

**REFLEXÕES E PRÁTICAS NA FORMAÇÃO INICIAL E CONTINUADA DOS
PROFISSIONAIS QUE ATUAM COM O ENSINO RELIGIOSO**

doi: [10.25247/paralellus.2026.v17n40.p311-332](https://doi.org/10.25247/paralellus.2026.v17n40.p311-332)

A RELAÇÃO COMO VOCAÇÃO ONTOLÓGICA DA IGREJA

THE RELATIONSHIP AS THE VOCATION OF THE CHURCH

LA RELACIÓN COMO VOCACIÓN ONTOLÓGICA DE LA IGLESIA

*Boris Agustín Nef Ulloa**

*Donizete José Xavier***

RESUMO

O objeto desse artigo é destacar o princípio da alteridade como estrutura ontológica da Igreja utilizando o método fenomenológico-hermenêutico para descrever a semelhança entre a sua auto-compreensão e sua autorrealização. Primeiramente, o artigo resgata o conceito de pessoa, demonstrando que a conexão entre a antropologia e a teologia trinitária é igualmente aplicável à realidade eclesiológica. Nesse sentido, o artigo enfatiza que é possível conceber uma fenomenologia teológica da Igreja que explore seus mistérios mais profundos, considerando o fundamento histórico de sua existência quanto a interpretação que a tradição eclesial faz de sua essência teológica. O estudo da fenomenologia teológica da Igreja reflete a esperança da fé e a torna inteligível na experiência, permitindo testemunhar sua presença na comunidade eclesial.

Palavras-chave: Mal. Culpabilidade. Símbólica. Religião. Função mito-poético.

ABSTRACT

The object of this article is to highlight the principle of alterity as the ontological structure of the Church, using the phenomenological-hermeneutical method to describe the similarity between its self-understanding and self-realization. Firstly, the article revisits the concept of person,

* Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana - PUG. Coordenador do PEPG em Teologia da PUCSP. Trabalha nas áreas de Evangelhos Sinóticos e Escritos Paulinos. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5432827721902860>. E-mail: banefulloa@gmail.com.

** Doutor em Teologia Fundamental pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (2014). Professor da Faculdade de Teologia Nossa Senhora Assunção da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Líder do Grupo de Pesquisa Questão de Deus. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5799683511528946>. E-mail: djxavier@pucsp.br.

demonstrating that the connection between anthropology and Trinitarian theology is equally applicable to ecclesiological reality. In this sense, the article emphasizes that it is possible to conceive a theological phenomenology of the Church that explores its deepest mysteries, considering both the historical foundation of its historical existence and the interpretation that the ecclesial tradition makes of its theological essence. The study of the theological phenomenology of the Church reflects the hope of faith and makes it intelligible through experience, and witness of its presence in Community.

Keyword: Evil. Guilt. Symbolic. Religion. Mytho-poetic function.

RESUMEN

El objeto de este artículo es destacar el principio de la alteridad como estructura ontológica de la Iglesia, utilizando el método fenomenológico-hermenéutico para describir la semejanza entre su autocomprensión y su autorrealización. En primer lugar, el artículo rescata el concepto de persona, demostrando que la conexión entre la antropología y la teología trinitaria es igualmente aplicable a la realidad eclesiológica. En este sentido, el artículo enfatiza que es posible concebir una fenomenología teológica de la Iglesia que explore sus misterios más profundos, considerando tanto el fundamento histórico de su existencia como la interpretación que la tradición eclesial hace de su esencia teológica. El estudio de la fenomenología teológica de la Iglesia refleja la esperanza de la fe y la hace inteligible en la experiencia, permitiendo testimoniar su presencia en la comunidad eclesial.

Palabras clave: Mal. Culpabilidad. Simbólica. Religión. Función mitopoética.

1 INTRODUÇÃO

Atualmente, o estudo da Eclesiologia tem direcionado sua atenção para a importância da análise fenomenológica, para expressar a natureza e o conteúdo da Igreja. Tal interesse tem sido evidenciado principalmente nas últimas décadas, com diversos teólogos articulando seus pensamentos sob um viés epistemológico-sistemático, utilizando a Fenomenologia para demonstrar a percepção de uma esperança que se manifesta na carne da história.

Entre esses teólogos, destaca-se Medard Kerl, que emprega um método fenomenológico para abordar a realidade da Igreja. O caminho metodológico assumido pelo teólogo alemão para falar de uma fenomenologia teológica da Igreja exige a consciência do percurso epistemológico desdobrado pelo Concílio Vaticano II, para que se desempenha uma busca sistemática e contínua do movimento conciliar (KEHL, 1997, p. 52). Recordemos que: para o Concílio a Igreja é: sacramento de Cristo, “sinal e instrumento da união íntima com Deus e da unidade de todo gênero humano” (LG1). Sacramento de unidade, cuja realidade consiste na unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo (LG 2-4); concomitantemente, “sacramento universal de

salvação” (LG 48). A partir destas definições teológicas surge a ideia central de uma eclesiologia relacional que evidencia a estrutura ontológica da Igreja com relação.

Nesse contexto, a fenomenologia pode contribuir para uma revisão da eclesiologia, abrindo um caminho metodológico que esclarece de forma mais precisa a vocação da Igreja como relação. Fica evidente que a condição relacional da Igreja, vivida historicamente, como vocação intrínseca, atesta que sua primeira tarefa é significar sua natureza e missão. Pode-se afirmar que, a Igreja tem, como vocação, a conectividade, pois todos estamos relacionados com Deus e com os irmãos. O que constitui-nos fraternidade universal. Nessa perspectiva, filiação e fraternidade se unem, formando os dois lados de uma mesma moeda. Somos, pois, filhos do mesmo Pai, por isso, somos todos irmãos. Não é sem razão que as primeiras palavras da oração ensinada por Jesus são: “Pai Nosso”. Filiação e fraternidade constituem uma forma de viver que se torna sacramento da intimidade com o Pai e da unidade de todo o gênero humano (LG 1). Portanto, a unicidade em Deus e a Trindade de Pessoas definidas em Nicéia, pode oferecer os meios adequados para viver e concretizar esse caminho de relação e comunhão que a vida da Trindade representa e faz eclodir como mistério.

Em síntese, aposta-se que a fenomenologia permite pensar a estrutura relacional da Igreja como objeto de uma percepção que toca o mais profundo desta trinitariedade como marca originária e originante. Dessa forma, a partir da ideia da Igreja como sujeito histórico, a memória viva da fé nos lega a credibilidade na relação imemorial que nos precede e, é o conteúdo e ultimato da existência humana. Não é sem razão o célebre anacoluto do Papa Francisco na Fratelli Tutti: “que ninguém se salva sozinho” (LT 54). Somos salvos comunitariamente, o que significa dizer, no sentido moderno do termo: “em nossa”, e “com a nossa” dimensão de trinitariedade.

