assim chamadas *relações* entre as pessoas da Trindade, a saber, a *geração* do Filho e a *espiração* do Espírito Santo, como sendo relações que acontecem *dentro da Trindade divina eterna e atemporal* – isto é, dentro do que se convencionou chamar de “Trindade imanente”. Esse conceito de “relações trinitárias”, que ajudava a articular a diferença que existia entre o que a fé nicena chamava de “substância divina una” em sua distinção das “três

- hipóstases”, tornou-se num dos mais importantes conceitos para quase todos os teólogos medievais;
- c. o conceito agostiniano das *propriedades* ou características próprias de cada pessoa divina, em especial, seu entendimento de que a propriedade do Espírito Santo era a de ser o “dom” (*donum*) do Pai e do Filho, bem como a de ser o elo de “comunhão” e o “vínculo do amor” (*vinculum amoris*) entre o Pai e o Filho. Essas categorias foram amplamente usadas para explicar racionalmente como se poderia entender os elos que havia entre as três pessoas divinas. Relevante para a fé nicena é que foi justamente a partir da aplicação dessas propriedades ao Espírito Santo que Agostinho chegou formular o conceito de *Filioque*, que afirmava que o Espírito Santo procedia tanto do Pai quanto do Filho (Ritter, 2002, p. 97). Se o Espírito Santo não é apenas o elo de amor entre o Pai e Filho, mas também o “dom” que tanto o Pai quanto o Filho deram aos seres humanos, então isso torna lógica e conceitualmente possível afirmar que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho;
 - d. a concepção neoplatônico-agostiniana de que o Criador deixou marcas em suas criaturas e no ser humano, que permitem que o ser humano o reconheça racionalmente a partir dessas marcas deixadas. Essa concepção, que só se deixa compreender a partir dos referenciais platônicos, levou Agostinho a afirmar que há vestígios da Trindade (*vestigia trinitatis*) que podem ser encontrados em várias estruturas triádicas existentes tanto na criação quanto no ser humano – como *memoria*, *intellectus*, *voluntas*; ou *Espírito*, *conhecimento*, *amor*. Na medida em que o ser humano encontra esses vestígios na criação ou em si mesmo, torna-se logicamente possível fazer analogias e chegar a conclusões necessárias a respeito do Deus ou Criador que é a causa primeira de todos esses vestígios da Trindade (Stinglhammer, 2002, p. 101);

- e. a assim chamada “psicoteologia trinitária” ou teologia trinitária psicológica de Agostinho, a partir da qual ele afirmava que é possível compreender a Trindade divina racionalmente a partir dos vestígios ou marcas que Deus deixou, como origem última e Criador, na psique humana – como *memoria, intellectus e voluntas*. Ele entendia que, por conta desses vestígios que Deus deixou na memória, no intelecto e na vontade humanos é possível deduzir analogicamente sua Trindade divina a partir dessas dimensões da autopercepção humana.

A recepção de Agostinho foi intensa por todo o período medieval. Mesmo onde teólogos medievais não partilhavam das premissas filosóficas platônicas e neoplatônicas, ou onde adotavam premissas aristotélicas, esses conceitos agostinianos eram quase sempre discutidos e integrados com modificações nos sistemas teológicos de cada teólogo. *Anselmo de Cantuária* foi um dos representantes mais destacados do legado agostiniano, ao usar e inclusive desenvolver adiante a doutrina agostiniana das *relações* divinas para combater o pensamento triteísta de Roscelim de Compiègne (ca. 1050-1120) (Stinglhammer, 2002, p. 101).

2. A segunda grande marca da escolástica medieval residiu na recepção da filosofia de Aristóteles. Um dos elementos mais típicos da lógica aristotélica era o raciocínio lógico *dedutivo*, também denominado de *silogismo*: tomava-se duas afirmações – uma contendo uma verdade universal e outra contendo uma afirmação mais específica relacionada a essa verdade universal –, e extraia-se, através de uma *dedução lógica*, uma conclusão racionalmente coerente derivada daquelas duas primeiras afirmações. Dentro do campo da lógica, podia-se distinguir entre silogismos categóricos ou silogismos hipotéticos, que usam formulações do tipo “se ... então”. A estrutura lógica clássica do silogismo como a forma fundamental do raciocínio dedutivo – e que acabou se tornando em um marco filosófico determinante para toda a história da lógica ocidental – foi elaborada por Aristóteles em vários de seus tratados lógicos – como *Primeiros Analíticos, Categorias, Da Interpretação, Segundos Analíticos,*

Tópicos e Refutações Sofísticas –, e que foram reunidos mais tarde numa obra chamada *Órganon* (Gigon, 1978, p. 726ss, panorama sobre as obras p. 731-734). Na Idade Média, na medida em que houve uma intensa e crescente recepção da filosofia e das categorias da lógica aristotélica pelos teólogos escolásticos, houve também uma intensa e crescente aplicação dos princípios dessa lógica silogística na teologia, principalmente nos tratados sobre Deus e sobre a Trindade. A doutrina da Trindade de Tomás de Aquino, que foi o principal representante do renascentismo aristotélico medieval, representou o ponto culminante do uso de categorias silogísticas da lógica aristotélica como instrumento de articulação da fé católica medieval (Pesch, 2002, p. 433-474, aqui p. 447; argumentos ontológicos).

