



Christos Yannaras

A FÉ VIVA DA IGREJA

Introdução à Teologia Ortodoxa

Christos Yannaras

A FÉ VIVA DA IGREJA

Introdução à Teologia Ortodoxa



Tradução brasileira da versão francesa:

LUÍS ARTIGAS, Curitiba, 1997

EDITION DU CERF

29, bd Latour-Maubourg, 75007

Paris, 1989

Sumário

Prefácio do tradutor	7
Prefácio do autor	14
Capítulo 1: Conhecimento “positivo” e metafísica.	16
Capítulo 2: O Problema de Deus	20
2.1 A origem religiosa	21
2.2 A busca da verdade	22
2.3 A relação pessoal	24
2.4 Escolha de uma meta e de um caminho	26
Capítulo 3: A Fé	29
Capítulo 4: Dogma e Heresia	34
4.1 Os limites da experiência	36
4.2 Apofatismo	37
4.3 Linguagem iconológica	38
4.4 Filosofia grega e experiência cristã	39
Capítulo 5: O testemunho bíblico	41
5.1 O desafio filosófico	45
5.2 A «carne» linguística da verdade	49
5.3 Essência e hipóstase	51
5.4 A Pessoa	54
5.5 A experiência da relação	57
5.6 A revelação da vida	58
5.7 O princípio vivificante	61
5.8 Liberdade e amor	64
Capítulo 6: A concepção científica do mundo	67
6.1 A constituição «lógica» da matéria	70

6.2 Energias naturais _____	75
6.3 Contemplação da natureza _____	80
6.4 «Mediador» - «microcosmos» _____	82
6.5 Aprendizado ascético _____	85
6.6 Utilização do mundo _____	88
Capítulo 7: O Homem _____	91
7.1 A imagem _____	91
7.2 A alma _____	94
7.3 Razão - livre arbítrio - soberania _____	97
7.4 A pessoa _____	98
7.5 A linguagem científica _____	100
7.6 A linguagem eclesial _____	104
7.7 A vida depois da morte _____	109
7.8 A distinção dos sexos _____	110
7.9 O poder de amar _____	114
7.10 A queda _____	123
7.11 Consequências da queda: a nudez _____	131
7.12 A culpabilidade _____	133
7.13 A tragédia da criação _____	137
7.14 A angústia diante da morte _____	140
7.15 As “túnicas de pele” _____	142
Capítulo 8: Cristo Jesus _____	144
8.1 O escândalo _____	145
8.2 Kênosis _____	149
8.3 “Sem mistura” e “sem fratura” _____	152
8.4 Deus perfeito e homem perfeito _____	156
8.5 A Mãe de Deus _____	160
8.6 Contexto histórico _____	163
8.7 “Fonte” e “fontes” _____	169
8.8 Morte voluntária _____	175
8.9 “Preço” e “resgate” _____	179

8.10 O Ressuscitado _____	184
8.11 A co-ressurreição do gênero humano _____	187
8.12 O “Oitavo dia” _____	190
Capítulo 9: A Igreja _____	193
9.1 Chamado- reunião _____	193
9.2 A refeição pascal _____	196
9.3 Renovação da vida _____	198
9.4 Pentecostes _____	201
9.5 Mudança existencial _____	203
9.6 Sacramentos-mistérios _____	206
9.7 Hierarquia eclesial _____	210
9.8 Sínodos, primado e autoridade _____	216
Capítulo 10: A Ortodoxia _____	223
10.1 Apofatismo e formalismo _____	223
10.2 Heresia e catolicidade _____	225
10.3 O critério da ortodoxia _____	226
10.4 A contribuição helênica _____	229
10.5 O desvio ocidental _____	231
10.6 A mudança histórica _____	236
10. 7 Ortodoxia eclesial e civilização ocidental hoje _____	241

Prefácio do tradutor

Este volume é uma tradução, com título modificado, do Abecedário da Fé, publicado em Atenas em 1983. Esta obra, de Christos Yannaras, foi reeditada várias vezes, recolhendo um grande sucesso entre o público helênico¹.

Por razões técnicas devidas ao formato da coleção, pareceu oportuno, com a permissão do autor, aliviar a obra original de alguns trechos de importância secundária, embora preservando seu equilíbrio e coesão.

O fato de que uma apresentação resumida da experiência da fé cristã tenha se tomado um best-seller num país como a Grécia, atualmente tão secularizado, pode surpreender os observadores, precisando de alguns comentários.

A notoriedade do autor em toda a sociedade grega não é, certamente, alheia ao sucesso deste livro. Christos Yannaras, teólogo bem conhecido graças às obras notáveis como *A pessoa e o Eros* e *A liberdade da Moral* (traduzido em 3 idiomas) tem se revelado aos poucos como um dos líderes do movimento “neo-ortodoxo” - grupo informal que reúne jovens intelectuais da esquerda cristã grega, desejosos de atingir em profundidade as raízes vivas da Ortodoxia. Participa ativamente, sobretudo através do rádio e da televisão, na vida

¹ Mais de 600.000 exemplares vendidos.

intelectual do seu país, e pela forma original, inclusive contestatária do seu testemunho de teólogo e filósofo cristão, chamou repetidamente a atenção da mídia e da vida pública helênicas sobre suas intervenções e obras.

Todavia, a acolhida desta obra deve-se principalmente ao fato de responder adequadamente às expectativas muito diversificadas de um amplo público. Desejo de alguns de abordar, mesmo do exterior, os dados característicos da fé e da vida cristã; necessidade de outros de captar melhor, pelo menos na sua formulação, as verdades da fé que até então não tinham considerado com seriedade ou atenção suficientes; para outros, necessidade de apoiar a caminhada espiritual com uma formação intelectual. A obra dá uma contribuição decisiva a todos estes aspectos, respondendo a uma problemática existencial concreta, centrada na busca do “único necessário” (Lc 10,42) e na necessidade de beleza-bondade-verdade inscrita na necessidade de todos os homens.

Devemos, contudo, sublinhar, que este livro nada tem de um catecismo, no sentido tradicional deste termo, nem de uma apresentação sistemática dos “dogmas” ou das “verdades religiosas” próprias do cristianismo. Sua única vocação, como a de qualquer obra minimamente teológica, é estimular e sustentar o esforço humano de compreender as realidades da nova criação instaurada pelo Cristo e realizada pelo Espírito Santo. Partindo da experiência da vida da Igreja, convida incessantemente o

leitor a voltar a ela, ou a descobri-la. Pois, além de um conjunto de convicções individuais, a fé corresponde em primeiro lugar e antes de mais a uma experiência, experiência vivida e partilhada por uma comunidade, o corpo eclesial. Oferecida pelo Espírito Santo e aceita livremente pela pessoa chamada a se construir progressivamente na matriz sacramental da Igreja, a fé é uma realidade de ordem pessoal, entendendo a palavra pessoa no seu sentido teológico absoluto: ser-em-comunhão assumindo a natureza humana na sua integralidade. A fé cristã ortodoxa nunca se deixa reduzir a um discurso ideológico objetivado, nem a um sistema intelectual “teológico” contraposto a sistemas errôneos. A teologia ortodoxa é fundamentalmente experiencial. Isto explica que seja alimentada pela meditação e a doutrina dos Padres, que “falam de um país que visitaram pessoalmente”: como escreveu um grande filósofo russo². Uma frase de São Gregório Palamàs, grande teólogo do século XIV, resume a atitude ortodoxa: “*As palavras em si mesma não me interessam; o que atrai o meu interesse são os fatos*”³. A resposta de Filipe às objeções de Natanael já participava da mesma lógica: “*Vem e vê!*” (Jo 1,46). Esta teologia experiencial, sóbria e “reticente” para descrever as realidades que ultrapassam o entendimento, não visa exclusivamente policiar a inteligência do fiel, estabelecendo a respeito

² KIREIEVSKI, *Essais philosophiques*, Paris 1988, Fragment 278, 194.

³ Gregório PALAMAS, *Apologie*, cit. em *Mémoires dogmatiques et symboliques de l'Église orthodoxe*, Ed. Karmiri, t. I.

dos dogmas da Igreja definições “limite”, além das quais situa-se a heresia; ela pode, positivamente, acordar e orientar o espírito às realidades da fé, mesmo tendo consciência de que nenhuma palavra é suficiente “para alcançar a verdade”⁴.

Se esta obra se apresenta, então, numa forma relativamente abreviada, não é somente por causas técnicas, mas porque, por definição, toda exposição da fé cristã é intrinsecamente relativa, parcial e sumária, em relação às realidades espirituais inefáveis a que se refere (Jo 2 1 , 25).

Lendo este livro podemos lastimar, em alguns pontos, a presença de uma atitude crítica que seríamos tentados de chamar “anti-ocidental” ou até “anti-católica” - é verdade que na Grécia percebe-se a permanência de uma corrente de pensamento hostil ao Ocidente, herança dos contrastes da Cristandade dividida e de dramas históricos mais recentes, que não podemos contar aqui. Todavia, semelhante impressão seria demasiado rápida e superficial.

Na linguagem de Christos Yannaras, é óbvio que a palavra “Ocidente” não tem um sentido estritamente geográfico, designando antes a civilização moderna que se impôs progressivamente ao mundo inteiro a partir da Europa ocidental. O autor, que se considera pessoalmente um ocidental, luta na própria Grécia contra

⁴ São Gregório de Nazianzo, *Sermão XXIII*, 11: PG 35, 1165A.

os princípios letais desta civilização individualista, desumana, “nos antípodas de toda e qualquer concepção eclesial”. Por outro lado, o autor não esconde ter encontrado em vários teólogos e filósofos ocidentais⁵ as armas que o ajudaram, como a muitos outros teólogos ortodoxos, a destruir a tradição de racionalismo escolástico que oprimia a teologia ortodoxa nos últimos séculos. Seu propósito nunca é dar lições ao Ocidente, fazendo-se o arauto de um Oriente ortodoxo triunfalista. Semelhante atitude, obviamente, está superada. Neste livro, o termo “ortodoxo” não é utilizado num sentido confessional estreito, mas no sentido de uma referência constante à fé universal, “católica” da Igreja indivisa. Se esta fé é confessada atualmente pela Igreja Ortodoxa, como é vívida e encarnada nela? Pergunta-se ansiosamente Christos Yannaras, pensando que uma verdadeira contribuição ao esforço da reconciliação das Igrejas seria trabalhar na reemergência de uma ortodoxia que se manifesta como uma ortopraxis na vida dos santos, os sacramentos e a arte litúrgica, sinais da “verdadeira vida”.

O caráter relativo da linguagem teológica, como de toda linguagem, sente-se particularmente quando se empreende uma tradução. Se não se pode dizer que *toda tradução seja uma traição*, pelo menos ela é certamente uma interpretação. Cada língua, com efeito, representa

⁵ Podemos citar, sobretudo: Urs von Balthasar, Jean Daniélou, o Pe. Congar, E. Gilson, o Pe. De Lubac, G. Duby, e Heidegger no campo filosófico.

uma maneira específica de apreender o mundo, nos aspectos intelectual, estético, espiritual. Nem sempre se encontra uma correspondência estreita entre as sensibilidades dos diferentes universos linguísticos⁶. Por isso, a tradução levante sempre um dilema na tensão entre duas exigências simétricas, irreconciliáveis no limite: compreensibilidade da língua de recepção e fidelidade à língua original. O compromisso é inevitável.

Christos Yannaras escreve esta sua obra num estilo vivo e direto, vizinho a exposição oral, a um diálogo com o leitor. Pareceu-nos preferível, falando de maneira geral, conservar da melhor maneira possível os giros, a sintaxe e as repetições da língua original, em vez de, com múltiplas transposições, apresentar um texto que, parecendo mais harmonioso e literário, arriscaria não respeitar o proceder e a lógica interna do pensamento do autor. Alguns termos-chave da teologia patrística, praticamente intraduzíveis nas nossas línguas (tais como *logos*, *eros*, *apofatismo* etc.) foram conservados, pois a pluralidade de significados que carregam é suficientemente explicada pelo autor.

Por último, queremos agradecer muito a Sra. Anne-Marie Bom e ao Sr. Athanase Tatsis, pela preciosa

⁶ No nosso caso, podemos dizer que a língua grega, considerada de maneira sincrônica, é ao mesmo tempo mais imprecisa, mais densa e mais concreta que as nossas línguas neolatinas atuais. Daí a dificuldade de traduzir sem empobrecê-las, algumas palavras gregas, focos de uma verdadeira labareda semântica.

ajuda no acabamento desta tradução.

Paris, junho de 1989.

Prefácio do autor

Este livro não tenta convencer ninguém da justeza de seus posicionamentos, nem a mudar a opinião de eventuais adversários. Não é uma “apologia” da fé cristã e não visa conquistar o leitor para suas posições. Sua única ambição é distinguir a fé cristã daquilo que ela, não é; abolir, na medida do possível, a confusão que parece estar se instalando nas consciências hoje em dia no que diz respeito à verdade da Igreja cristã; purificar esta verdade das escórias a ela estranhas, e que tendem a se substituir a elas.

E fazer isso de maneira simples, compreensível, acessível ao “comum dos homens”, como se diz, e mais particularmente ao comum dos “intelectuais”. Pois o intelectual é o principal vetor e vítima da confusão. Cortado, geralmente, das raízes vivas da fé, às vezes até oprimido psicologicamente por uma religiosidade familiar formalista, incômodo pelas lembranças amiúde demasiado negativas de um catecismo escolar insípido, o intelectual de hoje rejeita aquilo que ele chama a fé, uma fé que na realidade desconhece. Mas se, um dia, ele decidisse examinar aquilo que exatamente rejeita, poderia acontecer que sentisse a necessidade de um livro, -mesmo pequeno -, uma espécie de abecedário ou de manual elementar escrito na sua própria língua.

Empresa temerária, sem dúvida. Pois é praticamente impossível falar de certezas de vida numa linguagem cerebral, a linguagem da inteligência. Mas a

boa notícia da fé eclesial é antes de mais o próprio amor da Igreja, que “tudo suporta” (1Cor 1,3,7). Este amor, portanto, deve também envolver esta “geração infeliz, alimentada pelo espírito do Iluminismo”, como diz o poeta⁷, tentar atingir o racionalista que, atualmente, se encontra em cada um de nós, que se identifica mais ou menos com o nosso eu profundo. O amor deve também falar uma linguagem que, sem fazer da fé um sistema racionalista, seja uma linguagem compreensível para o homem de hoje, fechado na sua própria lógica, uma linguagem que tenda uma ponte para o homem de hoje.