2 A FENOMENOLOGIA E SUA IMPORTÂNCIA PARA A TEOLOGIA

Para se falar de uma fenomenologia da Igreja como o fez Medard Kelh e aplicá-la na análise aqui proposta, faz-se necessário esclarecer primeiramente o que se entende por fenomenologia. Se etimologicamente, fenomenologia, se compreende o estudo ou a ciência do fenômeno, é preciso ainda dizer que fenômeno, é preciso ainda dizer

que fenômeno é aquilo que se dá, o que se manifesta, ou ainda, aquilo que se mostra (DARTIGUES, 2013,p. 9).

Na fenomenologia de Husserl encontramos com o que ele chama de redução da essência, isto é, evidenciar o aspecto essencial de um fenômeno, ou ainda destacar a intencionalidade de uma “coisa”. Para o fenomenólogo, a consciência humana quando está diante de um objeto, assume um perfil que consente de conhecer tal objeto ainda melhor. Porém, é o objeto que vem intencionado a consciência no momento do seu manifestar-se; é o próprio objeto que se dá a conhecer, isto porque, se mostra por si mesmo. Sendo assim, é o “fato de se mostrar, que diz respeito ao que se mostra, e “aquele a quem o fenômeno se mostra” (CANDIDO DE PAULA, 2013, p.141).

A ideia de uma fenomenologia da Igreja segue a premissa de que se manifestar é mostrar-se, então em termos teológicos a *ratio* da fé na Igreja, quando falamos de método, temos a consciência de que nenhum método é neutro, pois sempre existe uma relação entre ele e o que se estuda. Assim, a fenomenologia como método permite investigar a prioridade epistemológica da Igreja, bem como seu estatuto ontológico, dentro da Eclesiologia, conscientizando-nos das o que implica conscientizando-nos das gravuras de Deus impresas em sua realidade histórica.

A Igreja deve ser entendida na dialética entre o seu mistério relacional imemorial, que transcende o tempo, e a história comum dos homens. Ela se compreende inserida no Mistério salvífico como “sinal”, pois é serva e não senhora, mãe e não carrasca dos filhos de Deus chamados a comunhão e amor enquanto obra do seu Senhor no mundo. Toda teologia começa e termina na fé, e o mesmo acontece com a eclesiologia. Nesse sentido, ao falar de uma fenomenologia teológica da Igreja, é essencial ressaltar que, como confissão de fé, isto é, nos Símbolos da fé, aparece como sujeito e objeto da fé e nunca como sua fonte. Somente o Espírito Santo que atua corporalmente na Igreja é a sua fonte. A Igreja também não é a regra da fé, mas mediadora.

Por isso, não se crer na Igreja como se crer em Deus que é Trindade e relação. Crer-se em Igreja que enquanto relação. Daí a importância histórica do “credere ecclesiam” - creio na Igreja, pois ela existe como obra do Espírito Santo em que creio. Eu creio,

nos cremos “em” e “como” comunidade. Cremos que a Igreja está inserida nessa fé em Deus, um Deus relacional, em que acreditamos.

Nesse sentido, pode-se dizer que o interesse da teologia pela fenomenologia reside no fato de que, ao se organiza como ciência da fé à luz do seu duplo sentido metodológico, *auditus fidei* e o *intellectus fidei*, abarca as modalidades da fenomenologia que revelam e mostram o que é, possibilitando um discurso articulado e carregado de significa. Isso ocorre numa perspectiva que envolve “fidelidade criativa” (BAUQUET, 2012, p. 6). Um estudo profundo e sistematizado de Eclesiologia pressupõe uma articulação entre o *auditus fidei* e o *intellectus fidei*, através de um exame analítico de suas fontes, Escritura e Tradição, e dos dados positivos da fé e da revelação.

Nas palavras de Nicola Baquet, Xavier D’Arodes de Peyriague e Paul Gilbert¹, “quando os teólogos se inspiram na abordagem fenomenológica, se veem diante de questões cuja profundidade e radicalidade percebem naturalmente, mas sentem a necessidade, por um lado, de reinventar às modalidade dos seus próprios enunciados, e por outro lado, permanecer fiel ao depósito da fé” (2012, p. 6). É aqui que se aplica a máxima de que devemos ser fieis ao dado da revelação e sensíveis sempre aos fatos históricos. Não é por acaso que, para os teólogos contemporâneos, o *auditus fideis* deve ser completado por um autêntico *auditus temporis et auditus alterius* – a ‘escuta do tempo e do outro’ - que seja acolher e dialogal para o nosso tempo” (PIÈ-NINOT, 2009, p. 298).

Observa-se que, de fato, como proposta metodológica, a teologia convicta de que a fé é adesão ao mistério de Deus e de seu desígnio salvífico, que se dá a conhecer por revelação na pessoa de Jesus Cristo, reafirmar a autocomunicação de Deus como relação. Para Agata Zielinski, “uma verdade da encarnação é que Deus é o primeiro a querer se vincular à humanidade, unindo-se a sua carne” (2012, p. 182). De fato, no mistério da encarnação, Deus se nos dá a conhecer, porque Ele mesmo se apresenta como Aquele que busca o ser humano, estabelecendo uma relação de intimidade e

¹ Organizadores do Ciclo de conferencias: “Filosofia e Teologia” - “Nous avons sa gloire”. Pour une phénoménologie du credo. Obra publicada com o auxílio do Centro Cultural – Instituto da França junto a Santa Sé e a Universidade Gregoriana de Roma. Instituto Français. Centre Saint-Louis. Pontificia Univesità Gregoriana. Roma/Bruxelles, 2012.

de amor. Assim, adotar o método fenomenológico para expressar esse acontecimento é estar convicto de que ele pode ser percebido fenomenologicamente. Nesse sentido, uma fenomenologia teológica da Igreja evidencia a função reveladora ao desvelar o mistério tangível do mundo.

O mistério do mundo é tocante, e Deus o toca autocomunicando e autorrevelando-se como relação. Na revelação do nome de Deus presente na Sagrada Escritura, o tetragrama sagrado – YHWH – faz emergir um nome que é simultaneamente invocação e evocação de uma presença. Belloso, comparando os três versículos do 3 capítulo do Êxodo demonstra que Deus se nos dá como relação: 1) “3,12: “Eu estarei contigo”; 2) “3,14a: ‘Eu sou quem sou’ = ‘Eu sou quem convosco sou’”; 3) “3,14b ‘Eu sou’”. Deus se revela como Aquele que estabelece relação (1974, p. 235). Na revelação do seu nome, Ele se manifesta presença gratuita e como o Deus relacional. Daí a importância de ressaltar, como afirma Agata Zeilinsk, que a função reveladora da Igreja consiste em fazer-nos encontrar um Deus que se comunica si mesmo ao ser humano como Aquele que estabelece relação (2012, p. 182).