Em quais aspectos da explicação da doutrina da Trindade analogias e silogismos eram usados, e o que tudo seu uso tornava logicamente possível? No caso de Anselmo, em seu *Proslogion*, analogias entre as estruturas ontológicas do ser humano e o ser de Deus foram utilizadas para construir um argumento ontológico da existência de Deus puramente a partir da razão (*sola ratione*) (Cf. Hödl, 1978, p. 759-778, panorama sobre as obras p. 731-734). No caso de Tomás de Aquino, quando ele aborda a primeira parte de seu tratado sobre a Trindade – *De Deo uno* –, silogismos o auxiliaram a elaborar argumentos *a posteriori* sobre a existência de Deus, entendidos como *preambula fidei*, preâmbulos da fé. Nos dois casos, analogias ou silogismos foram usados para comprovar a existência de Deus a partir da lógica racional, para num segundo momento integrá-la com a fé cristã. Esse é um aspecto. O outro âmbito de uso de analogias e silogismos foi o da explicação das relações entre as três pessoas da Trindade e a relação entre a substância una de Deus e a Trindade de pessoas, que, a rigor, tinha *diretamente* a ver com a *interpretação da fé nicena*. Como não é possível falar sobre assuntos da Trindade imanente sem recorrer a tudo o que Deus revelou – Trindade econômica – usava-se analogias e silogismos para, a partir das relações entre as pessoas divinas no âmbito da Trindade econômica, tirar conclusões lógicas sobre como eram as relações intratrinitárias no âmbito da Trindade imanente. Tais deduções eram de caráter especulativo (cf. Gigon, 1978, p. 734-739, onde o método aristotélico é descrito em detalhes).

A rigor, é impossível ao ser humano afirmar que *conhece* o ser eterno de Deus – que *conhece a Trindade imanente* –, pois ela é inacessível, e somente se dará a conhecer no *eschaton*, na glória, na consumação. Antes da consumação, quando todos verão a Deus, não é possível afirmar que alguém realmente conheça a Trindade imanente. O único ponto de partida para falar de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo é a sua revelação na história da salvação, testemunhada nas Escrituras do AT e do NT – ou seja, a *Trindade econômica*. Para poder fazer afirmações racionais e fornecer explicações sobre a Trindade imanente, teólogos escolásticos seguiram e levaram ao seu ponto culminante as tendências especulativas já existentes desde a patrística, e ousaram fazer afirmações racionais sobre todas as dimensões da Trindade imanente, mas a partir de analogias e silogismos extraídos da Trindade econômica, da revelação de Deus na história da criação e da salvação. Toda a vasta terminologia trinitária que foi sendo desenvolvida, principalmente na escolástica medieval, se prestava, acima de tudo, a explicar as relações divinas em nível de Trindade *imanente*, sob a premissa lógica, igualmente especulativa, de que ambas devessem ser idênticas.

Podemos talvez afirmar que *muito do que se afirmava na escolástica sobre a Trindade imanente consistia em uma complexa reconstrução filosófico-teológica resultante de analogias, silogismos, abstrações e outras operações lógicas advindas da filosofia*, mesclados com a fé cristã. Isso significa que conteúdos que a igreja cristã *crê* sobre Deus como Pai, Filho e Espírito Santo a partir de sua revelação na história testemunhada nas Escrituras Sagradas – e que deveriam permanecer exclusivamente objetos de *fé* e de *confissão de fé* – são transformados através dessa reconstrução lógica em afirmações e *conclusões lógicas necessárias* sobre a substância e as relações eternas de Deus em si mesmo.