Em breve, a obra aqui apresentada é um “abecedário da fé”, não sendo nem o mais completo nem o melhor. Certamente, a fé nele apresentada é a da Igreja ortodoxa, e não somente as ideias próprias do autor. Mas a maneira de expor e apresentar esta fé, sendo, certamente, obra individual, admite, sem dúvida, conter defeitos e falhas. Pensamos que para encontrar uma maneira ajuizada de apresentar a fé, é preciso muito amor. Mas o amor não consiste nem um simples sentimentalismo, nem sequer em boas intenções, sendo antes a imensa façanha da superação de si mesmo, característica da santidade, como diz a Igreja.

Se, apesar destas reservas, algumas pessoas conseguissem penetrar um pouco nas realidades da fé graças a este abecedário, se realizaria novamente o

⁷ Wretched generation of enlightened men, T.S. Eliot, Choruses from “The Rock”, III.

milagre da piscina de Síloé: com um pouco de lama, alguns olhos humanos se abriam à admiração da vida.

Capítulo 1: Conhecimento “positivo” e metafísica.

Há conhecimentos ou ciências chamados positivos. Eles reivindicam a positividade, ou seja, a segurança e as características da certeza incontestável. Todo mundo pode verificá-las pela observação, a experimentação e o cálculo matemático. Referem-se à realidade do mundo que nos rodeia; são conhecimentos ou ciências relacionadas à realidade natural.

Apresentam-se igualmente como positivas as ciências que se interessam pelo fenômeno da vida das sociedades humanas, à sua organização e funcionamento, ou às informações acreditáveis referentes ao passado - a História do homem. Também aqui, o conhecimento é experimentalmente imediato e verificável e, portanto, seguro e obrigatório para todos.

Este conhecimento seguro, positivo e incontestável parece ser a meta fundamental da nossa civilização, atual. Todos os aspectos do nosso modo de vida, da educação familiar ao ensino escolar, à vida profissional e à organização das estruturas e instituições da nossa vida ordinária, não somente pressupõem como também visam o que nós chamamos objetividade, o conhecimento sólido, tangível, claro para todos.

A exigência de objetividade se impõe no homem

contemporâneo como a marca de um estado de espírito, de uma atmosfera, de uma necessidade evidente. Crescemos aprendendo a apreciar o lógico, o que é incontestavelmente justo. Estamos armados com a exatidão objetiva, pois somente ela se impõe e leva a um reconhecimento comum, somente ela atinge fins concretos.

Todavia, mesmo no seio da nossa vida organizada racionalmente, alguns questionamentos permanecem à espreita, sem se submeter à exigência de um conhecimento positivo. Um primeiro tipo destes questionamentos relaciona-se às experiências pertencentes ao campo da arte: o que é que diferencia um quadro de *Rembrandt* de um quadro de *Van Gogh*, e a música de *Bach* da música de *Mozart*? Como pode acontecer que a criação artística do homem não se submeta a qualquer predeterminação positiva e a toda classificação objetiva? E de que maneira o mármore, as cores ou as palavras podem “preservar a forma do homem”, como diz o poeta, salvaguardar a unicidade e a singularidade que caracterizam a obra de todo artista?

A observação da natureza também coloca questionamentos semelhantes, que o “conhecimento positivo” não pode responder, quando ultrapassamos a simples percepção da existência dos objetos, e nos questionamos sobre a sua *causa primeira* e o seu fim. Como foram feitas as coisas que existem em torno de nós, e para onde elas vão? Foram feitas por alguém, ou

são o fruto do acaso, existem elas desde sempre, e continuarão existindo desta mesma maneira, irracional e inexplicável? Seja qual for a resposta que aceitemos, ela é tão arbitrária quanto indemonstrável, sempre, é claro, de acordo com os critérios do conhecimento positivo. Então, como interpretar a beleza do mundo, a harmonia, a ordem, a funcionalidade orgânica a que serve o menor elemento do mundo natural?

Além destas questões, chega uma “virada” na vida em que encontramos inevitavelmente a doença, a decadência, a morte. E aí que se colocam as questões mais inexoráveis: — qual é a lógica do ciclo efêmero da nossa existência biológica? Tudo acaba, então, dois metros embaixo da terra? O que é que se apaga com a morte, e deixa o corpo se dissolver na terra como um objeto neutro? O que são o olhar do homem, a sua palavra, o seu sorriso, seus gestos, a sua “expressão?” Aquilo que se extingue na morte é o que torna único cada homem, diferente e insubstituível; é a maneira como ele ama, se alegra, sofre, a maneira particular como realiza a vida. É possível considerar tudo isto, e também o que tenta estudar atualmente de maneira científica a “psicologia profunda”, isto é, a consciência, o subconsciente, o inconsciente e, finalmente o “eu”, a identidade do ser humano, como funções biológicas iguais à digestão, respiração e a circulação do sangue? Ou, pelo contrário, é preciso acreditar que o homem é, existe, de maneira que não se reduz às suas funções biológicas, de maneira que este modo de existência o

torna verdadeiramente invulnerável ao tempo e à morte?

Chega um momento da sua vida, uma “virada do seu caminho” em que o homem pressente que o conhecimento positivo responde finalmente muito pouco dos seus questionamentos. Pressente um espaço além da física, o espaço metafísico (o âmbito da arte, do amor, do mistério da existência) que, para ser conhecido, deve ser aproximado com “peso e medida” bem diferentes dos que nos garantem a captação dos dados sensíveis da natureza.

Já faz séculos que o homem encara as questões metafísicas. A filosofia, a arte, as religiões, são modalidades desta luta contínua e inextinguível que diferencia o homem de todos os demais existentes, e que cria a civilização humana. Estamos vivendo hoje em dia numa civilização que tenta se construir sobre o “recalque” e o esquecimento das questões metafísicas, atitude que, por sua vez, é também metafísica, e assenta também (ou socava) os fundamentos de uma civilização.

Aliás, seja qual for o esforço do homem tentando evitar as inexoráveis questões metafísicas, e esquecê-las no turbilhão da atividade profissional, do engajamento político ou numa busca desenfreada do prazer, quaisquer que sejam o desprezo e a zombaria dirigidas a estas questões, em nome de uma “ciência” mitificada que “responde a tudo”, ou “responderá um dia”, estas questões permanecem, prestes a reemergir na estrada a qualquer momento. Quando acontecer a “pane” repentina

de que fala *Dürrenmatt*: um acidente de carro, um câncer, um “incidente” cardíaco a armadura da autossuficiência cai, a nudez do homem aparece de maneira constrangedora. O abismo das perguntas sem resposta abre-se de repente diante de nós, evidenciando não tanto à dificuldade da nossa inteligência quanto, sobretudo, as lacunas espantosas na nossa existência.

Nestes momentos imprevistos de “despertar metafísico” podemos dizer que todos os nossos questionamentos são recapitulados espontaneamente por uma palavra marcante, conhecida de maneira evidente e desconhecida de maneira incalculável: *Deus*. Quem nos falou dele pela primeira vez, o que ele é, onde ele está? Criação da imaginação dos homens, necessidade ditada pelo nosso entendimento, ou existência real embora escondida, como o poeta está escondido nas palavras e o pintor na sua pintura? Afinal, ele existe, sim ou não? É ele a causa e o fim da existência do mundo? O homem carrega dentro de si algo saído dele, algo que ultrapassa o espaço, o tempo, a corrupção e a morte?

Capítulo 2: O Problema de Deus

Quando nos perguntamos sobre a maneira como os homens começaram a falar de Deus e sobre a maneira como este problema entrou na sua vida, podemos distinguir três origens fundamentais; entre as mais importantes:

2.1 A origem religiosa

Primeiro ponto de partida: a necessidade do religioso. Existe no homem, no coração da sua própria “natureza”, a necessidade espontânea de se entregar a algo que o ultrapassa, a uma existência muito mais elevada do que a sua. Talvez esta necessidade venha do temor humano diante das forças naturais ameaçadoras e perigosas para a sua vida. Ele pretende dominar estas forças, se reconciliar com elas e também conter o medo que lhe inspiram. Para tanto, ele atribui uma razão a essas forças, as considera como existências capazes de ouvi-lo, de compreendê-lo, de aceitar os dons que lhes oferece como sacrifício. Desta maneira, o homem chega a pensar numa existência lógica, superior, sumamente elevada, que lança o raio, agita os oceanos e abala a terra, torna fecundas as sementes e perpetua a vida. Esta força ele a chama Deus, e a fraciona muito amiúde, vendo no mundo tantos deuses quantas são as forças que o impressionam.

Desconhecemos se esta necessidade seria a causa mais provável o nascimento do religioso. Mas é certo que ainda hoje em dia é possível encontrar com muita frequência, nas sociedades humanas, semelhante nível de religiosidade. Trata-se de uma religião antropocêntrica, destinada a tranquilizar e fortificar o homem presa da fraqueza, acalmando os seus medos. Portanto, não se limita a uma fé somente teórica em forças superiores, trazendo também ao homem os meios concretos e

práticos de garantir a sua proteção egocêntrica, a sua defesa psicológica. Ela lhe traz um culto, com regras rigorosamente definidas, que garantem uma certa relação propiciatória com o divino. E ainda, lhe fornece uma moral, isto é, um código de mandamentos e obrigações, que indica o que agrada a Deus e o que lhe desagrada.

Quando o homem segue as regras rituais de maneira consequente, e aplica rigorosamente a ética imposta pela sua religião, ele “põe Deus no seu bolso”: ele fica tranquilizado pelo sucesso da sua relação com o divino. Longe de temer um castigo, espera de Deus somente serviços e recompensas. Este tipo de homem religioso está geralmente cheio de presunção a respeito da sua piedade e da sua virtude, e se torna duro para com aqueles companheiros seus que não ostentam, como ele, seus sucessos religiosos e morais.

2.2 A busca da verdade

A segunda origem da referência humana a Deus é a busca da verdade e a sede do conhecimento.

Em todas as grandes civilizações que a história conheceu, a busca do pensamento humano para esclarecer os questionamentos filosóficos fundamentais, produziram uma teologia, isto é, um “discurso sobre Deus”. O exemplo mais característico e perfeito é o caso dos antigos gregos.

Na Grécia antiga, a referência a Deus é uma

consequência lógica da observação do mundo. Observando o mundo, constatamos que todas as coisas existentes estão submetidas a uma organização e uma ordem lógicas. Nada é fortuito nem arbitrário. Assim, somos obrigados a admitir que a própria origem do mundo deve ser uma consequência lógica de alguma coisa: por outras palavras, o mundo é o resultado de uma causa concreta. Esta Causa primeira, este “Princípio” do mundo nós o chamamos Deus.

Nós não podemos saber o que seja exatamente esta Causa primeira ou este “Princípio” do mundo. Todavia, podemos, com a ajuda da nossa lógica; deduzir algumas características que esta *Causa primeira* deve possuir: ela não deve sua existência a nada anterior e, portanto, devemos supor que seja a “Causa-em-si”, isto é, a causa de si mesmo e de todos os seres existentes.

Desde que, graças à sua “auto-causalidade”, ela não depende de mais nada, esta *Causa primeira* deve ser considerada como uma magnitude absoluta (livre de qualquer constrangimento). Como magnitude absoluta, Deus deve ser intemporal, todo-poderoso, ilimitado. Deve ser o princípio do movimento que constitui o “devir” do mundo e que pode ser medido como tempo. Portanto, sendo ele mesmo o princípio do movimento, Ele é imóvel, pois nada n’Ele é preexistente de maneira a fazer com que se movimente. Sendo imóvel, Ele é também invariável. Portanto, ele é também impassível, e

permanece numa felicidade perfeita.

Todas estas conclusões (e muitas outras) que podemos elaborar com o pensamento, não nos fazem conhecer Deus; apenas persuadem a nossa lógica e lhe impõem aceitar como uma realidade a hipótese intelectual da existência de Deus. É como se, caminhando no meio do deserto, encontrássemos de repente diante de nós uma casa: aí, seríamos obrigados a admitir que alguém a construiu, pois, as casas não nascem e não crescem por si mesmas em pleno deserto. Todavia, não saberíamos quem é o construtor. A partir das características do edifício, poderíamos calcular algumas propriedades ou traços distintivos do construtor, como, por exemplo, que tenha gosto ou gênio na aplicação da estética; poderíamos também ver que necessidades deveriam atender as suas construções. A sua pessoa, contudo, ficaria desconhecida para nós. Não o tendo encontrado nunca, não o conheceríamos. Ele existiria, certamente, mas seria inacessível ao conhecimento direto.

2.3 A relação pessoal

A terceira origem da relação humana com Deus integra-se numa única tradição histórica: a tradição do povo hebraico.

Os hebreus começam a falar de Deus por ocasião de um acontecimento histórico concreto: mil e novecentos anos, aproximadamente, antes da era cristã,

no país dos caldeus (região do Sul da Mesopotâmia, perto do Golfo Pérsico), Deus se revela a um homem bem preciso: Abraão. Abraão encontra Deus como se encontra uma pessoa humana, um ser com quem se pode falar, diante de quem é possível ficar face a face. Deus convida Abraão a deixar o seu país e se estabelecer na terra de Canaã, porque esta terra é destinada ao povo que suscitarão os seus descendentes, os filhos gerados por Sara, estéril até esse dia.

O conhecimento de Deus que deriva do encontro pessoal de Abraão com ele, nada tem em comum com as hipóteses especulativas, os raciocínios dedutivos e as demonstrações lógicas. Trata-se somente de uma experiência de relação que, como toda relação verdadeira, estabelece-se somente sobre uma fé-confiança que nasce entre pessoas mutuamente ligadas. Deus manifesta sua divindade a Abraão somente por fidelidade às suas promessas. E Abraão se entrega a Deus, até o ponto de estar disposto a sacrificar o filho que Sara lhe deu na sua velhice, esse filho por quem devem se realizar as promessas de Deus.