3 FAZER ECLESIOLOGIA COMO FENOMENOLOGIA TEOLÓGICA

Nas palavras de Merdad Kehl, fazer eclesiologia como fenomenologia teológica da Igreja exige uma percepção da esperança cristã vivida no presente. O Cristianismo é, do início ao fim, a religião da esperança. Por isso, a fé cristã em Deus está sempre relacionada às dores e aos gemidos da história, pois é próprio da fé, dar razão à esperança (1 Pd 3,15). O Papa Francisco nos faz um apelo incansável: “Não deixem que nos roubem a esperança nem permitamos que esta seja anulada por soluções e propostas imediatistas que nos bloqueiam no caminho, que ‘fragmentam’ o tempo transformando-o em espaço” (LUMEM FIDEI n. 57). Para Bergoglio, “o mundo de hoje tem muita necessidade desta virtude cristã! O mundo precisa da esperança, assim como tem tanta necessidade da paciência, uma virtude que caminha de mãos dadas com a esperança!” (L’OSSERVATORE ROMANO, 8.5.2024).

Para o teólogo de Barcelona, Pie-Ninot, embora a eclesiologia ocupe um lugar específico na Dogmática, há a possibilidade da construção de uma perspectiva eclesiológica fundamental quando a credibilidade se nos apresenta como questão.

Nesse sentido, a “necessidade de recuperar a teologia fundamental na eclesiologia tornou-se cada vez mais urgente nestes últimos tempos” (2002, p 25). Isso nos faz pensar na teologia do testemunho, tão necessária para os dias de hoje, diante dos desafios que a sociedade contemporânea constantemente impõe. Como afirma Pie-Ninot: “Renova-se, então, a necessidade de encarar a Igreja inclusive a partir da perspectiva da credibilidade do testemunho eclesial” (PIÈ-NINOT, 2002, p 25). Esse testemunho que historicamente foi solidificando em símbolo de fé, defendido e estruturado por aqueles que nos precederam e nos deixaram como herança uma tradição viva e sempre atualizada.

Falar de testemunho eclesial pressupõe uma forma de consciência de fé vivida como comunidade e em comunidade. A fé é um ato eclesial. Por isso, a consciência da fé se manifesta como ato comunitário e eclesial, que por si dá testemunho da credibilidade da Igreja. Nessa perspectiva, a comunidade vive o que crê e antecipa o que professa, ainda que na penumbra da obscuridade, sob luminosidade da sua fé. O ser de uma comunidade se caracteriza pela sua capacidade de abertura ao outro, pois, de fato, o que o faz crível é o seu princípio de alteridade como marca indelével do humano.

Crer como e em Igreja diz muito mais do que imaginamos. Diz que a fé vivida em e como comunidade atualiza e transcende essa abertura ontológica, afetando o mistério do ser humano. A pessoa humana só se realiza plenamente por mediação do outro. Dessa abertura horizontal e vertical – que dá sentido e significado à própria existência – deriva a compreensão de que a pessoa humana reflete uma característica própria de Deus. Como afirma Ramón Lucas Luca: “O que é próprio de Deus é que, em Deus, é o que funda seu direito ao nosso amor e a obediência incondicionada (2008, p. 179). Sendo assim, não é sem razão que Von Baltasar que diz: “Só o amor é digno de fé” (2008, p. 19).

Nesse ponto, ocorre compreendemos a importância de reconhecer a fé daqueles que nos precederam e de refletir sobre essa mesma fé permanece crível diante de horizonte marcado por transgressão, violência, indiferença e hostilidade. A constante falta de reconhecimento do outro ameaça a dignidade da vida e a constituição da fraternidade. De fato, como afirma Agata Zielinski, numa perspectiva de eclesiologia

fundamental, “o ideal de uma comunidade infinita e aberta, infinitamente aberta a todos os homens de boa vontade, pode ser entendida como o encontro de todos os homens no Corpo de Cristo, realiza agora em curso, já, porém, ainda não” (2012, p.187).

4 O CONCEITO DE RELAÇÃO NA PERSPECTIVA TRINITÁRIA NI SÉCULO IV

Se quisermos analisar a vocação da Igreja como relação sob a luz da definição de fé de Nicéia (325), temos que primeiramente situar que o símbolo niceno que se completa no I Concílio de Constantinopla (381).

Historicamente, o I Concílio de Nicéia depara-se com a heresia de Ario que afirmava que o Pai era maior que o Filho e que a filiação divina não ocorria por geração, mas por graça. Contrapondo essa tese de Ario, o Concílio de Nicéia formulou uma estrutura trinitária do Símbolo, o que significa que o Símbolo Niceno está composto por uma organização ternária, isto é, está constituído por uma estrutura que segue uma sequência: a primeira é dedicado ao Pai, a segunda é dedicado ao Filho e por fim, a terceira é dedicada ao Espírito Santo. No entanto, a questão central para o Concílio gira em torno da filiação do Verbo, pois o Pai entrega ao Filho sua própria substância ao engendrar-lo (MATEO-SECO, p. 214). E para compreender melhor essa questão, o termo filosófico utilizado é *homousios*, que afirma que o Filho é gerado da mesma substância do Pai².

Na história do Concílio de Nicéia, sabe-se que Santo Atanásio foi um dos grandes defensores da fé nicena, sendo um adversário de Ario. Para o doutor de Alexandria as três Pessoas divinas são iguais na natureza, porém são distintas entre si. Por isso para ele, *ousía* e *hypostásis* são sinônimos, enquanto não se utiliza o termo *prósopon* para designar pessoa (MATEO-SECO, 1998, p. 222).

² A formulação do dogma trinitário segue o seguinte cronograma conciliar: em **Nicéia** (325), define-se a doutrina, omitindo, porém, a natureza do Espírito Santo. Em **Constantinopla** (381), o Espírito é, então, mencionado, afirmando-se que procede do Pai, devendo ser cultuado e glorificado. Em **Toledo** (589), acrescenta-se que o Espírito procede do Pai “*e do Filho*” (em latim *filioque*), acréscimo que é considerado uma das principais causas da separação entre as igrejas ocidental e oriental em 1054 AD.

Pessoa é relação. Esta verdade antropológica, que vale como afirmação teológica tem seu nexos com a teologia trinitária, que define o mistério da Trindade como relação entre as três Pessoas divinas e a afirmação da unidade em Deus.

Atanásio abordou a doutrina trinitária desde a defesa da fé de Nicéia, com sua clara compreensão e afirmação da Trindade de Pessoas em Deus (MATEO-SECO, 1998, p. 222). No entanto, a questão agora é: o que é uma pessoa em Deus? Por que falamos em comunhão de Pessoas? O que é significa realidade de três pessoas em um único Deus? Porque Ele é um Deus TriUno e, ao mesmo tempo, Uno e Trino?