TRATADOS MEDIEVAIS SOBRE A TRINDADE TENDIAM A ENFATIZAR UNILATERALMENTE E DE FORMA ESPECULATIVA A TRINDADE IMANENTE EM DETRIMENTO DA TRINDADE ECONÔMICA

Essa constatação diz respeito a quase todos os teólogos supra nomi-nados, exceto Ruperto de Deutz; Joaquim de Fiori e Ricardo de São Victor, que levaram um pouco mais em conta também a Trindade econômica em seus tratados (Stinglhammer, 2002, p. 102-105). A maior parte do que Tomás de Aquino desenvolve em seu tratado sobre a Trindade na *Summa*

Theologiae diz respeito ou ao conhecimento natural do Deus uno, ou a respeito da Trindade imanente (Pesch, 2002, p. 447). A Trindade econômica aparece quase como um apêndice no tratado sobre a Trindade, embora apareça em alguns outros tópicos, como a pneumatologia e a teologia dos sacramentos. Conforme Stinglhammer, isso é resultado das opções prévias que esses teólogos faziam, quanto ao ponto de partida do discurso e quanto às vertentes da filosofia que utilizavam para articular esse discurso. De um lado, alguns, seguindo mais Agostinho, optaram por tomar como “ponto de partida [para a elaboração da doutrina da trindade] o ser [ou a substância ou essência] de Deus, que tende para um reducionismo metafísico da realidade histórico-salvífica da trindade, e que apenas consegue formular com enormes dificuldades o agir diferenciado do Deus triúno para fora” de sua imanência, na revelação; já outros optaram por seguir o pensamento especulativo da teologia patrística oriental grega e por tomar como ponto de partida e ênfase uma explicação de como funcionam as relações entre a *substância divina* e as *três hipóstases divinas* dentro da Trindade imanente, para depois tentar articular o agir de Deus dentro da história da salvação a partir de conceitos mais metafísico-filosóficos do que histórico-salvíficos herdados da linguagem bíblica (Stinglhammer, 2002, p. 100; tradução nossa). O resultado foi uma hiper-ênfase na Trindade imanente e uma hipó-ênfase na Trindade econômica, cuja formulação restava reduzida e muito distante da riqueza do testemunho bíblico a respeito da revelação de Deus na história. O lado positivo dessas opções foi que essas reflexões trinitárias escolásticas resultaram num elevadíssimo “nível hermenêutico-conceitual quanto às relações essenciais e pessoas em Deus” (Trindade imanente), que goza de reconhecimento e instiga o pensamento trinitário até nossos dias. Mas o lado negativo foi o reducionismo da Trindade econômica (Stinglhammer, 2002, p. 100; tradução nossa).

AS CRÍTICAS DOS REPRESENTANTES DA VIA MODERNA AOS REPRESENTANTES DA VIA ANTIGA COLOCARAM A TEOLOGIA TRINITÁRIA ESCOLÁSTICA TARDIA DIANTE DE NOVOS RUMOS E DESAFIOS

Guilherme de Ockham e Gabriel Biel são – ao lado de Duns Escoto, Gregório de Rimini (1300-1358), Jean Buridan (1295-1360) e Nicolau de Oresme (1320-1382) – os principais representantes de uma nova metodologia teológica que costumamos chamar de *nominalismo* ou *via*

moderna, e que teceram ácidas críticas no período medieval tardio aos pensadores escolásticos que os antecederam (Stinglhammer, 2002, p. 102s), e que representavam o que se chamava de *realismo* ou *via antiqua* (Häglund, 1986, p. 141ss (controvérsia entre nominalismo e realismo; método teológico; fé e razão).

A *via antiqua* representava a abordagem mais tradicional e estabelecida da teologia escolástica medieval, profundamente marcada pelo pensamento especulativo herdado das várias vertentes filosóficas, nos termos do que foi abordado acima. Fazia parte das convicções dos representantes da *via antiqua* que eles acreditavam na existência real – ou no *realismo* – do que chamavam de *universais* – isto é, conceitos genéricos como “humanidade”, “beleza” ou “bondade” – e que estes existiam *fora da mente humana*, seja em Deus, nas coisas criadas ou em ambos. Isso significava que, para eles, as categorias e conceitos que usamos para entender o mundo e Deus tinham uma base *objetiva* na realidade. Para chegar a essas categorias e conceitos universais, os *realistas* da *via antiqua* valorizavam a metafísica filosófica, a capacidade da razão humana de conhecer a essência das coisas por meio de *analogias* ou *silogismos*. O argumento ontológico de Anselmo de Cantuária e as “cinco vias” ou provas da existência de Deus de Tomás de Aquino são os exemplos clássicos. A ideia básica era que esse conhecimento *natural* de Deus, construído em cima do *realismo* dos conceitos *universais*, serviria, de alguma forma, de pressuposto racional, natural ou filosófico para o conhecimento *revelado* de Deus e para a articulação da fé trinitária. O interesse de seus sistemas teológicos estava em perguntar acerca das possibilidades de demonstrar a existência de Deus a partir do conhecimento *natural*, por meio de provas puramente racionais, sejam elas *a priori* ou *a posteriori*, sempre visando estabelecer uma necessidade lógica intrínseca da existência de Deus ou de algo chamado “deus”, antes de combinar esse conhecimento *natural* ou *racional* com o conhecimento *revelado* de Deus e de colocá-lo em sintonia com as confissões de fé e credos da igreja, em especial o NC. Na *via antiqua*, especulação filosófica e fé se complementavam dentro do sistema teológico.