Isaac e Jacó, filho e neto de Abraão, adquirem o mesmo conhecimento de Deus, a partir de uma experiência imediata de relação pessoal com Ele. Assim, para os descendentes desta família, donde provém o povo de Israel, Deus não é nem um conceito abstrato, nem um poder impessoal. Quando os hebreus falam de Deus, eles dizem: o “Deus dos nossos pais”. É “o Deus de Abraão,

de Isaac e de Jacó”, uma pessoa concreta que já conhecem e com quem os seus pais falaram. Portanto, o conhecimento de Deus repousa numa fé-confiança nos antepassados, na credibilidade do seu t e s t e m u n h o .

2.4 Escolha de uma meta e de um caminho

Estas três origens da referência humana a Deus não são apenas coisas do passado. Elas existem como possibilidades reais para todas as épocas e lugares. Sempre há homens que aceitam a existência de Deus sem se sentirem muito preocupados pela sua verdade nem pelos problemas especulativos que coloca.

Aceitam esta existência apenas por necessidade psicológica de se relacionar com algo “transcendente”, uma necessidade de segurança individual diante do desconhecido, e uma necessidade de impor e manter uma ordem moral no mundo.

Paralelamente, sempre há homens que aceitam a existência de Deus somente porque a sua lógica os obriga a aceitá-la. Como eles dizem, acreditam num “poder superior”, num “Ser supremo”, que deve ter feito tudo o que existe, e por quem tudo subsiste. Não podem saber, e certamente pouco lhes interessa, o que seja exatamente este “poder superior” ou este “Ser supremo”. Inclusive quando associam sua simples certeza intelectual com alguns costumes “religiosos” -pela sua adaptação às regras rituais e às obrigações morais da religião do seu entorno social-, há neles um profundo agnosticismo, que

se acomoda somente com a ideia geral e abstrata do “Ser supremo”.

Da mesma maneira, há uma terceira forma de referência a Deus, a fé-confiança na experiência histórica da sua revelação. Os “filhos de Abraão”, o povo de Israel, continuam ao longo dos séculos aceitando a verdade de Deus, não por critérios sentimentais ou lógicos, mas pela simples certeza que possuem da credibilidade dos seus pais. Deus prova a sua existência pelas suas intervenções na história, confirma sua presença nos limites da sua relação sempre pessoa. Revela-se a Moisés e fala com ele “face a face, como um homem conversa com seu amigo” (Ex 33, 11). Chama os profetas e os mobiliza para que renovem a memória das promessas a que Ele permanece sempre fiel.

Os que confiam na experiência histórica das revelações de Deus, não encontram dificuldade em aceitar uma nova intervenção dele na vida dos homens, desta vez “na carne”, na pessoa de Jesus Cristo. É verdade que para o pensamento racional as noções de divindade e de encarnação são contraditórias, se excluem mutuamente: não é possível pensar que Deus, que por natureza deve ser infinito, ilimitado, todo- poderoso etc., possa existir como uma mônade humana, finita, fragmentária, submetida às limitações do espaço e do tempo. Por isso, já para os gregos da época do Cristo, proclamar a encarnação de Deus era realmente uma “loucura” (1 Cor 1 ,23).

Todavia, para aceitar ou rejeitar esta “loucura”, é preciso ter respondido previamente alguns questionamentos fundamentais que determinam de maneira bem mais geral o sentido e o conteúdo da própria vida: tudo o que existe é predeterminado e deve existir de uma maneira imposta pela razão humana? Ou a existência é um acontecimento que ultrapassa as predeterminações e representações da inteligência, de maneira que somente podemos recebê-lo e compreendê-lo numa experiência imediata? O que existe realmente: apenas aquilo que percebemos graças aos nossos sentidos, e que nossa razão confirma, ou há realidades que conhecemos dentro dos limites de uma relação mais imediata e global?

Relação esta que nos permite, por exemplo, distinguir diferenças qualitativas, captar o “significado” de um poema além das palavras, tomar consciência do funcionamento dos símbolos, termos garantia da nossa “identidade” objetiva, descobrir a indizível unicidade de um rosto, compreender os aforismos da física contemporânea sobre o “*contínuum quadri-dimensional*” ou sobre a dupla significação da natureza da luz?

Estas questões merecem um longo estudo e uma análise detalhada, mas isto nos levaria longe do tema fundamental que aqui nos ocupa. Em primeiro lugar, devemos precisar os meios e os caminhos que utilizaremos para tratar do conhecimento de Deus. Se queremos conhecer a noção abstrata de Deus imposta

pela necessidade lógica, teremos, conseqüentemente, que seguir as próprias regras da razão. Se queremos conhecer o Deus da psicologia e do sentimento religioso, teremos que cultivar em nós as motivações psicológicas e religiosas que abrem o acesso a este conhecimento. E se queremos conhecer o Deus da tradição judeu-cristã, teremos que seguir o caminho da relação e da experiência pessoais, o caminho da fé. Pretender seguir todos os caminhos, e combinar os modos do conhecimento, seria a estrada mais certa para a confusão e o impasse.

Capítulo 3: A Fé

Na maneira de pensar da maioria dos homens de hoje, a palavra fé possui um conteúdo bem preciso: ela significa a aceitação acrítica de princípios e axiomas, a adesão a uma teoria ou ensino que não pode ser demonstrado. Dizer: eu creio em tal coisa, quer dizer, praticamente, que a aceito, mesmo sem compreendê-la. Abaixo a cabeça e me submeto a uma autoridade que nem sempre é religiosa, podendo também ser ideológica ou política. Muito amiúde, no termo habitual de fé se dissimulam igualmente a entrega religiosa, a disciplina ideológica e a submissão a um partido. Consideramos também como consagrada uma palavra autoritária de proveniência desconhecida, que muitos consideram a quintessência da metafísica, quando na realidade é apenas o princípio de todos os totalitarismos: “Acredite, e não faça perguntas!”

Devemos dizer, sem meias palavras, que semelhante acepção da fé nada tem a ver com o significado que esta palavra recebeu, pelo menos na tradição judeu-cristã. Nesta tradição, a fé tem, mais bem, o sentido que a palavra “crédito” conserva ainda nos meios comerciais, mais do que a noção a ela atribuída pelos militantes ideológicos.

Com efeito, quando falamos do crédito de um comerciante, entendemos com isso, ainda hoje, a confiança que este homem inspira aos seus colegas. Todos o conhecem, conhecem a maneira e o estilo de suas transações, a maneira coerente com que cumpre as suas obrigações. Se ficasse na situação de ter que pedir uma ajuda financeira, encontrará imediatamente alguém que lhe “abra um crédito”, até, quem sabe sem lhe pedir nenhuma garantia, desde que a sua pessoa e a sua palavra são suficientemente “acreditáveis”.

É desta maneira típica do comércio e do mercado que a fé é vivida na tradição judeu-cristã.

Para ela, o objeto da fé não é um corpo de ideias abstratas que tiram a sua validade de alguma autoridade infalível. O objeto da fé são pessoas: concretas em que somos chamados a confiar, numa relação de experiência direta.

Mais concretamente ainda: se acreditamos em Deus, não é porque uns princípios teóricos nos obriguem a tanto, ou porque uma instituição bem estabelecida nos garanta a sua existência. Acreditamos nele porque a sua

pessoa, a existência pessoal de Deus, provoca em nós a confiança: Suas obras e sua “ação” histórica, suas intervenções na história, acordam em nós o desejo de nos relacionar com Ele.

Obviamente, a relação que sustenta a fé pode ser direta, mas também indireta, como acontece já entre as pessoas. Eu acredito em alguém, eu confio nele: depois de tê-lo encontrado, entro em relação com ele.

Mas eu acredito também em alguém que não conheço pessoalmente quando os testemunhos de pessoas em quem confio garantem a sua credibilidade. Assim como acredito num artista que nunca vi, quando a sua obra suscita em mim confiança e admiração por ele.

Ou seja: há graus na fé, a gente progride de uma fé menor para uma fé maior. E este progresso se parece a uma caminhada interminável. Por completa que possa parecer, a fé sempre pode crescer e amadurecer. Ela é uma dinâmica e contínua “perfeição jamais acabada”. Esquemáticamente, poderíamos dizer que ela começa pela confiança no que se diz de uma pessoa. Progride pelo conhecimento da obra e da atividade desta pessoa. Torna-se uma certeza direta quando acontece um encontro, uma frequência, uma relação imediata. De simples confiança, transforma-se num dom absoluto de todo o nosso ser, num dom de si sem reserva, quando entre as pessoas nascem o amor e o desejo. E no verdadeiro desejo amoroso, quanto mais se ama e se conhece o outro, tanto mais se acredita nele, tanto mais a

gente se abandona a este amor. A verdadeira fé amante, o apego, também nunca se esgota; ela é a admiração ininterrupta provocada pelas “descobertas” do outro, uma aproximação sempre insatisfeita da unicidade da sua pessoa.

Assim acontece com a fé em Deus. Ela pode começar pela simples confiança no testemunho dos homens que O conheceram, que viveram na sua intimidade e que atingiram a visão da Sua face. Confiança no testemunho da experiência dos antepassados, dos santos, dos profetas, dos Apóstolos. Ela pode progredir na descoberta do amor que manifesta as suas obras, suas intervenções por ocasião de suas revelações na História, a sua palavra que nos guia na verdade. Assim, a fé torna-se uma certeza imediata e num dom de todo o nosso ser ao seu amor, quando chegamos a conhecer a sua Face, a beleza incriada da luz da sua glória. Então o “eros divino” que nasce em nós é uma dinâmica que transforma a fé “de glória em glória” (2Cor 13, 18), uma contínua admiração feita de revelações que suprimem o tempo.

Em qualquer grau ou estágio do seu desenvolvimento, a fé é um acontecimento e uma experiência de relação; é um caminho radicalmente diferente da certeza intelectual e do conhecimento “objetivo”. Se quisermos conhecer o Deus da tradição bíblica, o Deus da Igreja, teremos que buscá-lo pelo caminho adequado, o caminho da fé. As “provas” lógicas

da sua existência, os argumentos objetivos da apologética, a autenticidade histórica das fontes da tradição cristã pode ser auxiliar útil para fazer nascer em nós a necessidade da fé. Mas não nos leva à fé, nem pode substituí-la.

Quando a Igreja nos convida a receber a sua verdade, ele não nos propõe teses teóricas que teríamos que aceitar por princípio. Ela nos convida a uma relação pessoal, a um modo de vida que constitui uma relação com Deus ou que conduz a esta relação de maneira progressiva e vivida. Este modo faz com que a vida inteira deixe de ser uma sobrevivência individual e se torne um acontecimento de comunhão. A igreja é um corpo de comunhão, cujos membros não vivem cada um para si mesmo, mas numa unidade orgânica de amor junto com os outros membros e com a cabeça do corpo, o Cristo. Acreditar na verdade da Igreja significa, para mim, aceitar ser parte integrante do “laço de amor que a constitui, me entregar ao amor de Deus e dos santos que, por sua vez, me acolhem com fé e confiança na minha pessoa.

Nós chegamos a Deus através de uma maneira de viver, não através de uma maneira de pensar. Todo processo orgânico de crescimento e de amadurecimento é uma maneira de viver - por exemplo, aquele que cria a relação com nossa mãe e nosso pai. Desde a amamentação, as carícias, a ternura e o cuidado, até a partilha e a aceitação conscientes do seu amor, a fé na

mãe e no pai cresce de maneira silenciosa e imperceptível na alma da criança. Esta ligação não precisa de provas lógicas nem de garantias teóricas, exceto quando a própria relação ficou perturbada. Somente aí os argumentos do pensamento tentam se substituir à realidade da vida.

Capítulo 4: Dogma e Heresia

Todavia, nós sabemos que a Igreja tem também seus princípios teóricos, os "dogmas da fé", como são chamados hoje em dia. Será que isto não se opõe a tudo o que acabamos de dizer?

Vejamos as coisas desde a sua origem histórica. É evidente que durante os três séculos da sua história, a Igreja não pôde apresentar as formulações teóricas da sua verdade, dogmas que definem a sua fé. Ela vive a sua verdade de maneira experimental, aquilo que sua verdade é, é vivido pelos membros do seu corpo de maneira imediata e total, sem elaborações teóricas. Em todo caso, há uma linguagem em que se expressa a experiência eclesial - termos, expressões, linguagens -, uma linguagem modelada já nas primeiras décadas da era cristã. É a língua dos evangelhos, das epístolas apostólicas, dos textos que os bispos dos primeiros séculos compõem para orientar e dirigir o corpo dos fiéis. Todavia, esta língua não leva nem a representações teóricas nem a formulações sentenciosas. Ela apenas exprime, evidencia, a certeza vivida.

O que atualmente nós chamamos um dogma, aparece somente quando a experiência da verdade eclesial é ameaçada pela heresia. A palavra heresia significa a escolha, a seleção e a preferência de uma parte da verdade inteira, da verdade "católica". A heresia é o contrário da catolicidade. Os heréticos erigem em absoluto um único aspecto da certeza vívida da Igreja, relativizando assim todos os outros aspectos. O processo desta absolutização é sempre intelectual; é uma preferência (escolha) teórica que, de ordinário, simplifica e esquematiza a compreensão da verdade eclesial. O *nestorianismo* e o *monofisismo* são exemplos clássicos na história. O primeiro absolutiza a humanidade de Cristo, enquanto o segundo absolutiza a sua divindade. E, nos dois casos, é relativizada e, afinal, refutada, a verdade una e inteira da encarnação de Deus, da divino-humanidade de Cristo. O nestorianismo anuncia um modelo moral de homem perfeito, e o monofisismo uma ideia abstrata de um Deus desencarnado.

A Igreja reage diante das heresias marcando os limites da sua verdade, isto é, colocando os limites da sua experiência vivida. É bem característico que o primeiro nome que foi dado ao que nós chamamos dogma, tenha sido o de *termo* (*horos*), isto é, um limite, uma fronteira da verdade (*terminus* em latim). Os "dogmas" atuais são os termos dos concílios ecumênicos, essas decisões teóricas que formulam a verdade da Igreja marcando um limite que separa esta verdade da sua deformação pela heresia.