Foram os Padres Capadóciolos que trouxeram uma contribuição significativa para uma precisa terminologia do mistério da Trindade. Em Deus há uma real comunhão das pessoas divinas, que não resulta de uma soma destas pessoas, de uma unidade coletiva, pois isso seria apenas um dado sociológico. Trata-se de uma unidade de essência, um dado teológico. A teologia dos capadóciolos atesta-se um movimento relacional em Deus, no qual as Pessoas divinas, mantendo suas propriedades distintas, estão uma na outra, em íntima relação de origem.

Em Deus, as pessoas divinas estão entrelaçadas em um nó de relação, em que uma está na outra, mas com plena autonomia e em profundo diálogo relacional. Nessa relação mútua, de inclusão de uma pessoa na outra, sem confusão e em distinção, tudo é concebido numa permanente relação de amor. Esse conceito é o que a alta teologia chama de *pericorese*, uma vez que a relação ontológica de Deus se dá no intercâmbio entre as três pessoas, na mútua inclusão, porém, em distinção, sem confusão e em comunhão.

Historicamente, depois de Gregório Nazianzo e Máximo que aplicaram este termo em cristologia para expressar a mútua relação das duas naturezas de Cristo, foi João Damasceno, o primeiro a utilizar o termo *pericorese* à teologia trinitária. Para o monge sírio, ao retomar a compreensão cristológica dos padres, aplicou-a à teologia trinitária, como a grande novidade mais paradoxal do cristianismo "(...) duas realidades podem estar uma na outra sem confundirem-se, mantendo cada uma, e mais, configurando desse modo a própria identidade unida sem confusão e separadas sem distinção (CAMBÓN, 2000, p.27).

O conceito de *pericorese*, no contexto de uma fenomenologia teológica da Igreja, é fundamental, pois nos inspira a repensar o movimento original das Pessoas divinas, que tudo criam e recriam, já que formam a unicidade do amor e manifestam a dádiva desse amor. Resgatar o termo *pericorese* em perspectivas eclesiológica não seria reconhecer o valor da afirmação teológica da relação entre as três pessoas divinas que diz o próprio ser de Deus, também como uma realidade eclesiológica?

O termo *pericorese*, permite-nos falar de Deus como percepção do fenômeno de esperança cristã vivida no presente. O cristianismo é esperança do começo ao fim. A relação pericorética se apresenta como um fenômeno que se dá em sua própria gratuidade. Não seria essa a inventiva criatividade do amor? O amor é inventivo ao infinito, dizia Vicente de Paulo. A criatividade de algo que é sempre novo. *Pericorese* é o jeito de Deus ser e agir.

Falar da relação ontológica de Deus como *pericorese*, do ponto de vista metodológico, é deixar envolver-se com o objeto a ser conhecido (KEHL, 1997, p. 52). A unidade divina é uma unidade de amor, em que cada uma das Pessoas divinas é uma com a outra e pela outra. Compreende-se como objeto da nossa percepção que, em cada uma das Pessoas esta sempre presente o entrelaçamento relacional, a ontologia da comunhão. “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30).

5 A AFIRMAÇÃO ANTROPOLÓGICA E TEOLÓGICA DO SER PESSOA

A questão sobre o que define o humano ocupa um posição central na formulação de uma antropologia que explora o mistério da existência humana. Como coloca Olegario González Cardedal: “O homem é, ao mesmo tempo, uma evidência e um enigma: uma transparência e um paradoxo; está tão presente a si mesmo que seu autoconhecimento constitui, contudo, permanece como o eterno desconhecido para si mesmo (2008, p. 90). Sendo, por sua natureza, um ser enigmático em busca da sua decifração, é igualmente legítimo compreendê-lo em sua irredutibilidade ao mundo. Hoje sabemos, que a noção de identidade é o que caracteriza essa busca, já que questionar o “que sou” está intrinsecamente ligado à pergunta “quem sou”. Trata-se do reconhecimento do substrato da própria existência. Estas duas perguntas não se confundem, cada uma delas garante a sua propriedade. De tal forma que a primeira

pergunta “quem sou”. Isso refere-se ao reconhecimento do substrato da própria existência. Essas duas perguntas não se confundem, cada uma mantém sua própria especificidade. A pergunta “quem sou” reforça “o que sou”, como base para a abertura do ser humano, seja em sua dimensão vertical ou horizontal, confiado ao mistério do outro. O ser pessoal pressupõe a *mesmidade*, isto é, a capacidade de abrir e transcender a si mesmo, que constitui a estrutura mais íntima da pessoa, sua intimidade na relação, com Deus, com os outros e com o mundo (BELLOSO, 1998, p. 701). Assim, entende-se aqui a ideia de *mesmidade*, como “idem”, indicando que a pergunta idêntica a si própria, apesar das transformações ocorridas ao longo de sua existência e das marcas deixadas pelo tempo. Este reconhecimento legitima que o ser humano é o que é, do início ao fim, ou seja, desde o nascimento até a morte.

Já “o que sou”, ao tratar da realidade do “eu mais profundo” que habita o ser humano, refere-se à possibilidade de comprometer-se como um ser de possibilidades. Suas ações sempre serão uma expressão de sua identidade. Interessante, nesta perspectiva, é a tradução que Mateos e Shöckel fizeram da fórmula de Jesus: “Sou eu mesmo, pois ‘Sou eu, em pessoa”, pois para eles, essa expressão atesta que, em Jesus, ela visa designar sua identidade pessoal, mesmo depois da sua morte” (BELOSSO, 2015, p. 699). Isso sugere que experimentar uma estrutura temporal caracteriza muito mais a ideia da identidade do que individualidade, uma vez que o ser pessoa se desdobra no terreno comum da existência.

De fato, como afirma Luiz de la Peña, “a fé responde a pergunta sobre quem sou; pois para ela, o ser humano não é apenas algo, é alguém; não somente natureza, é pessoa” (1998, p. 42). Para o cristianismo, pessoa é relação, o modo de ser intransferível, dotado de dupla polaridade - a *mesmidade* que é transparente e a *ipseidade*, que se mantém ao longo do tempo. A *mesmidade* é entendida como capacidade racional (BELLOSO, 2015, p. 707) enquanto a *ipseidade* é compreendida como capacidade de refigurar a vida de forma mais autêntica no tempo a partir da relação com os outros. Nesse sentido, *ipseidade* também compreendida como capacidade de comunhão (Belloso, 2015, p. 707).

6 BREVE HISTÓRICO DO CONCEITO DE PESSOA

A teologia tem enfatizado a relevância do cristianismo na formulação do conceito de pessoa recorrendo, para isso, da terminologia antiga. O termo latino *persona*, utilizado especialmente no século II a.C., não possuía originalmente um sentido filosófico, mas estava relacionado ao contexto teatral, já que *persona* significava máscara. Por outro lado, no século V a.C., o termo grego *prosôpon* surge com o significado de rosto humano.