Em contraste com o *realismo* da *via antiqua*, a *via moderna* defendia que os conceitos “universais” não existem de fato, mas são apenas *nomes* (lat. *nomina*) ou conceitos criados pela mente humana e sem existência real fora dela, para se referir às coisas, razão pela qual

seus representantes se consideravam *nominalistas*. Isso implicava num ceticismo epistemológico, em uma desconfiança na capacidade da razão de conhecer a essência das coisas, de modo que tendiam a acentuar a separação entre os domínios da fé e da razão. Enquanto a fé era vista como a única via para conhecer verdades reveladas sobre Deus (como a Trindade ou a criação), a razão tinha um papel mais limitado, focando no conhecimento empírico e das coisas singulares e concretas (LEPPIN, 2021, p. 407-409).

A contribuição dos *nominalistas* da *via moderna* fica especialmente evidente no pensamento de Ockham, que se tornou num dos mais severos críticos da *via antiqua* e de Tomás de Aquino. Ockham procurou desmontar o silogismo ou a lógica dos argumentos ontológicos, que pressupõe uma dedutibilidade lógica e necessária da existência de Deus a partir das causas originadoras últimas de todas as coisas. Ele apontou, em vez disso, para a soberania e a vontade absoluta de Deus como o fator que realmente faz com que todas as coisas aconteçam. Ockham se apropriou da distinção tradicional e muito conhecida entre uma *potencia ordenada* (lat. *potentia ordinata*) e uma *potência absoluta* (lat. *potentia absoluta*) no agir soberano de Deus, e a radicalizou com profundas implicações para a teologia, a filosofia e a ciência. *Potência absoluta* diz respeito ao poder ilimitado de Deus de fazer tudo conforme sua vontade, e isso antes de ele decidir criar o mundo de uma forma específica ou de estabelecer as leis que o regem. Ockham entende, dentro da lógica, que Deus, por sua potência absoluta, possui um poder ilimitado, e que poderia ter criado um mundo completamente diferente do nosso, com outras leis físicas, outras criaturas e outras regras morais. Por isso, na lógica, é preciso levar em conta a contingência da criação, ou seja, que o mundo e suas leis não são necessários e não funcionam exclusivamente a partir de uma lógica causal onde tudo acontece por necessidade lógica intrínseca, de modo que os efeitos sempre possam necessariamente ser deduzidos de suas causas (Sobre a filosofia e a epistemologia de Ockham, cf. Leff, Gordon; Leppin, Volker, 1995, p. 8ss; Friedman, 2010, p. 124-132). Já a *potência ordenada*, distinta da potência absoluta, refere-se, conforme Ockham, ao poder de Deus conforme ele se manifesta na ordem atual do mundo e nas leis concretas que ele estabeleceu. É a forma como Deus escolheu agir e como efetivamente governa sua criação. Isso se mostra

nas leis naturais, nas leis morais e nas alianças que ele voluntariamente estabeleceu. Para Ockham, embora Deus possa fazer qualquer coisa por sua potência absoluta, ele escolheu se vincular a uma ordem, sua *potência ordenada*, de modo que o mundo funcione de modo previsível e os seres humanos possam confiar na regularidade da natureza e nas promessas divinas. Ockham interpreta os milagres como sendo uma intervenção da potência absoluta de Deus dentro da potência ordenada dele. Ele age fora das leis naturais que ele mesmo criou, mas isso não significa que ele esteja agindo de forma ilógica ou irracional. Para Ockham, além dessa distinção ressaltar a soberania divina, ela implica, em termos epistemológicos, na admissão da *contingência do conhecimento humano*, isto é, no entendimento de que muito do nosso conhecimento do mundo é contingente – poderia ser diferente – e adquirido pela experiência – *a posteriori* –, em vez de ser *necessário* e conhecido pela razão somente – *a priori*, como o afirmavam, por exemplo, Anselmo, Tomás e a boa parte dos teólogos medievais. A razão humana precisa ser vista como limitada (Leff, Gordon; Leppin, Volker, 1995, p. 8ss). Beckwith resume essa percepção de Ockham assim:

A força de sua dialética entre o que Deus fez (*potentia ordinata*) e o que Ele poderia ter feito (*potentia absoluta*) libertou o Deus da revelação da previsibilidade da razão humana. Deus não está mais ligado à criação por causalidade, mas relacionado a ela por volição. Portanto, todos os argumentos metafísicos baseados em ‘vínculos causais necessários’ perdem sua persuasão e credibilidade. Além disso, a metafísica se torna pura especulação quando se separa da auto revelação de Deus. Não há possibilidade de raciocinar de volta a Deus por meio de fenômenos naturais, porque não há ligação causal. [...] Se quisermos entender a vontade de Deus, devemos nos direcionar à Sua revelação (Beckwith, 2016, p. 62).