4.1 Os limites da experiência

Um exemplo acessível à experiência talvez poderia esclarecer melhor a maneira como funcionam os *termos-limites* da verdade. Suponhamos que alguém se apresente diante de nós e diga que o amor materno significa uma severidade inflexível e um golpe cotidiano para a criança. Todos os que tivermos uma experiência diferente do amor materno protestariam contra esta falsificação, e lhe oporiam uma definição tirada da própria experiência. Para nós o amor materno é ternura e cuidado, junto com uma severidade prudente e edificante.

Antes de acontecer a falsificação da verdade a respeito do amor materno, nenhuma necessidade tínhamos de definir a nossa experiência. O amor materno era para nós todos algo evidente, um conhecimento vívido, objetivamente indefinível e todavia, fácil de compreender. A necessidade da definição está ligada à ameaça de que o amor materno comece a ser considerado como algo diferente do que todos pensamos.

Todavia, a definição simplesmente significa-assinala os limites da nossa experiência, mas não pode substituí-la. Um homem que jamais conheceu na sua vida o amor materno (por ter sido órfão ou por outras razões) pode conhecer a definição, mas desconhece o amor materno como tal. Por outras palavras: o conhecimento das formulações e as definições da verdade não se identifica com o próprio

conhecimento da verdade. Por isso, inclusive um ateu pode ter aprendido e pode saber bem que o Deus da Igreja é trinitário, que Cristo é Deus perfeito e homem perfeito, sem que isto queira dizer que ele conheça tais verdades.

4.2 Apofatismo

Assim chegamos a compreender por que atitude ou de que maneira a Igreja considera o conhecimento da sua verdade, atitude e maneira que se concorda em chamar *apofatismo* do conhecimento. O apofatismo significa a recusa de esgotar o conhecimento da verdade reduzindo-nos à sua formulação. A formulação é necessária e indispensável, pois ela define a verdade, a distingue e a separa de toda formulação e de toda alteração. Assim, para os membros da Igreja, os "limites" - dogmas são as "constantes da verdade, que não permitem mudanças nem acepções diferenciadas na sua formulação. Mas, ao mesmo tempo, esta formulação não substitui nem esgota o conhecimento da verdade, que permanece uma experiência vívida, uma maneira de viver, e não uma construção teórica.

A atitude do apofatismo conduz a teologia cristã a preferir, para interpretar os dogmas, a linguagem da poesia e dos ícones, à linguagem da lógica convencional e das noções esquematizadas. A lógica convencional da linguagem cotidiana e as noções representadas que fazem funcionar esta lógica dão muito facilmente ao homem a

ilusão de possuir um conhecimento seguro, e de possuí-lo totalmente, de tê-lo esgotado, se o adquiriu pela inteligência. Do seu lado a poesia, pelo simbolismo e pelas imagens que utiliza, manifesta sempre um sentido que responde mais às experiências comuns da vida do que as concepções cerebrais.

4.3 Linguagem iconológica

Nos textos dos teólogos e dos Pais da Igreja, muito amiúde os conceitos se anulam mutuamente no plano do significado para possibilitar a superação de toda esquematização do seu conteúdo, para que, no coração das oposições conceptuais, apareça a possibilidade de uma participação "experencial" do homem inteiro (e não somente do pensamento) na verdade expressada. O Deus da Igreja é Essência supra essencial, divindade acima do divino, o nome sem nome, o princípio além de todo princípio, espírito que o espírito não pode captar, palavra que nenhuma palavra pode expressar e continente que não pode ser contido. O conhecimento de Deus é um conhecimento no desconhecimento, participação imparticipável. A Teologia é formação das coisas sem forma, imagem das coisas sem imagem, representação das coisas sem representação, início do cumprimento ela expressa semelhanças sem semelhança, tendo sido colocada no ponto de junção de todas as coisas. A verdade se identifica com a experiência direta e a Teologia com a visão de Deus, este cumprimento sem cumprimento. Os teólogos que veem Deus veem

invisivelmente a beleza indizível do próprio Deus; pegam sem tocar, compreendem sem compreender a sua imagem sem imagem, sua forma sem forma, sua representação sem representação, numa visão sem visão, numa beleza sem composição, ao mesmo tempo simples e diversificada⁸.

Não é por acaso que a Igreja indivisa dos oito primeiros séculos e sua continuidade histórica ortodoxa no Oriente tenham fundamentado principalmente sobre o culto a *catequese* dos crentes, isto é, o anúncio e a transmissão da sua verdade. Através do ciclo litúrgico dos ofícios da Igreja (vésperas, matinas, liturgia, horas), a Teologia torna-se poema e canto, ela é vivida, mais do que compreendida de maneira puramente intelectual. A iniciação à verdade da Igreja é uma participação na sua maneira de viver, na reunião festiva dos crentes, na realização e manifestação visíveis da humanidade nova que vence a morte.

4.4 Filosofia grega e experiência cristã

Talvez seja supérfluo falar mais a este propósito, mas, a fim de evitar todo eventual contra sentido, devemos acrescentar o seguinte: a prioridade concedida à participação experiencial sobre a aproximação intelectual da verdade eclesial, não significa um misticismo nebuloso e um refúgio numa exaltação sentimental, nem

⁸ As últimas frases são de São Simeão, o Novo Teólogo (*Livro das Éticas*, Discurso IV, Sources Chrétiennes, 129, 68-70).

uma desconsideração e desvalorização do pensamento racional. Não devemos esquecer que a Igreja primitiva nasceu e se desenvolveu nas fronteiras do mundo helênico, do Império romano helenizado. Ora, o estado de espírito e a “psicologia” os gregos não se encaixava bem com sombrios misticismos nem com sentimentos ingênuos. O grego, antes pelo contrário, tentava, a partir da experiência nova da vida eclesial, responder seus próprios problemas e questionamentos, aqueles que a tradição filosófica das épocas antiga e helenística formulou e examinou de maneira prodigiosa e única na história humana.

A exigência do pensamento grego, de expressar racionalmente a verdade da Igreja, constituiu um grande desafio histórico, tanto para o helenismo quanto para a Igreja. Este encontro dramático de duas atitudes existenciais, a priori irreconciliáveis, suscitou as grandes heresias dos primeiros séculos. Mas as elaborações ocasionadas por estas heresias testavam a capacidade de sobrevivência da filosofia grega dentro do mundo cristão. E as duas partes em questão (filosofia grega e experiência cristã) representavam uma admirável dinâmica de vida que, finalmente, transformou a oposição numa síntese criativa: a Igreja cristã conseguiu, com os dados da sua própria experiência, responder os questionamentos filosóficos dos gregos. Da mesma maneira, a filosofia grega demonstrou as capacidades da sua linguagem e do seu método confirmando a nova compreensão da existência, do mundo e da História. O

resultado foi um sucesso magistral do discurso grego que, sem trair a verdade cristã nem o conhecimento apofático desta verdade, permanece absolutamente fiel às exigências da formulação filosófica, realizando assim um corte radical em toda a história da filosofia. Os pioneiros deste sucesso foram os Padres gregos da Igreja, numa sucessão ininterrupta, do século II ao século XV.

Capítulo 5: O testemunho bíblico

O Deus da Igreja é o Deus da experiência trinitária, e não o Deus das hipóteses teóricas e dos raciocínios abstratos. Assim, a experiência da Igreja nos garante, exatamente, que o Deus que se revela na história não é uma Existência solitária, uma Mônade autônoma, ou uma Essência individual. Ele é uma Trindade de Hipóstases - Três Pessoas com uma completa alteridade existencial, mas também uma comunidade de Essência, de Vontade e de Energia.

Na tradição de Israel, consignada nos livros do Antigo Testamento, encontramos claramente algumas expressões antecipadas e prefigurações da verdade referente ao Deus trinitário. No relato da criação do mundo, onde tudo é feito somente pela palavra de Deus, seu mandamento criador, de maneira inesperada, a decisão de criar o homem é expressada em plural, como expressão da vontade comum de várias pessoas: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1, 26). E quando Abraão encontra Deus perto do

carvalho de Mambré, tem diante de si três homens, mas os interpela como se fossem somente um: “Deus apareceu-lhe no carvalho de Mambré, estando sentado na entrada da sua tenda, no momento mais quente do dia. Levantando os olhos, viu três homens em pé diante dele; quando os viu, correu da entrada da sua tenda ao encontro deles, e prostrou-se na terra. Disse: Meu Senhor, te suplico, se encontrei graça aos teus olhos [...]” (Gn 18, 1-3).

Estas imagens e expressões antecipadas tornam-se uma revelação histórica imediata no âmbito do Novo Testamento. Os discípulos ouvem o Cristo falar-lhes de Deus, seu Pai, e do Espírito de Deus, o Paráclito. Três deles, Pedro, Tiago e João, são julgados dignos de ouvir a voz de Deus Pai no monte Tabor, e de entrar na treva luminosa da presença do Espírito. Também João, o Precursor, e seus próprios discípulos, no momento em que o Cristo é batizado no Jordão, ouvem a voz do Pai confirmando para eles a filiação de Jesus, e veem o Espírito descer sobre o batizado, como um bater das asas de um pássaro branco, como uma pomba. Trata-se de experiências de caráter sensível e imediato, sem, todavia, a limitação inerente à forma do objetivo e do individual. Por isso, somente com imagens podem ser expressadas: a voz como um trovão vindo do céu (Jo 12, 27), a descida do Espírito como se os céus se abrissem, se rasgassem (Mt 3, 16; Mc 1, 10), ou como uma nuvem luminosa que cobre totalmente os discípulos (Mt 17, 5; Mc 9,7; Lc 9, 34), ou ainda, como um violento golpe de vento e como

línguas de fogo que pousam sobre cada um deles.

A recensão das experiências e da pregação da primeira comunidade apostólica preservará, da mesma maneira, o ensinamento do Cristo sobre a verdade da Divindade trinitária. O Cristo, como Filho, distingue-se pessoalmente do Pai: ele veio na terra “em nome do Pai” (Jo 5, 43) para cumprir a vontade do Pai e os mandamentos do Pai (Jo 4, 24; 5, 30; 15, 10), manifestar o seu Nome aos homens e trabalhar na sua obra (Jo 17, 5-6). Fala com seu Pai pela oração (Mt 11, 25; 26, 39; Jo 17, 1-25), e é a Ele que entrega o seu espírito morrendo na Cruz (Lc 23,46).

Mas, ao mesmo tempo, o Cristo garante que “eu e o Pai somos um” (Jo 10,31) e que “tudo o que é do Pai é meu” (Jo 16, 15), sem que esta unidade suprima a sua identidade existencial própria, pois pede também ao seu Pai em favor dos seus discípulos “que eles sejam um, como tu, Pai, estás em mim, e eu em ti; que eles também sejam um em nós como nós somos um” (Jo 17,21-22).

De maneira bem nítida, o Cristo distingue tanto do Pai quanto de si mesmo, a existência do Paráclito, que é o Espírito Santo, o Espírito da verdade. Ele anuncia antecipadamente a sua vinda, e garante que “Ele dará testemunho de mim” (Jo 15, 26), que “Ele vos ensinará tudo” (Jo 16, 13). Mas, assim como Filho “nada poder fazer por si mesmo” (Jo 5, 19), também o Paráclito “não falará por si mesmo” (Jo 16, 13). O Cristo diz que “ele receberá do meu e vo-lo desvendará” (Jo 16,14). É bem

característico o fato de encontrarmos no texto evangélico uma escolha de termos que manifestam, de maneira incontestável, três Existências diferentes, três Pessoas da Divindade, sem, todavia, que tais Existências constituam individualidades autônomas. As Pessoas da Trindade não existem cada uma por si mesma, não reivindicam uma autonomia existencial. Antes pelo contrário, as palavras do Cristo manifestam a unidade de vida, de vontade e de energia do Deus trinitário, das três Pessoas divinas.

Assim o Cristo garante que, a respeito dele mesmo, Deus é Pai, Aquele que o gera, e que, portanto, é a Fonte e a Causa da sua existência como filho e Verbo de Deus. E o Pai também é a Fonte e a Causa da existência do Paráclito. Se o Filho é o Verbo de Deus, o Paráclito é o Espírito de Deus, “que procede do Pai” (Jo 15, 26), tirando sua processão, sua origem e proveniência existenciais, do Pai. O envio do Paráclito ao mundo manifesta, ainda, a vontade e a energia comuns na Divindade trinitária. Também neste ponto as expressões do texto evangélico são características: “O Paráclito que eu vos enviarei de junto do Pai” (Jo 15, 26), “eu pedirei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito, o Espírito da verdade” (Jo 14, 16-17), “o Espírito Santo que o Pai enviará no meu nome” (Jo 14, 26). Há expressões bíblicas da vontade e da energia comuns às três Pessoas da Trindade que se referem também, paralelamente, à encarnação do Verbo, à vinda do Cristo como homem: Deus Pai envia o seu Filho ao mundo e o Espírito Santo realiza a encarnação “assumindo na sua

sombra” a Virgem Maria.

5.1 O desafio filosófico

Todas estas expressões e formulações da Escritura, relativas ao Deus trinitário da Igreja, nada tem a ver com os problemas filosóficos; não visam responder questionamentos teóricos, nem tiram termos e conceitos da língua da filosofia. Trata-se de uma simples recensão da experiência histórica da primeira comunidade apostólica e de palavras do Cristo que iluminam esta experiência.

Todavia, a tentação das exigências da filosofia espreita por trás de cada aspecto da vida do mundo helênico, mundo onde nasce e cresce a Igreja. Um escândalo insuperável bate contra o pensamento ativo dos gregos: Deus, para ser Deus, deve ser um Ser absoluto e ilimitado. Como, então, pensar na existência de três seres absolutos? Cada um deles, para ser absoluto, deveria negar a absolutidade dos outros, pois a absolutidade e a pluralidade são noções contraditórias.

A resposta mais engenhosa e mais acomodatória a esta questão foi formulada em primeiro lugar por Sabélíio, um intelectual romano helenizado do começo do século III. Para Sabélíio, o Deus da filosofia helênica, o Ser absoluto e ilimitado, é o próprio Deus da Igreja. As três Pessoas, cuja existência t estemunhada pela experiência histórica da Igreja são somente “personagens”, três maneiras diferentes de manifestação

e de operação do Deus único: Deus se manifesta e age concretamente no Antigo Testamento como Pai, no Novo Testamento como Filho, e na vida da Igreja como Espírito Santo.