A revelação cristã afirma o valor absoluto do indivíduo, uma vez que, a autocomunicação de Deus manifestada na história, é dirigida a todos os seres humanos tomados individualmente, numa experiência singular como filhos de Deus (PEIXOTO, 2014, p. 336). Para Spaemann o conceito pessoa, “serviu para resolver paradoxos que resultaram da tentativa de refletir a fundo sobre a declaração do Novo Testamento e sua interpretação eclesial (2015, p. 26). Uma breve apresentação da genealogia do conceito pessoa é necessário, já que, “o conceito de pessoa não foi transmitido como um simples dado de fé. Na Patrística e na Escolástica, ele foi submetido a uma análise racional aprofundada, adquirindo uma significação filosófica (PEIXOTO, 2014, p. 335-336). É a partir do cristianismo que o conceito passa a ser aplicado ao ser humano.

Nesses termos, ao longo da história do termo, a palavra latina “*persona*” e o conceito grego análogo “*prosopon*” adquire uma função-interpretativa. O conceito era utilizado no teatro para designar o papel, em distinção ao ator que o desempenhava, *persona* era simplesmente a máscara pela qual o sujeito se expressava. “O ator é aquele que representa; ele não é o que ele apresenta. Diferentemente da nossa língua, porém, ‘pessoa’ não era o que está por trás do papel e possibilita o jogo de cena, mas o próprio papel” (SPANEMANN, 2015, p. 25).

Segundo Spanemann, “foi a filologia alexandrina que recorreu ao conceito de pessoa enquanto papel teatral, ao designando os três papéis discursivos da gramática como primeira, segunda e terceira “*prosopon*” (SPANEMANN, 2015, p. 25). Ficava claro que o que estava por trás do papel desempenhado era chamado de natureza. No entanto, no estoicismo, a própria natureza humana foi entendida em analogia à interpretação de um papel, sem clareza sobre quem seria o sujeito dessa atuação (SPANEMANN, 2015, p. 25). Foi na era cristã, nos primeiros séculos após Cristo, que o conceito de

pessoa adquire uma nova significação, na tentativa de responder as questões cristológicas presente nas narrativas do Novo Testamento e a interpretação eclesial. Quando Jesus diz: “eu e o Pai somos um (Jo 10,30)” e “quem me viu, viu o Pai (Jo 14.7)”, ambas as expressões joaninas remetem à unidade do Pai e do Filho, concomitantemente, depara-se com a questão do monoteísmo judaico, com sua afirmação da existência de um único Deus.

O cristianismo, ao considerar a relação de Jesus com o seu Pai, compreende que, essa relação é de interlocução, de uma comunicação tão íntima que só pode ser vivida no amor. Ser um com o outro, não é outra realidade senão a dinâmica própria do amor, um estado de comunhão e interpenetração, a plena união entre o Pai e o Filho. Como afirma Spanemann, os primeiros teólogos cristãos eram monoteístas incondicionais, eles se viram defrontado com a tarefa de pensar a singularidade de Deus de tal maneira que dita diferença entre o Pai, o Filho e *Pneuma* pudesse ser coadunada com a diferenciação no interior da própria divindade” (SPANEMANN, 2015, p. 27). De fato, para os primeiros cristãos, Deus é Uno, de tal forma que Nele se dá a comunicação em que o “Uno permanece inteiramente consigo mesmo, tendo em si mesmo o Outro em relação a si mesmo” (SPANEMANN, 2015, p. 27).

7 A NOVIDADE DO CRISTIANISMO

A novidade que emerge do cristianismo está no fato de compreender que, entre as pessoas divinas, a diferença não é acentuada, mas pela distinção que se dá na assimetria das relações. Cada uma das pessoas divinas no seu movimento de sai para o outro, sem deixar de ser ela mesma, é denominado como o outro de Deus. Nessa linha de pensamento, a teologia de Bulgakov traz uma definição relevante: “O Pai se revela na geração do Filho e na espiração do Espírito Santo” (BULGAKOV, 1990, p. 134). O Filho se revela na eterna geração do Pai e o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. Geração e processão, tanto, “em sentido ativo e passivo, significam não a origem, mas a forma de correlação” (BULGAKOV, 1990. p. 134). Em Deus, em nível ontológico de natureza, tudo é divino e igual, de tal forma que o Filho e o Espírito Santo são co-divinos e co-iguais ao Pai.

Na teologia cristã, o conceito de pessoa ajudou a esclarecer o paradoxo da relação mútua das duas naturezas na pessoa de Jesus, Verbo encarnado. Historicamente, Tertuliano foi um dos primeiros a usar conceito de pessoa, substituindo o termo grego de hipóstase pelo conceito de pessoa. Porém, foi o Concílio de Calcedônia que se consolidou a fórmula preparada pelos Pais da Igreja de fala grega, afirmando que “Jesus Cristo tem duas naturezas, a divina e a humana” (SPANEMANN, 2015, p. 29). Essas duas naturezas não se misturam, mas se inter-relacionam, sem se confundir e sem nenhuma ambiguidade. O princípio de unidade das duas naturezas é a segunda Pessoa divina, Verbo eterno que se encarna. As naturezas divina e humana permanecem unidas em uma única pessoa. São Leão Magno, através de seu “tomo de Leão”, teve papel decisivo nesse teológico, afirmando que, que na pessoa de Cristo, as duas naturezas coexistem em comunhão, sem separação ou mistura (DH 293).

No século IV, o filósofo e teólogo romano Boécio ofereceu à história da cultura uma das definições mais divulgadas de pessoa: “Substancia individual da natureza racional” (1998, p. 700). A novidade em Boécio foi unir o conceito aristotélico-patristico de o termo “substância” e ‘substância” ao termo “indivíduo”, destacando que a individualidade é o que nos diferencia, tornando-nos intransferíveis e pessoais. (BELLOSO, 1998, p. 700).

Avançando para o Século XII, Ricardo de São Victor, um dos pensador mais originais da época, propôs que o conceito de pessoa deveria ir além da definição de Boécio. Par ele, ser pessoa não se limita à individualidade; envolve também a existência. Ele exclui o conceito de substância e acrescentou o da “existência incomunicável de natureza intelectual” (BELLOSO, 1998, p. 618). Para Ricardo de São Victor, o conceito de existência diz respeito à configuração concreta constitutiva da identidade substancial. Em outras palavras, o conceito de existência permite pensar a questão de si mesmo a partir do outro. O que para ele, a racionalidade das Pessoas situa-se na linha da teologia sobre as processões amorosas em Deus com relação originária que as constituem. Para Ricardo de São Victor, o conceito de existência diz respeito a configuração concreta que constitui a identidade substancial. A pessoa se define na relação com o outro, e essa relação é caracterizada pelo amor, refletindo as processões amorosas em Deus. Nesse sentido, a pessoa não é apenas uma

individualidade, mas uma existência relacional (BELLOSO, 1998, p. 61). Segundo Ricardo de São Victor, a unidade e pluralidade de Pessoas na Trindade se manifestam nas relações recíprocas de amor, com Deus sendo compreendida como uma realidade de amor trinitário (GRESHAK, p. 136).