Boa parte dessa argumentação também se encontra, de forma um pouco mais moderada, em Gabriel Biel. Com o nominalismo, estava, portanto, colocado um novo paradigma para a elaboração da fé nicena, que deveria evitar especulações e concentrar-se na revelação de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo na história – na *Trindade econômica*. O nominalismo, com tais afirmações, preparou o terreno para Lutero e

a Reforma, na medida em que o reformador efetua uma certa recepção do pensamento nominalista em suas críticas à teologia trinitária de representantes da *via antiqua*. Por outro lado, diferente da teologia escolástica medieval com suas tendências especulativas, o reformador insistiu em falar sobre a Trindade a partir de sua revelação na história da salvação.

A RECEPÇÃO ESPECULATIVO-CRÍTICA DA FÉ TRINITÁRIA NICENA POR LUTERO E SEU FOCO NA TRINDADE ECONÔMICA – APONTAMENTOS

Sejam feitas algumas observações sobre as tendências da recepção da fé nicena por Lutero em descontinuidade e continuidade da tradição eclesiástica patrística e medieval que o antecedeu. De um lado, o reformador exaltou a fé nicena como a mais pura expressão da fé cristã.⁴⁴ Não há dúvidas de que o NC em si gozava de elevado status de aceitação e reconhecimento por Lutero. De outro lado, ele fez críticas ácidas ao caráter excessivamente filosófico-especulativo das interpretações medievais da fé nicena encontrada nos tratados sobre a Trindade de determinados teólogos escolásticos medievais em seu hiperfoco na Trindade imanente, reconstruída a partir do que ele denomina de “fórmulas silogísticas”:

[Tese] 47. Nenhuma fórmula silogística subsiste em questões divinas. Contra o cardeal Pedro d'Ailly. 48. Mesmo assim, não se segue daí que a verdade do artigo sobre a Trindade contraria as fórmulas silogísticas. Contra aqueles e contra o cardeal. 49. Se uma fórmula silogística subsistisse em questões divinas, o artigo sobre a Trindade seria conhecido, em vez de crido. 50. Em suma, todo o Aristóteles está para a teologia como as trevas estão para a luz. Contra os escolásticos (Lutero, 1987, 13-20, aqui p. 18).

44 “Responde: esse concílio é, decerto, de todos o mais sagrado, e vê, ele não dá o primado e a monarquia ao pontífice romano. Mas não só isso. É conforme o antigo costume, e não por direito divino, que lhe atribui o cuidado das Igrejas italianas e suburbanas. Nisso eu toquei em minha tese, quando disse que o decreto desse concílio se opõe aos frigidíssimos decretos.” LUTERO, Martinho. Debate sobre a Teologia Escolástica. In: LUTERO, 1987, p. 13-20, aqui p. 18.; cf. WA 2.161,35-38: “Romanam Ecclesiam esse omnibus aliis superiorem, probatur ex frigidissimis Romanorum Pontificium decretis intra ccc annos natis, contra quae sunt historiae approbatas MC annorum, textos scripturae divinae et decretum Niceni Concilio omnium sacratissimi”.

Lutero, em suas abordagens sobre a teologia da Trindade, segue a tradição ocidental do NC em sua adição da partícula *Filioque*, mas evita radicalmente especulações sobre a Trindade imanente. Ele concentra-se, acima de tudo, na exposição da autoapresentação do Deus triúno em sua revelação na história da salvação, ou seja, na Trindade econômica (cf. Bayer, 2007, p. 183s, com menção das fontes centrais em Lutero⁴⁵). Ele não dissolve a dramática experiência da abscondicidade de Deus mediante uso de especulações trinitárias em busca de um conceito unívoco de Deus reconstruído mediante analogias ou silogismos inerentes às abordagens do monoteísmo filosófico, seja de recorte agostiniano-neoplatônico ou de recorte aristotélico, tampouco tenta articulá-la inicialmente numa doutrina geral e filosófica de Deus, para depois articulá-la na forma de uma doutrina cristã (Bayer, 2007, p. 244ss, onde o autor apresenta um esboço da teologia da Trindade de Lutero em suas dimensões especulativo-críticas). Sua distinção entre *deus absconditus* e *Deus (in Christo) revelatus* faz jus ao caráter especulativo-crítico de sua teologia trinitária. Ele não concebe a Trindade a partir de uma doutrina de Deus filosófica, mas a partir do evangelho e como resumo do próprio evangelho (Bayer, 1999, p. 142-148), através do qual o Deus triúno se entrega por inteiro ao ser humano em amor. Especulação carrega, para Lutero, de certa forma, o caráter de uma antecipação indevida do futuro através das ferramentas da lógica filosófico-teológica. Fazendo uso de uma distinção usual da tradição que Lutero menciona no final de seu *De servo arbitrio*, a saber, da distinção entre luz da natureza, luz da graça e luz da glória, poder-se-ia dizer que as afirmações que a teologia escolástica fazia sobre a Trindade *imanente* em suas múltiplas relações representava uma antecipação filosófico-teológica indevida da luz da glória, tendendo a esquecer que o lugar cognitivo da teologia cristã permanece – ao menos até o *eschaton*, na luz da graça