Esta resposta de Sabélíio não era certamente original. Sabélíio apenas recapitulou radicalizou uma problemática teológica nascida no Oriente e desenvolvida sobretudo no Ocidente com o nome de monarquianismo. O monarquianismo (de monarquia-mônade) tentava conciliar o caráter trinitário do Deus cristão com a exigência racional: um único só Princípio transcendente deve constituir a “Divindade propriamente dita”. O pensamento romano, que sempre demonstrou uma inclinação a racionalização e as esquematizações, destacou-se, aliás, pela sua vontade de responder às exigências da razão; o que explica, aliás, que tenha cultivado com tal sucesso a ciência jurídica

No mais, Sabélíio nada mais fez do que utilizar a respeito da Santíssima Trindade, o termo de pessoa, com o significado que tinha na época na língua grega e latina. A palavra grega *prosopon* (como sua tradução latina: *persona* significava a máscara que os atores colocavam para representar no teatro⁹.

As Igrejas cristãs recusaram sem meios termos a interpretação de Sabélíio, particularmente vivaz no

⁹ O conceito cristão de pessoa, carregado do seu conteúdo absoluto e ontológico, afirmou-se progressivamente no Ocidente através do termo *persona*, e no Oriente através dos termos *hypostasis* (hipóstase) e *prosopon*.

Oriente. A experiência da Igreja e o testemunho da Sagrada Escritura testemunhavam a distinção real de três Existências, a identidade existencial própria de cada uma delas: estas existências estão inter-relacionadas e se referem umas às outras, ao mesmo tempo que se diferenciam nitidamente pela sua “hipóstase”, ou seja, pela sua entidade real. A teoria das “máscaras” negava tanto o significado bem claro das palavras de Cristo nos Evangelhos, quanto a referência vital da Igreja à Pessoa do Pai, à Pessoa do Filho e à Pessoa do Paráclito.

Todavia, mesmo rejeitado pela Igreja, o Sabelianismo (a doutrina de Sabélio) continuou sendo difundida como teoria, e ganhando adeptos. Ela tinha o mérito de satisfazer facilmente a razão humana, oferecendo uma interpretação esquemática e simplificada da maneira como o Deus da Igreja é ao mesmo tempo único e trinitário.

No final do século III, o Sabelianismo propagou-se na Líbia. E as discussões que ali se levantou provocaram a intervenção dos teólogos e dos clérigos da cidade vizinha de Alexandria. Naquele momento, todo mundo utilizava já nas discussões os termos da filosofia helênica. Os alexandrinos falavam da Essência única de Deus e das três *Hispóstases*: Pai, Filho e Espírito. E os ocidentais consideravam a *Hispóstase* única de Deus e as três *Pessoas* da sua revelação histórica. Os alexandrinos viam nesta formulação ocidental uma pervivência da heresia de Sabélio, e os ocidentais temiam o risco de

triteísmo na formulação alexandrina.

No âmbito destas discussões, no início do século IV, é que nasceu o *arianismo*, heresia que abalou durante várias décadas a totalidade do Império romano. Ário foi um presbítero de Alexandria, defensor fanático das ideias de Sabélio. Querendo defender a existência real das três Pessoas da Trindade, mas, ao mesmo tempo, permanecendo fiel às exigências do pensamento filosófico, começou a ensinar que era necessário distinguir não somente Hipóstases diferentes, mas também Essências diferentes, no que concerne às Pessoas da revelação divina.

Então Ário dizia que o Filho não é consubstancial (*homoousios*) ao Pai (isto é, da mesma essência do Pai), mas de uma essência diferente, “criada”. Também ele teria sido criado por Deus, antes de todas as outras criaturas. Assim, combatendo o Sabelianismo, caía também na mesma armadilha das exigências do pensamento racional, aceitando uma única Essência divina e rebaixando o Filho ao nível de uma “criatura”.

Não vamos insistir nos dados históricos. O que colocamos até aqui era necessário para mostrar sob o efeito de quê necessidade histórica a Igreja foi levada a interpretar a experiência do Deus trinitário com a ajuda da linguagem filosófica. Isto explica realmente por quê os Padres da Igreja conseguiram realizar finalmente esta interpretação sem trair minimamente a certeza experiencial da Igreja, e sem recusar o apoio da

filosofia helênica, sobretudo no plano da linguagem-terminologia e do método.

Os grandes autores desta façanha foram, sem dúvida, os três eminentes Padres capadócius: Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa. Mas teríamos que aludir também aos precursores-fundadores da obra dos Capadócius: Inácio de Antioquia, Irineu de Lyon e Atanásio de Alexandria. Como continuador e autor da mais completa síntese filosófica, convém mencionar Máximo o Confessor, cuja obra foi preparada por Leôncio de Bizâncio e Teodoro de Raitou, e levada ao seu acabamento sistemático por João Damasceno e Fócio o Grande, atingindo o vértice da teologia no século XIV, com Gregório Palamàs, Nilo e Nicolau Cabasilas.

5.2 A «carne» linguística da verdade

Os Concílios ecumênicos adotaram o ensinamento dos Padres gregos, consagrando o como definição-delimitação da verdade da Igreja. Além disso, a consciência dos fiéis reconheceu na pessoa deles o cumprimento de uma obra análoga à da Santa Mãe de Deus: assim como ela ofereceu o seu corpo para a encarnação histórica do Filho e Verbo de Deus, assim também os Padres ofereceram, com santidade e pureza de intenção, seus surpreendentes dons intelectuais, para que a verdade da revelação divina assumisse a “carne” histórica da língua dos homens.

Contudo, devemos colocar aqui um parêntese: Por quê os Padres tiveram que assumir por conta própria a língua da filosofia helênica? Fazendo isto, não estavam complicando a formulação evangélica da verdade, tornando-a assim menos acessível às pessoas simples?

Estas questões florescem hoje em dia, num tempo em que a filosofia e o seu linguajar ocupam um número relativamente pequeno de pessoas que fizeram estudos especializados e dentro de um círculo “acadêmico”, como se diz. Mas na época dos Padres não era bem assim. Pode-se dizer que, no mundo helênico, desde a Antiguidade clássica até o período bizantino, os problemas filosóficos interessavam amplamente as camadas populares, suscitando discussões entre pessoas de todos os níveis e classes sociais. Toda a civilização dos gregos, tanto na época pré-cristã como na cristã, estava fundamentada na prioridade absoluta da verdade e na busca da verdade. Atualmente, a civilização em que nós vivemos prioriza a utilidade e não a verdade, o que explica que seja a política e não a filosofia que tem o favor de todos os estratos sociais. Por isso, costumamos a compreender que na época dos Padres, as pessoas simples discutiram nas ruas e nas lojas sobre o Deus *consubstancial* e *tri-hipostático*, ou sobre a diferença entre *Essência* e *Hipóstase*. Porém, um bizantino da época sentiria a mesma surpresa se hoje em dia ele ouvisse conversar um operário marxista “ortodoxo” com seu “camarada” trotskista ou maoísta sobre as noções de “mais-valia” ou de “acumulação do capital”.

Vamos tentar apresentar aqui o ensinamento da Tradição cristã (o ensinamento dos Padres, e as decisões dos Concílios) a respeito do Deus trinitário, numa língua simples e acessível ao homem de hoje.

5.3 Essência e hipóstase

O Deus da experiência eclesial é *Uno e Trinitário*. Para ajudar a entender a verdade do Deus Uno, a Igreja utiliza abusivamente a noção filosófica da *Essência una*. E, para designar o caráter trinitário de Deus, utiliza a noção de três *Hipóstases* ou *Pessoas*. Assim, para a Igreja, Deus é consubstancial (uma Essência) e *trí-hipostático* (três *Hipóstases* ou *Pessoas*).

Eu disse que fazemos um uso abusivo da noção de *essência*, porque esta palavra significa participação no ser - a palavra *essência* (*ousía*) vem do particípio presente feminino do verbo ser (*eimi*). Ora, no caso de Deus não se pode falar de participação no ser, mas do próprio Ser, da plenitude de toda possibilidade de existência e de vida. Eis por que a formulação apofática de *essência super-essencial*, utilizada amiúde pelos Padres, expressa melhor a verdade sobre o Deus da Igreja.

Todavia, a distinção entre *Essência* e *Hipóstases* da Essência ajuda a Igreja a “definir” e descrever a experiência da revelação divina. Compreendemos mais nitidamente, quer me parecer, o que tal distinção pretende definir, refletindo sobre o fato de que o homem

criado “à imagem” de Deus, também é uma *essência* (consustancial) e muitas *hipóstases* ou pessoas (multi-hipostático). Nós deduzimos a noção da essência única a partir do conjunto de qualidades e características de todos os homens: cada ser humano possui a razão, o pensamento, a vontade, o juízo, a imaginação, a memória etc. Todos os homens participam da existência, do ser, através destas modalidades comuns, tendo então uma *essência* comum. Mas cada realização particular (*hipóstase*) desta essência, isto é, cada humano considerado separadamente, encarna todas as qualidades comuns da essência de maneira única, diferente e insubstituível: ele fala, pensa, julga e imagina de maneira totalmente diferente (distinguindo-se de todos os outros seres humanos), e assim toda existência humana possui uma alteridade absoluta.

Portanto, a essência de que estamos falando, tanto no caso de Deus quanto no homem, não existe fora das pessoas concretas que lhe permitem existir. As pessoas *hipostatizam* a essência, conferem-lhe uma *hipóstase*, isto é, uma existência real concreta. A existência somente existe “nas pessoas”, as pessoas são o *modo de existência*, da essência.

Porém, isto não quer dizer que a essência seja somente uma noção abstrata (a noção de divindade ou de humanidade) que se formaria somente no espírito humano como um concentrado das propriedades e qualidades comuns. Acabamos de afirmar que a essência

somente existe encarnada em pessoas concretas. Mas, sobretudo no caso do homem, as pessoas concretas que todos nós somos experimentamos de maneira real a distinção entre a nossa hipóstase pessoal e a nossa essência ou natureza¹⁰: sentimos frequentemente em nós a coexistência de dois desejos, de duas vontades, de duas necessidades que exigem ser satisfeitas. Um destes desejos, vontades ou necessidades, expressa a nossa escolha e preferência livre e pessoal, enquanto que o outro é um impulso *natural* (tendência ou inclinação) que se opõe ao primeiro e se apresenta como uma exigência impessoal, (instintiva, eu diria) onde não há espaço para a nossa liberdade de pensar, julgar e decidir. Esta cisão é indicada pelo Apóstolo Paulo, quando escreve aos romanos: "Percebo nos meus membros outra lei que luta contra a lei da minha razão... pois não faço o que quero, antes, o que odeio... Com efeito, querer o bem, isso eu posso, mas fazê-lo, não" (Rm 7, 15-23).

Nas páginas seguintes haveremos de falar, de maneira mais profunda, sobre esta "revolta" da natureza humana diante da liberdade da pessoa, deste impulso que leva a natureza a existir, subsistir e se perpetuar por ela mesma, somente como natureza, e não como alteridade e liberdade pessoais. E, veremos que esta cisão entre natureza e pessoa constitui o fracasso (o "pecado") da existência humana, que tem a morte como consequência

¹⁰ Os dois termos, essência e natureza, são comumente utilizados num sentido idêntico.

última. Mas o que no momento nos interessa aqui refere-se à verdade da natureza ou essência, que estudamos no caso do homem, e que aparece como experiência existencial de oposição à liberdade da pessoa. No caso de Deus, pelo contrário, não possuímos nenhum dado que nos permita estudar a sua Essência, e nos limitamos a acreditar que em Deus não há oposição entre Natureza e Pessoa, pois em Deus não existe nem morte nem insucesso. Ousamos dizer (sempre de maneira relativa, considerando as capacidades limitadas da linguagem humana) que a plenitude existencial da Natureza divina se harmoniza absolutamente com a liberdade das Pessoas divinas, de maneira que a vontade e a energia divinas são comuns, e que a unidade de vida da Trindade é indivisível. A unidade de que se trata é uma unidade tanto de Natureza quanto de liberdade, liberdade que unifica a natureza na vida do amor - pois o amor constitui o ser da Divindade. Mas o que seja exatamente a Essência da Divindade, hipostasiada nas três Pessoas, isso nós não podemos saber. Isto ultrapassa não somente as capacidades da nossa linguagem, mas também nossas capacidades de percepção e os limites da nossa experiência. Falamos, portanto, do mistério incompreensível da Divindade, da verdade insondável da Essência divina.

5.4 A Pessoa

Nós desconhecemos o que Deus seja na sua Essência; pelo contrário, conhecemos o seu modo de

existência. Deus é existência pessoal, três existências pessoais concretas cuja alteridade é testemunhada pela experiência histórica direta da Igreja.

Também aqui devemos interromper por um instante: o que é, exatamente, uma existência pessoal? O que significa pessoa? Definir a pessoa parece difícil, e talvez, finalmente, impossível. Mesmo no caso do homem, onde a individualidade corporal toma concreta e imediatamente acessível a "personalidade", os elementos pessoais da existência humana, parece praticamente impossível definir objetivamente o que seja que constitui a personalidade, o que confere à existência um caráter pessoal.

É verdade que há uma resposta convencional, comumente dada a estas questões: todos entendemos que o que diferencia a existência pessoal de qualquer outra forma de existência são a *consciência* e a *alteridade*. Chamamos "consciência" o conhecimento da própria existência, a certeza que tenho de existir e de ser, eu que existo, um ser dotado de uma identidade, identidade que me diferencia de qualquer outro ser. Esta distinção constitui uma alteridade absoluta, uma característica que define a minha existência de maneira única, diferente e insubstituível.

Todavia, o conhecimento da própria existência, o eu, a identidade, a consciência da alteridade absoluta, não são simplesmente e somente um produto do pensamento, 0 resultados de uma função cerebral que

chamamos inteligência. A consciência é bem mais do que uma certeza intelectual; ela detecta “estratos” que hoje em dia são explorados por toda uma ciência, a psicologia profunda, e que ela chama: subconsciente, inconsciente, eu, superego. De mil maneiras, esta disciplina tenta determinar este ser finalmente inaferrável e indefinível que é o homem, além das funções corporais, das reações bioquímicas e das excitações celulares, ou de qualquer outra explicação objetiva.