Podemos dizer que o pensamento de Ricardo de São Victor oferece uma chave de leitura e de compreensão do conceito de pessoa, desde sua relação de amor. Daí a pertinência de se afirmar que na Trindade se dá uma unidade de amor e, concomitantemente, um movimento rítmico de amor. O que permite dizer que em Deus se dá processões de amor. Sendo assim, como afirma Müller: “A essência divina é idêntica no auto despojamento positivo das Pessoas”. (2000, p. 174).

Finalmente, Tomás de Aquino retoma o conceito de pessoa nas pegadas de Boécio, com uma pequena modificação: para ele, pessoa é uma substância primeira (*substantia prima*), seguindo o conceito de *usía* de Aristóteles, como indivíduo concreto. Para Tomás conceito de pessoa designa o ser humano como portador de um nome próprio. Em Deus, cada pessoa divina subsiste na natureza divina, distinguindo das demais. “O nome pessoa é comum as três pessoas divinas (STH. q.1, 30.4). Sendo assim, fica claro que o conceito de pessoa aplicado a Trindade, pressupõe a subsistência de uma pessoa na outra, mantendo, contudo, a sua distinção. Uma não é sem a outra, uma vez que o nome é comum as três.

Em Deus, pessoa é relação, visto que é subsistente. São as relações por si mesmas que atestam o modo de existir e de ser de Deus. Como afirma Belloso: “A relação em Deus não é algo acidental que pertence a um sujeito, mas é a própria essência divina [...] E, por conseguinte, é relação subsistente, como subsistente é a essência [...]. Subsistir como relação é ser totalmente para o outro” (1998, p. 707).

Em Deus tudo é uma relação de amor; logo, o conceito de pessoa aplicado a Ele em sua dimensão trinitária, surge da relação da autodoação total ao outro. Esse princípio de alteridade original garante que em Deus, pessoa divina é relação de amor. Para Belloso: “Nós, humanos temos relações, porém Deus é este conjunto de relações intradivinas, que brotam de sua autofecundidade: daí que a distinção não é negatividade nem separação, mas plenitude e comunhão pessoais (1998, p. 702).

8 O SER HUMANO COMO SER CORRESPONDENTE

Quando nos perguntamos sobre o conceito bíblico de imagem de Deus e sua importância para o nosso tema, é fundamental partir da ideia de que a reciprocidade na relação Deus-homem define essa realidade. Se, no âmago do ser humano, está o seu desejo de Deus, sua abertura ao transcendente, pode-se dizer que nessa abertura constitutiva e inerente, Deus se apresenta como o “tu” do ser humano e esse, por sua vez, o tu de Deus, seu criador. Abertura essa, inexorável, indestrutível e ontológica.

Como afirma Juan Luis de La Peña quando Deus olha para o ser humano como sua criatura, “vê-se ele próprio refletido nela. Quando Deus cria Adão, não cria uma natureza entre outras, nem uma coisa como qualquer outra, mas o seu tu” (1998, p. 46).

Deus cria o ser humano chamando-o pelo nome. Cria-o como um ser inacabado, pois esse inacabamento é essa forma como Deus o coloca diante de si como ser responsável e respondente. O ser humano é criado inacabado para que compreenda e se coloque no mundo com responsabilidade e interlocução com Aquele que o criou.

Essa interlocução diz a intersubjetividade da pessoa que está em diálogo permanente com o diferente de si. De la Peña prossegue: Deus cria, “em suma, não um mero objeto de sua vontade, mas um ser co-respondente, capaz de responder ao “tu” divino, porque é capaz de responder pelo próprio eu; cria uma pessoa (1998, p. 46).

9 A INTERSUBJETIVIDADE E O AFETAR E O SER AFETADO

Um dado importante da fenomenologia é saber que a intersubjetividade significa fundamentalmente afetar e ser afetado pelo outro. Trata-se de uma afetação que envolve o viver com e para os outros, tendo sentido de solicitude. Aqui, surge a ideia fenomenológica de Merleau-Ponty com a perspectiva e a ideia da carne do mundo e a reabilitação do sensível (MOINGT, 2010, 27). Nas palavras de Joseph Moingt: para Ponty, “

essa carne não é pois nem pura materialidade nem pura passividade. É reversibilidade’, fluxo e refluxo, ‘enrolamento e desenrolamento’ do mundo nas coisas e delas nele, saída de si e retorno a si, ‘decência’, que quer dizer, ‘abertura’, ‘implicação’, invasão do mundo sobre meu

corpo produzido pelo acoplamento do corpo e do mundo, 'entrosamento', 'cavalgamento' de meu próprio corpo e do corpo do outro". A carne do sensível não é o simples amontoamento das coisas no meio das quais eu vivo; é, antes de tudo, o universo da percepção, feito de todos os fenômenos, passivos e ativos, da visão, do tato, do ouvido, de palavras que se trocam de todas as partes entre meu corpo as coisas, entre meu corpo e o dos outros homens, porque toda coisa, todo corpo tem seu verso e seu reverso, um dentro e um fora que se compenetraram de uma coisa a um corpo e de um corpo a um outro corpo (2010, 28-29).

É a partir desta noção de intersubjetividade, de uma carne do mundo que entrelaçam ontologicamente a carne afetiva como carne relacional, numa comum sensibilidade, que é possível falar fenomenologicamente da comunidade como carne, como corpo. "Carne intencional, por sua vez, ativa e carne relacional. Pelo corpo, nós somos em relação, com o mundo e com os outros", como afirma Zielinski (2012, p. 183).

Observando a análise de Moignet na perspectiva fenomenológica de Ponty destaca-se a intuição pontyana do tecido carnal que se entrelaça entre mim, o outro e o mundo surgindo como percepção do outro. A comunidade é como um tecido carnal, pois constituída pela percepção do outro. Cada um pertence à existência do outro. Nesse sentido, a comunicação e a linguagem são decisivas.