45 Exemplo marcante aqui são as explicações de Lutero a respeito dos 3 artigos do Credo Apostólico no Catecismo Menor e no Catecismo Maior (LUTERO, 2021, p. 389s; LUTERO, 2021, p. 464-473): “Deus não pode ser tematizado abstraindo da fé, dentro de uma doutrina abstrata do ser ou dos atributos ou dentro de um procedimento de apresentação de provas da existência de Deus de proveniência tomista” (STOELLGER, Philipp; WOLF, Jens. Deus. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. *Dicionário de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2021, p. 300; sobre as ressalvas que Lutero tinha em relação ao conceito “Trindade”, cf. p. 304; cf. BAYER, Oswald. *A teologia de Martim Lutero*. Uma atualização. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 242-248).

(cf. Bayer, 2007, p. 151-153). Afirmações de caráter especulativo sobre a Trindade imanente resultam num conceito *unívoco* de Deus e da realidade, que tem dificuldade de articular a contradição fática da experiência contraditória que pessoas fazem com Deus, sempre que experimentam a contradição entre a certeza existencial gerada por sua promessa e sua inexplicável abscondicidade, que não pode ser dissolvida ou suspensa de forma especulativa. Pensamento especulativo tende a desconsiderar a dimensão da *tentatio* gerada pela experiência do Deus abscondido. Isso coloca a teologia, por sua vez, diante do desafio de suportar a experiência de Deus em sua incompreensível e inacessível abscondicidade atendo-se ao *Deus em Cristo revelado* – isto é, atendo-se ao evangelho, no qual Pai, Filho e Espírito Santo se entregaram inteiramente em amor ao ser humano ao longo da história de sua revelação (Schwambach, 2018, p. 115-119, distinção da luz da natureza, luz da graça e luz da glória; Reinhuber, 2000, p. 264ss, sobre a distinção das três luzes em Lutero).

CONCLUSÕES

O que se pode afirmar sobre a trajetória da fé nicena na vida da igreja até o período da Reforma? Seguem algumas conclusões em forma de teses: (1) A fé nicena, que se expressa no Credo N e NC, tem sua origem e sua motivação primária na preocupação soteriológica dos pais da igreja, de que distorções doutrinárias que envolvem o ser e o agir de Deus Pai, Filho e Espírito Santo afetem a compreensão da salvação e deturpem a fé, a confissão e a adoração da comunidade cristã. (2) Por conta dessa preocupação soteriológica, diante da proliferação de heresias trinitárias na igreja, os antigos Pais entenderam desde o início que o *Sitz im Leben* primário da fé nicena deveria ser, por definição, o culto: é nele que ocorrem (a) a confissão de fé individual no batismo, (b) a confissão coletiva na missa, (c) a liturgia e a adoração, (d) a catequese comunitária através de sermões e hinos que moldavam a adoração, a formação e a disciplina na vida da igreja. (3) É preciso reconhecer que, ao longo dos séculos, o magistério da igreja tanto oriental como ocidental, através de sínodos e concílios ecumênicos ou regionais, bem como através do Direito Canônico – o *Codex Iuris Canônico* no Ocidente latino – sempre