A partir da análise dos sonhos, das associações de ideias e dos automatismos do comportamento, da ligação com as experiências vividas durante a infância e com as relações originais no seio do ambiente familiar, a psicologia profunda tenta detectar a maneira como o *eu* se forma e amadurece. Ora, esta maneira, tanto de constituição quanto de amadurecimento do eu, nada mais é do que a relação, o relacionamento. O que constitui o homem é a possibilidade que tem de situar-se diante de alguém ou de algo, de voltar seu olhar para alguém ou para algo, dirigindo-se a um *tu*, afinal, de ser pessoa, de dizer “*eu*” dirigindo-se a um *tu*, de dialogar, de comunicar. A pessoa não se reduz a uma unidade aritmética, a um elemento de um conjunto, a uma entidade em si. Ela existe somente como consciência da sua alteridade; conseqüentemente, ela existe somente diante de outra existência, através de uma relação, de um relacionamento.

Assim sendo, somente a relação direta, o

encontro, a frequência, podem nos fazer conhecer uma pessoa. Nenhuma informação objetiva pode esgotar o caráter diferencial da pessoa, fazer com que a conheçamos. Qualquer que seja a amplitude das descrições detalhadas que possamos fornecer, qualquer que seja nossa insistência em detalhar de maneira quantitativa os sinais diferenciais e as qualidades individuais (traços de fisionomia, de temperamento, de caráter etc.), nossas indicações acabarão correspondendo a um grande número de indivíduos, pois é impossível com somente a ajuda das nossas informações objetivas do nosso linguajar cotidiano, indicar o caráter único e diferente de uma pessoa.

Portanto, é necessário apreciar especialmente a importância da função do nome, a única realidade que, além das noções e indicações, pode significar a unicidade, pode expressar e manifestar uma pessoa.

5.5 A experiência da relação

Se nestas descrições e análises a experiência da aproximação da verdade da pessoa é um pouco esboçada e descrita, podemos acrescentar agora que a Igreja possui semelhante experiência no seu encontro e no seu relacionamento com as Hipóstases da Divindade. Vimos que o caráter pessoal da Divindade é testemunhado inicialmente pela experiência dos pais de Israel: eles encontram Deus “face à Face”, conversam com Ele “um diante do Outro”. O Deus de Israel é o

Deus verdadeiro, isto é, o verdadeiro existente, o Deus vivo, porque é o Deus da *relação*, da imediatidade pessoal. O que se encontra além da possibilidade de relação, o “i-relacional”, é, pela sua própria natureza, inexistente, quer seja testemunhado pela razão humana, quer não. Moisés, no monte Horeb, pede a Deus que revele a sua identidade pessoal ao seu povo, manifestando o seu Nome (Ex 3, 13-14). “Eu sou quem sou”, responde Deus. Moisés faz então saber ao povo que YHVH (“Eu sou”) o envia, e convida os israelitas a adorar “Aquele que é”. O Nome divino não é um substantivo que colocaria Deus no meio dos seres, nem um adjetivo que lhe conferiria uma qualidade característica. É um verbo, é, nos lábios humanos, um eco do Verbo com que Deus se designa pessoalmente como existente, como o único existente por excelência.

Na experiência de relação com seu povo, Deus se designa pessoalmente como existente; a revelação do seu Nome como um nome de existente, é uma relação-*Aliança* com Israel. Para os israelitas, Deus não é obrigado a existir pela sua Essência, e a sua existência não é uma necessidade lógica. Ele é existente porque Ele é fiel à sua relação-*Aliança* com seu povo; a sua existência é testemunhada pela relação-*fidelidade*, isto é, pela imediatidade pessoal da sua revelação e das suas intervenções na história de Israel.

5.6 A revelação da vida

No Novo Testamento cumpre-se esta revelação: Deus é o verdadeiro existente, porque ele é o Pai, o Deus pessoal; pessoal, e não somente “diante” do homem, mas já no seu próprio Ser: “diante” do seu Filho e do seu Espírito. O que concerne Deus tem sua fonte nesta relação de paternidade, de filiação e de processão, da verdade das Pessoas pressuposta por esta relação, e não das consequências lógicas da noção de Deus nem das qualidades necessárias e obrigatórias da essência de Deus.

Manifestando-se pessoalmente como Filho de Deus, Jesus revela que o *Pai* é o nome que manifesta da maneira mais profunda a hipóstase de Deus, o que realmente Deus é. Ele é gerador e doador de vida, ele é a possibilidade inicial de uma relação que *hipostasia* o ser (faz dele hipóstases). Nos Evangelhos, o Cristo revela que a paternidade de Deus possui, sobretudo, um caráter *único*: ela corresponde ao Filho único (*monogenes*) que é o “bem-amado” (Mt 3, 17), aquele em quem o Pai “colocou todo o seu favor” (Lc 3, 22), aquele que Ele “amava desde antes da criação do mundo” (Jo 17, 24). E o amor é o testemunho por excelência da liberdade, a revelação por excelência da existência pessoal, da essência ou natureza livre de todo determinismo.

Deus Pai “gera” o Deus Filho único, o que quer dizer: a Pessoa do Pai *hipostasia* o seu próprio Ser (a Divindade) numa relação de amor com o Filho. A unidade do Ser divino (o Deus Um) não é uma

necessidade lógica, mas uma unidade de liberdade e de amor. Ela é uma unidade das vontades (Jo 5, 30) e das energias (Jo 5, 17-20) do Pai e do Filho, a sua coexistência mútua (Jo 10, 38; 14, 10; 17, 21), a relação mútua e íntima do conhecimento e do amor (Jo 12, 28; 13, 31; 17, 4).

Todavia, o caráter único da paternidade de Deus não se esgota na relação binária com o Filho único, pois esta relação não é uma polarização da vida em duas partes que interagem mutuamente. A unidade do Pai e do Filho é totalmente portadora de vida, é a “vida verdadeira” e a plenitude da vida, pois o Pai é também Aquele de quem procede o Espírito Santo. Ajudando-nos com uma hipótese puramente racional, poderíamos dizer que, sem a geração do Filho, Deus seria uma Mônade transcendente. Assim também, sem a processão do Espírito, ele seria uma pessoa “escondida” numa relação rigorosamente “privada” relação sem ligação com tudo o que não é Deus. Além disso, esta relação determinaria simplesmente a causa da vida, sem constituir a *modalidade* da vida.

Dizemos isto, não tentando impor à verdade de Deus um esquema da nossa razão, mas para expressar a experiência histórica da revelação: o Espírito Santo realiza na história a manifestação do Verbo de Deus, a encarnação da Pessoa do Verbo e a fundação do Corpo do Verbo (que é a Igreja). Trata-se sempre nisto de acontecimentos de *vivificação* do criado, relativos,

finalmente, à pessoa do Pai, cuja imagem e manifestação é o Filho e Verbo. A revelação pelo Verbo na criação e na história, bem como a Sagrada Escritura, testemunham que Deus é Pai de toda existência pessoal que aceite a *filiação*, que aceite realizar junto com Deus a mesma relação de vida que o Filho partilha com o Pai, e que é obra do Espírito: sua própria processão do Pai faz da filiação uma relação que vivifica todos os existentes. É “o espírito de filhos adotivos que nos faz clamar: Abba! Pai! O Espírito se junta pessoalmente ao nosso espírito para testemunhar que somos filhos de Deus, cordeiros do Cristo” (Rm 8, 15-17).

5.7 O princípio vivificante

A Igreja, passando do nível da ação ao nível da existência, compreende os textos da Sagrada Escritura como um testemunho e uma revelação da *maneira* segundo a qual Deus não somente *age*, como também *é*. Dissemos acima que os Padres capadóciotes foram os primeiros a efetuar, na sua teologia, um corte radical em toda a história da filosofia. Mas esta nova síntese da filosofia helênica, feita pelos Pais, é antes de mais um comentário dos textos bíblicos, numa fidelidade absoluta tanto ao seu espírito quanto à sua letra.

Em que consiste o corte radical de que falamos? Na identificação da *hipóstase* com a *pessoa*. Para os Padres, a *pessoa* é a *hipóstase* do *ser*; a existência pessoal faz do *ser* uma realidade. Pela primeira vez na

história humana, o ser, a existência em geral, não é considerado nem como um dado evidente, nem como uma realidade submetida a uma razão (*logos*) ou a uma maneira de realização (*hipóstase*) predeterminada: o existente não é predeterminado na sua hipóstase pela *essência* que lhe é dada.

Um exemplo bem simples vai nos mostrar como funcionava a respeito o pensamento grego antigo, e como, em muitos casos, a filosofia continuou funcionando no 4 Ocidente.

Se eu quiser fazer um corta papéis, eu teria que, primeiramente, conceber no meu espírito a *noção* de corta papéis, o conjunto das características (*logoi*) que o designam, isto é, a *essência* a ele atribuída. A essência “corta papéis” precede, e a fabricação do corta papéis concreto vem depois; a fabricação *hipostasia* a essência atribuída ao corta papéis (faz dela uma hipóstase, uma existência concreta).

Ampliando este exemplo, teremos que admitir que todo existente é a hipóstase (a realização) de uma essência universal). Esta precede e determina a maneira e a razão (*logos*) da especificidade de cada existente. Se Deus, portanto, é um existente, então também Ele é a hipóstase de uma essência determinada, a sua existência realiza (hipostasia) a *maneira* e a *razão* específicas da sua essência.

Por outras palavras, o que existe antes da existência concreta (a possibilidade de existência, a

possibilidade do *ser* é uma necessidade *lógica*, *logoi* ou *maneiras* ou *essências* ou *ideias* dadas, às quais é submetida a realização (hipóstase) de toda existência concreta, inclusive a de Deus. Platão falou claramente de um “mundo de ideias-essências”, que conteria os “modelos lógicos” de toda existência, e que seria anterior ao próprio Deus.

A Igreja, no ensinamento dos Padres, nega radicalmente esta concepção. Não é a *essência* que precede e determina a existência; a *pessoa* é que constitui a possibilidade primeira da existência, a possibilidade inicial do ser. A pessoa precede como consciência dotada de uma alteridade absoluta, isto é, de uma liberdade absoluta a respeito de toda necessidade, de todo determinismo: razão, maneira ou *essência*.

O Deus pessoal é, para a Igreja, a possibilidade primeira da existência, a fonte e a causa do ser. Deus não é em primeiro lugar uma *Essência* determinada, que existiria depois como Pessoa. Mas ele é antes de mais uma Pessoa que, absolutamente livre de toda necessidade e determinismo, hipostasias o seu Ser, a sua *Essência* (faz Hipóstases). Gerando o Filho e fazendo proceder o Espírito Santo de maneira eterna. A Pessoa de Deus Pai precede e determina a sua *Essência*, sem ser determinada por ela. Deus não é obrigado pela sua *Essência* a ser Deus, Ele não está submetido à necessidade da sua existência. Deus existe porque Ele é o Pai: aquele que testemunha livremente a sua vontade de existir gerando o

filho e fazendo proceder o Espírito Santo. Existe porque Ele ama, o amor sendo somente um acontecimento de liberdade. Em toda liberdade e por amor, o Pai (“de maneira intemporal e por amor”) hipostasia o seu Ser numa Trindade de Pessoas. Ele constitui a razão (*logos*) e a maneira da sua Existência como uma comunhão de liberdade e amor pessoais.

5.8 Liberdade e amor

As consequências desta verdade são capitais. O que constitui o princípio, a causa, a fonte, ponto de partida da existência, não é uma necessidade lógica impessoal, nem a preexistência inexplicada de uma Essência divina, nem o impulso cego de uma Natureza indeterminada e absoluta. **O que realiza a existência é a liberdade de uma Pessoa, porque esta Pessoa ama.** A partir daí as qualidades que atribuímos a Deus, medidas pelas capacidades da nossa razão humana e da nossa linguagem, não saberiam ser consideradas como características impostas à Existência divina pela sua Natureza ou Essência, mas como consequências da maneira de existência pessoal.

Assim, Deus é *incriado* não porque a sua Essência deve ser incriada, mas porque Ele é uma “Pessoa verdadeira”, um Eu sujeito de uma consciência existencial livre a respeito de todo determinismo e, portanto, também livre a respeito de toda origem, criação ou emanção. Ele é intemporal, sem começo nem fim,

precisamente porque a sua Existência *pessoal* é o *início* e o *fim* (finalidade) do seu Ser. Ele não tem que tender a se tornar o que sua essência prescreve, de maneira que sua tendência e o impulso da sua existência para o seu *fim* essencial (sua finalidade) constituam uma duração temporal. Ele é *infinito* e *ilimitado*, “além de todo lugar” porque a sua maneira de existência pessoal é a comunhão adimensional do amor; Ele existe como amor, não como individualidade autônoma, e por isso não se coloca como antítese, criando uma distância e, portanto, magnitudes mensuráveis; a existência da Pessoa de Deus é uma proximidade sem dimensão, sem extremidade, sem limites nem extensão.

A Sagrada Escritura nos certifica que “Deus é amor” (1Jo 4, 16). Ela não nos diz que Deus possui o amor, que o amor seja uma qualidade, um atributo de Deus. Ela nos garante que aquilo que Deus *é*, é amor, que Deus *é* como amor, que o amor é a *maneira* como Deus *é*. Deus é uma Trindade de Pessoas, e esta Trindade é uma Mônade de vida, pois a vida das Hipóstases de Deus não é uma simples sobrevivência, um acontecimento passivo de permanência na existência, mas uma realização dinâmica de amor, uma unidade indissolúvel de amor. Cada uma das Pessoas existe não para si mesma, mas como oferta à comunhão de amor com as outras Pessoas. A vida das Pessoas é uma “compenetração mútua” (*pericórese*) da vida, o que significa que a vida de uma se torna a vida das outras, que a sua Existência surge da realização da vida como

comunhão, da vida que se identifica com o com de si, com o amor.