No ato de perceber o outro é como uma espécie de mútuo reconhecimento, em que a pessoa humana é chamada a ser próxima da outra. Nesses termos, se o ser humano é um ser sacral, tem uma dimensão de passividade. Nele se abre um caráter receptivo de ser afetado e, concomitantemente, uma abertura intencional para viver a relação de maneira ética e respeitar essa afinidade difusa. De fato, a identidade do ser humano é relacional. Como afirma Ricoeur: "O ser humano aprende a reconhecer-se a si mesmo na relação com as outras criaturas: 'Eu expresse-me exprimindo o mundo, exploro a minha sacralidade decifrando a do mundo'" (RICOEUR, 2009, p.216)

Pensar a comunidade a partir do conceito de intersubjetividade como condição originária e vocação primeira é, de fato, um constitutivo singular que permite testemunhar a credibilidade da fé. A relação com os outros não é um dado sociológico. Não é uma simples matemática de um mais um, igual a dois. Trata-se de um dado teológico, que pode ser analisado fenomenologicamente, pois esta análise permite

afirmar que a relação com o outro nunca será unilateral, pois terá sempre dois efeitos sobre os parceiros envolvidos na relação. Um sempre será com o outro e para o outro. E é essa interpenetração, nesta possibilidade intercomunhão possível, na fé e na ação, que a Igreja quer efetivar-se (ZIELINSK, 2012, 187).

10 A COMUNHÃO DOS SANTOS

Professar a nossa fé na comunhão dos Santos permite-nos crer que a dimensão relacional é também escatológica. No entanto, só podemos imaginar que essa relação nunca se termina e que o estar em Deus é participar de uma extraordinária relação pericorética. O presente escatológico na comunhão dos santos, “é o amor que projeta o ato de cada crente na liberdade infinita aberta pela encarnação redentora” (CARVALHO, 2002, p. 105). A comunhão dos santos, enquanto dure a história, ela será inacabada (2012, p. 521). Neste sentido, como afirma Carvalho:

a missão da Igreja só é histórica, porque é escatológica, porque é continuamente acolhida do Senhor da história no Espírito Santificante. E é escatológica, porque, nascida da plenitude do mistério divino constrói na esperança. Esperar é permitir que a história e escatologia se dêem as mãos no corpo vivo de Jesus Cristo, esperar é agir na terra com o dinamismo do céu, que a fé exprime em amor (2002, p. 1006).

O que faz pensar que, a comunhão dos santos não é uma comunidade já constituída, mas que vai se constituindo num único e mesmo corpo sentido, uma vez que essa comunhão envolve o céu e a terra na interação salvífica dos membros do Corpo de Cristo. Crer na comunhão dos santos é uma co-pertença ao Corpo de Cristo que é a comunidade no amor. É uma forma concreta de testemunhar com a vida o ser Igreja no mundo. O “ser -com”, o “ser afetado para” refletem a solicitude própria da intersubjetividade. Nesse sentido, pode-se dizer que, “o sacerdócio ser-para-os-outros dos fieis é o sacerdócio comum (Ef 5,1) que a força de Jesus ressuscitado inclui no seu ser e na sua missão pneumatológica”, diz Maria Manuela de Carvalho (2002, p.105).

Da mesma forma, fica claro o que configura a Cristo e incorpora a Ele é a caridade (LG 41). A caridade mútua é critério à comunhão dos santos, que diz respeito a ser-um-pelo-outro, na disponibilidade do serviço. Ninguém se salva sozinho, pois a salvação é comunitária.

Todos ressuscitam num só corpo. Neste sentido, participamos de uma e única ressurreição, a de Jesus Cristo. Somos membros deste corpo de Cristo que é a Igreja (Cl 1,18). “Temos necessidade de todos os outros para completar o que nos falta à nossa conversão. Eles são necessários para nós”, afirma Zienlisk (189). Sendo assim, crer na comunhão dos santos, contemplá-la como participação no único Santo “*communio Sancti*” é uma imagem paradigmática e convite estimulante a todo batizado a viver no serviço e na comunhão. A comunhão dos santos é uma imagem, um sinal, e sendo assim, nela, não pode haver divisão, já que todos contribuem para a construção do único corpo, que é a Igreja (1 Cor 12,4-7).

11 A CARNE DA IGREJA

Perseguindo a ideia da construção de uma fenomenologia teológica da Igreja, temos insistido no conceito carne do mundo, entendendo-o como “o visível enquanto prenhe do invisível” (MOINGT, 2010, p. 28). Este conceito aplica-se também a carne da Igreja. Como afirma Jean Marie R. Tillard:

Descrever a “carne da Igreja” como um entranhado de relações fraternais onde a pessoa se deixa-se de si mesma no sacrifício de amar da doação, que faz o ser cristão inseparável do dos outros, e negar-se a fazer da Igreja uma suma ou uma justaposição de indivíduos justificados’. É dizer que esta comunhão é de a de uma pessoas implicadas na comunhão com o Deus e Pai Nosso e Senhor Jesus Cristo, onde cada uma é chamada pelo nome (Is 49,1) no Espírito Santo, é igualmente negar-se reduzir a Igreja de Deus a um amplo espaço de encontro pessoal com o Deus vivo (2007, p. 139)

Observa-se que a noção de carne obedece a estrutura da carne intencional que a fenomenologia permite-nos pensar. Carne intencional é, por sua vez, passiva e ativa, constituinte e constituída, e também relacional, pois é pelo corpo que nós estamos em relação com os outros. Daí a importância de precisar a questão da carne da Igreja.

Uma segunda ideia de carne da Igreja para Jean Marie R. Tillard é a ideia da “carne da fraternidade”, incessantemente renovada incessantemente pela Eucaristia (207, p. 141). É evidente que este conceito nos faz refletir sobre a perspectiva de uma fenomenologia teológica da Igreja, onde a fraternidade universal é decisiva. De fato, essa definição já aparece no início da *Lumen Gentium*, quando afirma: “A Igreja é em Cristo como que sacramento, isto é, sinal e instrumento, da união íntima com Deus e

da unidade de todo o gênero humano”(LUMEM GENTIUM 1). Isso significa que a Igreja está, assim, ligada a toda humanidade, como que carne, uma carne relacional, pois não é somente, “com”, mas para os outros com Cristo e em Cristo.

Nas palavras de Jean Marie, “A Igreja está enxertada no grande corpo machucado da humanidade. E esse enxerto não é mais que um pedaço vitalizado pela força reconciliadora da cruz” (MARIE, 207, p. 15). Nesse sentido, sendo parte do corpo ferido da humanidade, a carne da Igreja experimenta a dor do mundo na dor dos seus filhos. Esse paradoxo da carne nos faz refletir que as chagas do Cristo permanecem abertas nas feridas do mundo. Para Bernardo de Claraval: “A ferida do corpo abre o mistério do coração – *patet arcanum cordis per foramina corporis*” (*S. Bernardi abbatis primi Clarae- Vallensis opera omnia 2*. 1962, p. 1.072. Cf. HALÍK, 2016, p. 39).