teve um papel fundamental na preservação da fé nicena no âmbito da liturgia e da teologia. (4) A decisão das igrejas do Ocidente cristão de acrescentarem a partícula *Filioque* ao texto original do NC de 381 emergiu da crescente convicção de que esse acréscimo é bíblicamente fundamentado, teologicamente legítimo e necessário no combate às novas heresias trinitárias. (5) Os crescentes conflitos políticos e teológicos entre o Oriente e o Ocidente em torno da interpretação do *Filioque* foram fatores determinantes para o cisma de 1054, que representa a maior questão não resolvida em torno da fé nicena até a atualidade. (6) A história da recepção da fé nicena na teologia do Oriente e, principalmente, na do Ocidente, foi caracterizada, a exemplo da escolástica medieval, por intensos esforços de elaborar a fé nicena com o maior grau de precisão terminológica possível, e resultou efetivamente na elaboração de um rico acervo terminológico de conceitos e distinções que tem auxiliado o cristianismo a compreender e, com isso, a preservar a fé nicena. (7) A intensiva recepção de conceitos e de operações lógicas advindos da tradição platônica e neoplatônica de um lado, e da tradição aristotélica de outro lado, resultou, ao longo dos séculos, e com muita intensidade na Idade Média, na elaboração de doutrinas da Trindade de teor altamente especulativo. Esse excessivo amálgama entre especulação filosófica e fé revelada nos tratados teológicos, resultou em uma concentração teológica unilateral e excessiva nos temas da assim chamada *Trindade imanente*, em detrimento da *Trindade econômica*, tornando a teologia da Trindade abstrata e especulativa. (8) Na maior parte dos tratados teológicos, a fé nicena foi não apenas formalmente preservada, mas teologicamente muito ampliada e mais bem fundamentada em sua terminologia, conceitos e distinções, mas tudo isso quase sempre de modo a permanecer integrada a sistemas teológicos tendencialmente especulativos, que dificultavam sua recepção no culto e na liturgia, distanciando-a da vida da igreja. (9) Novos ventos para a recepção da fé nicena sopram na Idade Média tardia, quando representantes do nominalismo ou da *via moderna* manifestaram forte ceticismo epistemológico diante do excessivo uso do pensamento especulativo na explicitação da fé trinitária nicena por parte de representantes da *via antiqua*. A insistência em interpretar a fé nicena mais a partir dos referenciais da revelação econômica de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo, desenvolvendo-a a partir das Escrituras Sagradas e da

fé, preparou o terreno tanto para as críticas quanto para a recepção que Lutero e a Reforma protestante fariam a toda a história da recepção da fé nicena. (10) A despeito dos altos e baixos que fizeram parte da história da fé nicena até a Idade Média, o fato de a fé nicena ter sido retomada incontáveis vezes ao longo da história como instrumento de fortalecimento e consolidação da fé da igreja e de combate litúrgico, teológico e conciliar aos mais diversos tipos de heresias antigas e novas – sejam elas trinitárias, cristológicas ou pneumatológicas – evidencia que o NC se consolidou ao longo dos séculos, em sua imbricação permanente com o culto e sua liturgia, bem como com o magistério e sua jurisprudência, como uma das mais eficazes confissões de fé da história do cristianismo e como um dos mais eficientes instrumentos de preservação da fé trinitária bíblica junto à comunidade de fé. (11) O reformador Martim Lutero e a geração de teólogos que abraçaram a Reforma optaram por herdar o legado histórico-teológico e o potencial herético-crítico do N e do NC em sua versão ocidental (*filioque*) e, em 1580, os signatários do *Livro de Concórdia* incluíram definitivamente o NC na base confessional da fé evangélica de confissão luterana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Ecclesiae, 2013-2020.
- ARAND, Charles P; NESTINGEN, James A.; KOLB, Robert. *The Lutheran Confessions. History and Theology of The Book of Concord*. Minneapolis: Fortress, 2012.
- BARNES, Michel René. *Augustine and Nicene Theology. Essays on Augustine and the Latin Argument for Nicaea*. Oregon: Cascade Books, 2023.
- BARRET, Matthew (ed.). *On Classical Triniarianism. Retrieving the Nicene Doctrine of the Triune God*. Illinois: InterVarsity Press, 2024.
- BAYER, Oswald. *A teologia de Martim Lutero*. Uma atualização. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- _____. Poietologische Trinitätslehre. In: BAYER, Oswald. *Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. p. 142-148.

- BIEL, Gabriel. *Collectorium circa quattuor libros sententiarum*. WERBECK Wilfried; HOFFMANN, Udo (eds.). Tübingen, 1979.
- BONAVENTURA. *Opera Omnia. Opuscula varia theologica*. Quaracchi, 1891. v. V.
- BRENNECKE, Hans Christof. Nicäa I. In: *Theologische Realenzyklopädie [TRE]*. MÜLLER, Gerhard (ed. chefe). Berlim; Nova Iorque: De Gruyter, 1994. v. 24.
- CANTERBURY, Anselm von. *Opera Omnia*. SCHMITT, Franz S. (ed.). Stuttgart-Bad Cannstadt, 1968.
- DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*, traduzido, com base na 40^a edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünemann, por José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2006.
- ECKHARD, Meister. *Die dt. U. lat. Werke*. Die dt. Werke. Ed. e trad. Josef Quint. Stuttgart, 1958. v.1.
- FRIEDMAN, Russel L. *Medieval Trinitarian Thought From Aquinas To Ockham*. Nova Iorque: Cambridge U. Press, 2010. p. 124-132.
- GEMEINHARDT, Peter. *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*. Berlim; Nova Iorque: De Gruyter, 2002.
- GIGON, Olof. Aristoteles/Aristotelismus I, p. 731-734. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard (eds.). *Theologische Realenzyklopädie*. Berlim; Nova Iorque: de Gruyter, 1978. p. 726ss, panorama sobre as obras. v. 3.
- GILL, Joseph. Basel -Ferrara-Florenz II. Das Konzil von Florenz. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard (eds.). *Theologische Realenzyklopädie*. Berlim; Nova Iorque: de Gruyter, 1980. p. 289-296. v. 5.
- HÄGLUND, Bengt. *História da Teologia*. 3. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1986.
- HAUSCHILD, Hans Dieter. Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis. In: *Theologische Realenzyklopädie [TRE]*. MÜLLER, Gerhard (ed. chefe). Berlim; Nova Iorque: De Gruyter, 1994. v. 24.
- HELLER, Dagmar. Grosse Einheit und kleiner Unterschied. Die Bedeutung des Konzils von Nizäa für die Ökumene. In: *Zeitzeichen*, Berlim, n. 26, p. 30-32, maio 2025.
- HÖDL, Ludwig. Anselm von Canterbury, p. 731-734. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard (eds.). *Theologische Realenzyklopädie*.