Se, portanto, Deus é a Existência e a vida verdadeiras, a causa, a fonte e a origem do *ser*, então em nenhum caso o *ser*, a existência e a vida poderão ser separados da dinâmica do amor. Desde que a *maneira* como Deus é nada mais é do que o amor, e desde que esta *maneira* fundamenta toda possibilidade e toda expressão de vida, a vida, para se realizar, deve se desenvolver como amor. Se ela não se desenvolve como amor, a existência não funda nenhuma vida; e esta eventualidade é uma possibilidade oferecida à liberdade da pessoa, pois somente a pessoa, e somente por uma façanha da liberdade, pode realizar a vida como amor. Se as hipóstases pessoais querem realizar livremente a existência não à *maneira* da vida, a maneira da plenitude trinitária da vida, mas de outra maneira, então a própria existência não atinge seu fim (sua finalidade) que é a vida, não atinge a finalidade para a qual existe. A morte se apresenta então como a consequência última da liberdade revoltada.

A verdade concernente ao Deus trinitário da Igreja não é uma verdade parcial e “religiosa”, uma resposta melhor ou pior do que tantas outras que já foram dadas ao problema de Deus. A verdade do Deus trinitário é a resposta da Igreja às questões sobre a vida e a morte, o esclarecimento do mistério da existência, a revelação da possibilidade de atingir uma vida verdadeira, livre do

tempo e da corrupção.

Capítulo 6: A concepção científica do mundo

Para o homem que nega ou recusa as questões de ordem metafísica e que não acredita numa possível experiência de revelação pessoal de Deus, o mundo e a realidade material tomam-se, com muita frequência, um refúgio ou um álibi que permite evitar o problema de Deus. Ele invoca as certezas da física para provar que as afirmações da metafísica não são nem certas nem dignas de fé. Recorre à clareza das medidas quantitativas para evitar a complexidade dos desafios qualitativos que controlam a vida.

Certamente, o conhecimento da realidade física parece objetivo, imediatamente controlável, acessível a toda inteligência individual. Os fenômenos físicos são sensíveis, tangíveis, e podem ser medidos, traduzidos em relações matemáticas e serem interpretados logicamente. A experiência histórica, sobretudo durante os dois últimos séculos, demonstrou que a inteligência humana pode submeter a realidade física, isto é, decifrar seus mistérios, obrigar as forças da natureza a prover às necessidades e desejos do homem, cuja vida adquire assim a comodidade, o bem-estar, os prazeres.

Assim, nos nossos dias, instaurou-se o mito do conhecimento eficaz, da “ciência” por excelência. Não podemos negar que, graças a ele, o homem escruta hoje em dia tanto os espaços infinitos quanto as partículas

materiais ínfimas; pelo seu poder, conseguiu abolir as distâncias na superfície do planeta, dominar as doenças, acrescer a duração da longevidade humana. Portanto, o homem pode facilmente se orgulhar e pensar que ele consegue atualmente, graças à “ciência”, obter aquilo que outrora tentava em vão atingir com orações dirigidas a Deus. Se ainda não resolveu todos os seus problemas, ele tem certeza de ser capaz de tanto em pouco tempo, considerando o ritmo do progresso científico. Nos seus jornais de difusão popular, alguns editorialistas imaginativos cultivam nos seus leitores, mais ingênuos ainda, essa certeza de uma “ciência” toda-poderosa à qual eles reduzem todos os problemas e todas as questões do homem que ainda não obteve resposta. Na América tenta-se desde já, mediante uma participação financeira elevada, se garantir da supressão definitiva da morte, vitória que a “ciência” obterá dentro de alguns anos. Para tanto, basta permanecer até lá em estado de congelamento, prontos a voltar à vida. Sem dúvida nenhuma, esta nova divindade impessoal, a “ciência” propriamente mitificada, tornou-se nos nossos dias o ópio das massas, responsável pelo seu atordoamento metafísico.

Todavia, para sermos mais exatos, temos que reconhecer que a supervalorização das possibilidades da ciência e a busca, no campo da física, de argumentos destinados a deter o ateísmo, pertencem mais bem ao século passado. Este sintoma sobrevive atualmente menos nos laboratórios científicos do que na imaginação

de pessoas ignorantes de que os circuitos comerciais se aproveitam amplamente, cultivando o mito da onnipotência e das capacidades milagrosas da “ciência”.

Na nossa época, o progresso das ciências certamente esclareceu o mistério do mundo que nos rodeia e respondeu questões que ficaram sem resposta durante séculos. Mas ela também nos revelou o caráter relativo dos nossos conhecimentos, e a bem fraca positividade de nossas ciências ditas “positivas”.

Não podemos fazer aqui uma análise detalhada desta constatação. Lembramos apenas que as novas conclusões científicas emergidas ao longo do nosso século exigem que renunciemos à certeza do conhecimento garantido pelos nossos sentidos ou pelas construções da nossa lógica. Esta certeza tinha se expressado sobretudo na geometria de Euclides e a física de Newton. Mas estas duas elaborações já demonstraram uma capacidade limitada e insuficiente para interpretar a realidade do mundo. Eles são certamente úteis para interpretar a nossa experiência sensível limitada. Mas sua validade não atinge o campo do infinitamente grande nem o do infinitamente pequeno. A relatividade do nosso conhecimento científico em relação à verdade do mundo foi claramente demonstrada pela primeira vez por Albert Einstein. As duas teorias da relatividade (especial e geral) mostraram que a observação científica somente pode produzir conclusões relativas, porque as próprias conclusões dependem sempre da situação e do

movimento do observador. Simultaneamente, o princípio de indeterminação de Werner Heisenberg excluiu a previsão definitiva (e, conseqüentemente, toda possibilidade de determinismo) no campo da microfísica; além disso, ele ligou o resultado da observação científica não apenas ao fator “observador”, mas ao fato mesmo da observação, isto é, à relação estabelecida em cada ocasião entre o observador e os objetos observados. Paralelamente, a análise dos fenômenos da radiação térmica feita por Max Planck e a teoria dos quanta de Niels Bohr provaram que o comportamento da luz se identifica com a constituição ou a estrutura do átomo, isto é, com a maneira como a menor quantidade de energia se apresenta à observação. Manifestando-se de maneira tanto corpuscular quanto ondulatória, a menor “Mônade” de matéria ou de luz representa uma transferência de energia. Isto significa que o próprio fundamento (a “hipóstase”) da matéria é energia, que a matéria possui as qualidades constitutivas da luz, e que a luz é, de alguma maneira, a matéria ideal.

6.1 A constituição «lógica» da matéria

Durante muitos séculos, a filosofia colocou-se a pergunta: o que é a matéria? Uma solução simples foi simplesmente evitar a questão e considerar a matéria como algo evidente e existente desde a origem, ou ainda dizer que ela foi criada por Deus, sem explicar a maneira como, do imaterial, surgiu o material, nem como, do incorruptível e do intemporal, surgiram o corruptível e o

efêmero. Nestas duas interpretações (auto existência ou criação por Deus), a matéria permanecia igualmente inexplicada. Era também trágico presenciar as discussões entre materialistas e idealistas (às vezes sangrentas), pois as duas partes defendiam posições metafísicas igualmente arbitrárias, com apenas nomes diferentes.

Antes de chegar às explicações da física contemporânea, na história da filosofia encontramos uma única proposta que explique a constituição da matéria. Foi formulada pelos Padres gregos da Igreja. São Gregório de Nissa e São Máximo o Confessor viram a matéria como um fato de ordem energética.

Consideraram a sua constituição como resultante do concurso e a união de “qualidades lógicas”. Tomado no seu conjunto, ou em cada um dos seus aspectos, o mundo é um *logos* em ação, uma energia criada pessoalmente por Deus. De acordo com o relato do Gênesis, Deus criou todas as coisas somente pelo seu verbo (*logos*): “Ele disse, e assim foi”. O Verbo de Deus não passa, mas se hipostasia como acontecimento traduzido em ato, “feito natureza em seguida”. Assim como o verbo humano de um poeta forma uma nova realidade, o poema, exterior a ele, mas ao mesmo tempo efeito e manifestação do seu próprio verbo, da mesma maneira o Verbo (*logos*) de Deus é realizado dinamicamente “no fundamento e na formação da criação”.

Retomemos a mesma imagem: o poema, obra do

poeta, é uma conjunção, uma união de palavras (*logoi*). Mas para que exista um poema, a simples junção de *logoi* é insuficiente, pois é preciso também a sua organização, a sua conformação, a sua síntese e a sua construção. Este arranjo dos *logoi* que constituem o poema é uma realidade nova, de “essência” diferente da do poeta. Todavia, esta realidade revela sempre o logos da alteridade pessoal do poeta. Além disso, ela cria de maneira contínua novas realizações de vida: um poema é um logos traduzido em ato e que age de maneira dinâmica ao longo do tempo; cada nova leitura dele é uma nova regeneração vivida, uma relação “lógica” diferente, o ponto de partida de novos desafios criadores.

Nada do que constitui um corpo material é corporal! diz São Gregório de Nissa, nem sua forma, nem sua cor, nem seu peso, nem sua densidade, nem sua composição, nem suas dimensões, nem seu grau de umidade, nem seu calor interno. Tudo isto é um conjunto de “expressões” (*logoi*) que, convergindo e juntando-se numa unidade, se tornam matéria. Na linguagem da física moderna, retomariamos a constatação de São Gregório de Nissa utilizando apenas um linguajar diferente: falaríamos de longitude de ondas, de campos eletromagnéticos, de radiação térmica, de relações de carga etc., isto é, a medidas de energia, a *logoi* que, também aí, determinam um acontecimento traduzido em ato: a matéria. A maneira atual de dizer o que seja a matéria é matemática: as propriedades seguem leis lógicas, e as determinações qualitativas seguem relações

(ana-logias) de grandeza. Buscando a estrutura da matéria, a física contemporânea não descreve uma entidade determinada, antes detecta estados energéticos que “emergem” no desafio da experimentação. As variedades de matéria se reduzem às diferenças entre os átomos. Quanto aos átomos, eles se diversificam segundo a combinação das suas cargas elétricas positivas e negativas; são, por assim dizer, manifestações de uma única e mesma realidade: a energia.

Utilizando a linguagem dos Padres gregos, ou a da física contemporânea, o resultado é o seguinte: a realidade da matéria constitui um acontecimento traduzido em ato, acessível ao homem enquanto possibilidade de logos. O *logos* humano encontra no seio da natureza outro logos. Assim o conhecimento da natureza é somente ana-lógico ou, melhor dizendo, “dia-lógica”. O *logos* caracteriza a pessoa; revela a capacidade inicial do existente antes de qualquer outra possibilidade de uma realização “hipostática”. Ele é original e indescritível, a consciência de si própria da pessoa, na sua alteridade e na sua liberdade, na sua auto revelação e na sua manifestação criadora.

É no interior do mundo que o homem pessoal encontra o Deus pessoal. Ele o encontra não num face a face, mas escondido, assim como encontramos um poeta, escondido, através do logos da sua poesia, ou um pintor através do logos das suas cores. Pois Ele é “o Deus que ordena à luz sair das trevas” (1Cor 4, 6). Todavia, para

poder conhecê-lo verdadeiramente na sua alteridade pessoal, não bastam nem sequer as conclusões mais surpreendentes da física contemporânea. É somente “nos nossos corações” que pode resplandecer “a luz do conhecimento da glória de Deus”, e somente “na pessoa do Cristo Jesus” (2Cor 4, 6). O nome é a única revelação possível da pessoa, e o nome de Deus nos foi entregue na pessoa histórica de Jesus, “o nome acima de todos os nomes”, glória e revelação de Deus Pai (Fl 2, 9-11).

“O Deus que disse: resplandeça a luz no meio das trevas, é Aquele que resplandeceu nos nossos corações, para fazer brilhar a claridade do conhecimento da glória de Deus na pessoa do Cristo Jesus” (1Cor 4, 6). É Deus quem nos revela Deus. Ele se auto desvenda na claridade de um conhecimento que não deve ser considerado como significado ou como conceito, mas como nome ou pessoa. Este conhecimento é o Cristo Jesus, a glória-revelação de Deus. A claridade deste conhecimento acontece nos nossos “corações”, no mais fundo da nossa identidade pessoal, lá onde cada um de nós é diferente da sua educação, do seu caráter, da sua herança, da sua psicologia, da sua máscara social, e se identifica somente com o seu nome. É nos nossos corações que o nome de Jesus manifesta a hipóstase pessoal de Deus. Esta revelação-desvendamento é, por excelência, o acontecimento de relação, de adoção e de chamada “do não-ser ao ser”.

O Deus revelado nos nossos corações é Aquele

mesmo que disse: “*Resplandeça a luz no meio das trevas*”, e que tirou do não-ser o ser, a matéria original ideal. Seu mandamento criador torna-se matéria, energia criada, suporte do seu *logos*, isto é, do *Logos* que também faz brilhar nos nossos corações a claridade do conhecimento da sua Pessoa. Este primeiro mandamento criador: “Haja luz”, contém todas as potencialidades necessárias para a realização da existência criada, particularmente a possibilidade da existência do mundo e de cada um de nós, da existência dos nossos vasos de argila. Mesmo situando-se a milhões de anos de nós, este mandamento que inclui o sentido do mundo e do seu início temporal pode ser encontrado no mais fundo da nossa identidade pessoal. Pois é lá que se manifesta o suporte pessoal deste mandamento, Jesus, Deus o Verbo.

A verdade do mundo, segundo a Igreja, é inseparável do conhecimento de Deus, e o conhecimento de Deus é inseparável da pessoa do Cristo. A pessoa do Cristo, pelo mandamento do Logos que se situa na origem dos tempos e no mais fundo dos nossos corações, é inseparável da claridade do conhecimento que nos ressuscita à vida, na nossa adoção por Deus.

6.2 Energias naturais

Falando precisamente do Deus trinitário e da maneira como podemos expressar a sua existência, temos distinguido a realidade formulada pela palavra essência ou natureza, e a realidade formulada pela palavra pessoa

ou hipóstase. No que dissemos sobre o mundo, utilizamos a palavra energia para expressar uma terceira realidade, que é diferente tanto da essência quanto da hipóstase, mas que funda o existente pelo mesmo título delas, ao mesmo tempo que permanecendo ligada a elas.

De fato, a teologia da Igreja interpreta a realidade da existência, a aparição e a manifestação do ser, a partir destas duas distinções fundamentais: ela distingue a essência ou natureza, da pessoa ou hipóstase, distinguindo também as energias, tanto da natureza quanto da hipóstase. É por meio destas três categorias fundamentais: natureza, hipóstase, energias, que a teologia resume a maneira de existência de Deus, do mundo e do homem.