12 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Credo Niceno (325), ao utilizar a palavra-chave “homousios” para expressar a relação entre o Pai e o Filho e refletir sobre a unidade substancial na trindade das pessoas divinas foi o ponto de partida para o desdobramento do aspecto ontológico da teologia trinitária. A unicidade defendida em Niceia não só deve ser revisitada, mas preservada, uma vez que, ao Deus uno e Trino não cabem imagem hierárquica e dominadora, mas sim relação de comunhão e igualdade de pessoas. Nesse sentido, é o conceito de comunhão e de comunidade que se estabelece nas relações recíprocas das pessoas divinas.

Dessa forma, ao construir uma hermenêutica de cunho trinitário responsável pelo caráter relacional e comunitário da Igreja, contribui-se para a compreensão do seu mistério como corpo de Cristo (1 Cor 12,4-7). Se, de fato, a fenomenologia teológica da Igreja nos permite pensar a sua vocação como ontologia relacional, essa mesma relação se apresenta como critério do que é crível em um tempo de descréditos e desafios para a fé. Para a comunidade primitiva o testemunho da comunhão era decisivo: “Todos participavam fielmente no ensino dos apóstolos, na união fraterna, no partir do pão e nas orações” (At 2,42). É próprio da vocação da Igreja, enquanto sujeito social, ser sinal da intimidade do ser humano com Deus e da unidade de todo gênero humano (LUMEM GENTIUM 1).

Percebe- que o que de fato, se torna visível na Igreja é sua forma de ser enquanto relação, que dá testemunho de uma *ecclesia* que é por si, sacramento de comunhão. Na Igreja “se concretiza, historicamente e, provisoriamente, a maneira escatológica da história: a reunião de todos os povos pela participação comum no único Espírito de Deus que está totalmente presente em Jesus Cristo” (KASPER, 2006, p. 195).

Desse modo, pode-se dizer que, o exercício da fenomenologia teológica da Igreja se realiza como esperança da fé vivida e testemunhada em e como comunidade, caracterizando uma eclesiologia fundamental que objetiva mostrar que a Igreja, enquanto relação, está ligada à humanidade inteira. A vocação ontológica da Igreja não está somente entendida do ponto de vista escatológico, como realidade última, mas também como realidade penúltima, pois se o ultimato do ser humano é a comunhão com Deus, o penúltimo é o hoje da história tecido pelas relações que constitui o humano. Não se pensa o último sem pensar o penúltimo. Como afirma Walter Kasper: “na participação da missão de Cristo de reunir a humanidade toda inteira, recebo a salvação de Cristo por intermédio dos outros. É deixar-se salvar pela relação” (2006, p. 199), Sendo assim, o que se diz sobre a vocação da Igreja como relação e comunhão, unidade e intersubjetividade, também se aplica à sua índole escatológica, uma vez que se compreende a comunhão dos santos como participação definitiva em um único e mesmo corpo, o Cristo Ressuscitado, no qual todos somos chamados a participar.

REFERÊNCIAS

- BALTHASAR. Hans Urs von. Só o Amor é digno de Fé. Lisboa: Teofanias, 2008.
- BELLOSO. José Maria Rovira. “Pessoas Divinas. História do termo ‘pessoa’: sua aplicação à Santíssima Trindade”. In: PIKAZA, Xavier. M. O, De. SILANES, Nereo. Dicionário Teológico O Deus Cristão. São Paulo: Paulus, 1998.
- BELLOSO. José Maria Rovira. Tratado de Dios Uno y Trino. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- BULGAKOV, Sergey Nikolaevic. L’agnello di Dios: el mistero del Verbo incarnato. Roma: Città Nuova, 1990.
- CAMBÓN. Enrique. La Trinidad modelo social. Madrid. Ciudad Nueva, 2000.
- CARVALHO, Maria Manuela. A Consumação do Homem e do Mundo. Lisboa: Universidade Católica do Porto, 2002.

- CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA LUMEN GENTIUM. Documento do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997
- DE LA PEÑA, Juan Luis Ruiz. Criação, Graça, Salvação. São Paulo: Loyola, 1998.
- FRANCISCO, Papa. Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.
- KASPER, Walter. A Igreja Católica. Essência. Realidade. Missão. São Leopoldo: Unisinos, 2012.
- KEHL, Merdard. A Igreja. Uma Eclesiologia Católica. São Paulo: Loyola, 1997.
- LUCA LUCAS, Ramón, Horizonte Vertical. Sentido y significado de la persona humana. Madrid, 2008.
- MOINGT, Joseph. Deus que vem ao homem. Do luto à revelação de Deus. São Paulo: Loyola, 2010.
- PEIXOTO, Adão José. A noção de pessoa no personalismo de Mounier. In: PEIXOTO, Adão José. ZUBEN, Newton Aquiles. GOTO, Tommy Akira. A pessoa. Da conceituação à afirmação da dignidade humana. Curitiba: CRV, 2017.
- PIÉ-NINOT, Salvador. Crer na Igreja. São Paulo: Paulinas, 2006.
- PIÉ-NINOT, Salvador. Eclesiologia. La Sacramentalidad de la Comunidad Cristiana. Salamanca: Síguime, 2007.
- PIÉ-NINOT, Salvador. Introdução à Eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1998.
- PIÉ-NINOT, Salvador. La Teología Fundamental. “Dar razón de la esperanza” (1 Pe 3,15). Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009.
- PIÉ-NINOT, Salvador. Teología Fundamental. Madrid: BAC, 2017.
- RICOEUR, Paul. Per un’ utopia ecclesiale. Torino: Piccola Biblioteca Teologica, 2018.
- RICOEUR, Paul. Philosophie de la volonté 2: Finitude et Culpabilité. Paris: Éditions Points, 2009.
- SPAEMANN, Robert. Pessoas. Essaios sobre a diferença entre algo e alguém. São Leopoldo: Unissinos, 2015.
- TILLARD, Jean-Marie. Carne de La Iglesia. Carne de Cristo. Salamanca: Sígueme, 2007.
- TOMAS DE AQUINO, Santo. Suma Teológica (Vol. 1 q. 1.30.4). Tradução de Gabriel C. Galache e Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003.
- XAVIER, Donizete José. A teologia da Santíssima Trindade, A kénosis das Pessoas Divinas como manifestação do Amor e da Misericórdia. São Paulo: Palavra e Prece, 2005.
- XAVIER, Donizete José. Paul Ricoeur. Uma Contribuição de estudantes para estudantes. “Na escola de Paul Ricoeur”. São Paulo: Fons Sapientiae, 2019, p.11-16.
- ZIELINSKI, Agata. “L’eglise: être en relation. La communion des saints: avec et pour autri”. In: GILBERT, Paul. PEYRIAGUE, Xavier d’Arodes, BAUQUET, Nicolas. “Nous avons vu as gloire” Pour une phénoménologie du Credo. Bruxelles, 2012.
- ZIZIOULAS, Ioannis D. Cominión y Alteridad. Persona e Iglesia. Salamanca: 2009.