Berlim; Nova Iorque: de Gruyter, 1978. p. 759-778, panorama sobre as obras. v. 2.

JUNGMANN, Josef Andreas. *El sacrificio de la misa*. Tratado Histórico-Litúrgico. Versión completa española de la obra alemana em dos volúmenes “Missarum Solemnia” del Padre Jose A. Jungmann. Madrid: Herder; Católica, 1951.

KÖRTNER, Ulrich H. J. Kanon und Dreieinigkeit. Was uns die theologischen Debatten des Konzils von Nizäa noch heute angehen. *Zeitzeichen*, Berlim, n. 26, p. 27s.

KUES, Nikolaus von. *Phil.-Theol. Schr.* GABRIEL, Leo (ed.). Viena, 1964-1967. 3 v.

LEFF, Gordon; LEPPIN, Volker, 1995, p. 8ss; cf. FRIEDMAN, Russel L. *Medieval Trinitarian Thought From Aquinas To Ockham*. Nova Iorque: Cambridge U. Press, 2010.

LEPPIN, Volker. Escolástica. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. *Dicionário de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2021. p. 407-409.

LOMBARDUS, Petrus. *Sententiae in IV libros distinctae*. Grottaferrata, 1981.

LUTERO, Martinho. Catecismo Maior. In: *Livro de Concórdia*. As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2021.

_____. Debate sobre a Teologia Escolástica. In: LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. p. 13-20. v. 1.

MARKSCHIES, Christoph. Zwischen Festessen und Nachtsitzung. Bischöfe aus aller Welt ringen um Warheit. Das erste Konzil von Nizäa 325 nach Christus. In: *Zeitzeichen*, Berlim, n. 26, p. 24-26, maio 2025.

NIEBERGAL, Alfred. Agende, p. 765ss. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard (eds.). *Theologische Realenzyklopädie*. Berlim; Nova Iorque: de Gruyter, 1977. v. 1.

PESCH, Otto Hermann. Thomas von Aquino/Thomismus/Neuthomismus. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard (eds.). *Theologische Realenzyklopädie*. Berlim; Nova Iorque: de Gruyter, 2002. p. 433-474. v. 33.

REINHUBER, Thomas. *Kämpfender Glaube*. Studien zu Luthers Bekennen am Ende von De servo arbitrio. (TBT 104). Berlim; Nova York: De Gruyter, 2000.

- RITTER, Adolf Martin. Dogma und Lehre in der Alten Kirche. In: ANDRESEN, Carl (ed.). *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. v. 1.
- RITTER, Adolf Martin. Trinität I. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. v. Gerhard Krause u. Gerhard Müller. Berlim; Nova Iorque: De Gruyter, 2002. p. 97-99. v. 34.
- ROBERG, Burkhard. Lyon II. Konzil von 1274. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard (eds.). *Theologische Realenzyklopädie*. Berlim; Nova Iorque: de Gruyter, 1991. p. 637-642. v. 21.
- SCHWAMBACH, Claus. Evangelização no horizonte da vontade cativa. Desafios da antropologia da reforma protestante. *Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional*. São Bento do Sul, vol. 16, n. 2, p. 38-123, 2018.
- STINGLHAMMER, Hermann. Trinität II. Mittelalter. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard (eds.). *Theologische Realenzyklopädie*. Berlim; Nova Iorque: de Gruyter, 2002. p. 100-105. v. 34.
- SCOTUS, Duns. *Opera omnia. Lectura in librum primus sententiarum*. Vaticano, 1960. v. XVI.
- STOELLGER, Philipp; WOLF, Jens. Deus. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. *Dicionário de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2021. p. 299-305.
- VIKTOR, Richard. v. St. *Die Dreieinigkeit*. Von BALTHASAR, Hans Urs. (ed.). 1980.