Mas, o que nós designamos exatamente com a palavra energias? Designamos a capacidade que possui a natureza ou essência de fazer conhecer a sua hipóstase ou existência, a fazer com que possa ser conhecida e participada. Esta definição pode ser esclarecida com um exemplo tirado da nossa experiência imediata, falando das energias da nossa natureza ou essência humana.

Todos os homens possuem uma inteligência, uma razão, uma vontade, desejos, imaginação; todos os homens constroem, amam, criam. Todas estas faculdades, e muitas outras análogas, são comuns a todos os homens; assim, dizemos que pertencem à natureza ou essência humana. São capacidades ou energias naturais que diferenciam o homem de todos os outros seres.

Contudo, estas energias naturais, mesmo sendo comuns a todos os homens, são manifestadas e realizadas por cada homem de maneira única, diferente e insubstituível. Com efeito, todos os homens possuem uma inteligência, uma vontade, uma capacidade de desejar, uma imaginação; mas cada um pensa, quer, deseja e imagina de maneira absolutamente diferente. Assim, dizemos que as energias naturais distinguem o homem de todos os outros seres, mas também que elas se manifestam de maneira tal que distinguem cada homem dos seus congêneres. As energias naturais são a maneira mesma em que se revela e se manifesta a alteridade de cada hipóstase humana, isto é, de cada pessoa humana.

Não há outra maneira de conhecer a alteridade pessoal do homem, fora da manifestação das energias naturais. As energias naturais nos permitem conhecer a alteridade da pessoa, participando na maneira (no “como”) da sua manifestação. A maneira como se diferenciam o verbo de Baudelaire e o de Saint-John Perse, ou o amor de nosso pai e a ternura da nossa mãe, é algo impossível de determinar objetivamente, senão por expressões relativas e por imagens que funcionam como analogias. Para conhecer esta diferença, nós temos que participar, experimentar a participação no verbo ou no amor da outra pessoa.

Dizíamos nas páginas precedentes que, para conhecer alguém, é preciso ter uma relação com ele. Agora completamos esta reflexão, dizendo que a

relação não significa apenas um simples encontro, uma visão ou observação imediata, mas uma participação nas energias que revelam a alteridade da pessoa: a expressão do rosto, a palavra, as manifestações de amor etc.

São Máximo o Confessor coloca a respeito uma observação muito importante. Ele constata que existem duas espécies de energias: as energias homogêneas e as energias heterogêneas em relação à natureza do sujeito agente. Assim, existem energias que se manifestam de maneira homogênea (do mesmo gênero, do mesmo tipo, da mesma qualidade) em relação à natureza do sujeito agente. E existem energias reveladas por essências de um gênero diferente da natureza do sujeito agente. Por exemplo, a voz humana, a expressão articulada, é uma energia verbal “homogênea” em relação à natureza do homem.

Mas a energia da palavra pode igualmente ser revelada por essências “heterogêneas” em relação à natureza do homem; estas outras essências, como a escrita, a cor, o mármore, a música etc., podem então dar forma à palavra.

Assim podemos entender como seja possível conhecer uma pessoa ao mesmo tempo direta e indiretamente: a conhecemos diretamente quando a encontramos, ouvimos suas palavras, vemos a sua expressão, o seu olhar, o seu sorrir, quando a amamos e ela nos ama. E conhecemos uma pessoa indiretamente quando apenas lemos seus escritos, ou ouvimos suas

composições musicais, ou somente vimos os quadros que pintou.

Nestes dois procedimentos, o conhecimento é, sem comparação, mais completo, do que qualquer informação “objetiva” sobre a pessoa. Nós poderíamos, perfeitamente, juntar todas as informações disponíveis sobre a vida de Van Gogh, por exemplo, e ler todas as suas biografias. Porém, somente conheceremos a pessoa de Van Gogh, o caráter único, diferente e insubstituível da sua existência, através da contemplação dos seus quadros. É aí que encontramos um *logos* que é somente seu e que o diferencia de qualquer outro pintor. Quando já vimos bastantes quadros de Van Gogh e encontramos mais um, posteriormente, dizemos em seguida: é um Van Gogh. Distinguimos imediatamente a alteridade do seu *logos* pessoal, a unicidade da sua expressão criadora.

Mas em todo caso, este conhecimento da pessoa de Van Gogh através da descoberta de suas obras, mesmo sendo incomparavelmente mais completa que as informações biográficas sobre a sua pessoa, não deixam de ser também um conhecimento indireto.

Para que este conhecimento seja direto, seria necessário encontrar pessoalmente Van Gogh, falar e viver com ele, amá-lo e ser amado por ele. Todavia, aqui queremos insistir na possibilidade de conhecer uma pessoa pela manifestação do seu *logos* (da sua alteridade existencial) através de essências heterogêneas em relação à essência da própria pessoa. Van Gogh, segundo a sua

essência, é um homem, enquanto um dos seus quadros, na sua essência, é uma tela colorida. Todavia, as cores espalhadas pela tela tornam-se um *logos* que desvenda o “mistério” da pessoa, a unicidade e a alteridade de Van Gogh. A energia criadora de Van Gogh, a sua criação como pintor, torna possível a nossa própria participação no conhecimento da sua pessoa.

Mais uma observação, a partir do mesmo exemplo: nós todos que reconhecemos a unicidade do *logos* de Van Gogh contemplando um dos seus quadros, participamos neste *logos* de uma maneira pessoal, ou seja, única, diferente e insubstituível, sem que esta participação pessoal de cada um “fragmente” o *logos* revelador da alteridade de Van Gogh em tantas porções quanto participantes através do quadro. Dito de maneira pessoal, o *logos* permanece uniforme e indivisível, enquanto, ao mesmo tempo, “pode ser participado por todos de maneira única”. O quadro (como o poema, a estátua, a música, a voz humana) representa a energia do *logos* de um ser humano, o pintor: por outras palavras, a possibilidade para todos nós, que contemplamos o mesmo quadro, de participar na alteridade da mesma pessoa.

6.3 Contemplação da natureza

Podemos, agora, compreender mais profundamente o que a Igreja entende quando define mundo como um efeito das Energias de Deus, uma

revelação do *logos* criador de Deus (da Pessoa de Deus Verbo) através de essências “heterogêneas” em relação à Essência de Deus. A realidade material do mundo e a infinidade das espécies ou essências que formam esta realidade são um efeito da energia livre, pessoal e criadora de Deus. O mundo é essencialmente (segundo a sua essência) diferente de Deus, embora seja ao mesmo tempo um *logos* revelador da alteridade pessoal de Deus.

Os Padres da Igreja chamam contemplação da natureza o estudo do *logos* de Deus na natureza, a descoberta da sua alteridade pessoal em cada aspecto da beleza e da sabedoria do mundo. A própria matéria do mundo é um acontecimento realizado dinamicamente, uma energia “heterogênea” em relação à Natureza de Deus, uma energia criada do Deus incriado. Assim, distinguimos a energia criada de Deus, constitutiva do mundo, das suas Energias incriadas que são “heterogêneas” em relação às criaturas e “homogêneas” em relação a Deus. Estas Energias incriadas são comumente chamadas Graça, isto é, vida gratuita oferecida por Deus ao homem.

Conhecemos indiretamente a Face de Deus estudando a realidade do mundo, a alteridade do *logos* das energias divinas criadas que constituem e formam o universo natural. E conhecemos diretamente a Face de Deus pelas suas energias incriadas, pelas quais Deus pode ser “totalmente participado”, e “participado por todos de maneira única”, permanecendo simples e

indivisível. Pois é assim que Ele oferece ao participante aquilo que Ele possui “segundo a natureza”, exceto a “identidade segundo a essência”, e torna o homem, de acordo com a palavra da escritura, “participante da natureza divina”.

6.4 «Mediador» - «microcosmos»

Todavia, para a Igreja, a existência e a verdade do mundo não representam somente e simplesmente a possibilidade de um conhecimento indireto de Deus para o homem. O “fim” (*telos*) ou a finalidade do mundo não é apenas indireto. Quando a Igreja afirma que a matéria do mundo é energia e que o universo é um acontecimento realizado dinamicamente, ela pressupõe um “fim” ou uma finalidade com vistas ao qual o acontecimento do mundo é “realizado”.

Para os Padres gregos, pelo menos, a realidade do mundo é energia, pois o mundo é criado, sendo uma criação de Deus. E o criado, para os Padres, é um ser que tem sua causa e seu fim fora de si mesmo, inversamente à existência incriada de Deus que é sua própria causa e seu próprio fim, e que constitui, sozinha, o ser absoluto e ilimitado.

Quando dizemos que os seres criados têm a causa e o fim da sua existência fora deles mesmos, estamos querendo dizer que Deus criou os seres (Ele é a sua causa) e que Ele os criou com uma finalidade. A natureza dos seres é “energética”, pois sua própria existência

tende para algo que não é o simples fato de existir, mas a realização de um fim com vistas ao qual eles existem.

A partir da revelação de Deus na História e na Bíblia, os Padres deduzem a finalidade com vistas à qual Deus criou todas as coisas: a fim de que todos os seres participem na vida de Deus, se tornem “glória”, isto é, revelação de Deus, para que assim Deus seja “tudo em todos” (1Cor 11, 28). Na nossa linguagem, com suas limitadas capacidades, dizemos que Deus é a plenitude da existência e da vida, e que quer fazer participar todos os existentes nesta plenitude. Ele quer que todos os existentes sejam uma expressão da vida divina, uma participação na comunhão de amor que constitui a maneira de existência de Deus, o Ser de Deus.

O acontecimento realizado do mundo, ainda, não se dirige automaticamente para a finalidade ou o “fim” que é a participação na vida de Deus; a energia que constitui a matéria do mundo não é um impulso autônomo e auto dinâmico para a plenitude existencial. A inserção da natureza do criado na vida do incriado não pode ser um efeito da necessidade, antes é um acontecimento de liberdade. A única existência criada que pode realizar a vida como liberdade, é o homem. Eis por que a Sagrada escritura, e a sua interpretação patrística, vê no homem o “mediador” com vistas à realização do “fim” existencial (da finalidade existencial) da criação toda. A liberdade humana se interpõe na natureza do criado como a brecha de uma possibilidade

entre o dado e o projetado, entre a existência e a “finalidade” da existência.

Na linguagem da Igreja, o homem é o sacerdote da criação inteira de Deus; ele possui a capacidade de conduzir a Deus a natureza criada, de estabelecer a “lama” do mundo no trono da Divindade. Encontramos amiúde nos Padres a expressão “o homem é um microcosmos”, pois pela sua composição natural ele recapitula os elementos de todo o universo. Mas, depois da queda do homem, da sua mudança “contra a natureza” (como veremos no capítulo seguinte), estes elementos se encontram, nele e no mundo, em estado de fragmentação e de divisão. Permanecendo, depois da queda, apesar de tudo, uma existência pessoal, uma hipóstase lógica e psicossomática, o homem conserva a possibilidade de realizar dinamicamente na sua pessoa a unidade do mundo, de recapitular o *logos* do mundo numa resposta pessoal à chamada de Deus, para estabelecer uma comunhão e uma relação entre o criado e o incriado; de revelar o *logos* universal do mundo como *logos* pessoal de ação de graças da criatura para o seu criador; de conferir à energia que constitui o mundo a direção e o impulso que correspondem ao seu fim existencial. Por isso, segundo a própria palavra da Escritura, “a criação inteira aspira pela revelação dos filhos de Deus. e esta criação, liberada da servidão da corrupção, entrará na liberdade da glória dos filhos de Deus. Sabemos, com efeito, que a criação inteira geme até este dia, nas dores do parto” (Rm 8, 19-22).

Nos nossos dias, uma educação religiosa errada levou muitas pessoas a considerar a Igreja como um meio ou como um instrumento capaz de garantir a salvação individual de cada um. Essas pessoas pensam a “salvação” como uma espécie de vaga sobrevivência em “outro” mundo, depois da morte. Na realidade, todavia, a Igreja confere a cada homem a imensa responsabilidade - e a honra - da salvação do mundo inteiro, deste mundo cuja carne é a nossa carne e cuja vida é a nossa vida. Para a Igreja, a salvação é a libertação das correntes da corrupção e da morte, a transformação da sobrevivência em plenitude existencial, a participação do criado na maneira de existência do incriado.

6.5 Aprendizado ascético

A verdade da Igreja sobre o mundo não é uma tese teórica, uma teoria abstrata, uma interpretação “dogmática” da realidade. Trata-se de um conhecimento que se adquire dinamicamente, de um fato de relação com o mundo. O homem não pode atingir a verdade do mundo enquanto considerar os dados da realidade natural como objetos neutros, úteis para satisfazer suas próprias necessidades e desejos.

Limitando-nos a esta concepção “objetivante” e utilitária do mundo, podemos perfeitamente desenvolver de maneira prodigiosa nossas ciências “positivas” e suas aplicações tecnológicas. Mas o mundo permanecerá sendo para nós um dado irracional (“a-lógico”), como

uma simples aparência pendurada do nada.

Todo artista verdadeiro vai, em princípio, além da aproximação “objetiva” do mundo. Por exemplo, um pintor tenta reproduzir nas suas telas a unicidade de um objeto, um rosto, uma paisagem, através do seu olhar. Na impressão estética, ele fundamenta e representa a sua relação com as coisas, singular e insubstituível. Um clichê fotográfico da realidade não lhe interessa, pois aí ele seria um “cientista” e não um pintor. Ele é pintor pelo fato de tentar descobrir, mesmo nos objetos de uso cotidiano mais insignificantes, o “resplendor” da unicidade de um *logos* que se dirige a ele pessoalmente. E a recepção deste *logos* constitui outro *logos* pessoal: a expressão pictórica deste pintor, também singular e insubstituível.

Num escalão superior situam-se aquela aproximação e atitude a respeito do mundo que a Igreja chama ascese. A ascese é a prova da renúncia à nossa tendência egocêntrica que considera todas as coisas como objetos neutros, submetidos às nossas necessidades e desejos. Pela privação e a submissão às regras comuns da ascese, combatemos precisamente a nossa exigência egocêntrica e deslocamos o eixo da nossa vida, do nosso eu, para a nossa relação com o mundo que nos rodeia. Pois a relação somente começa quando renunciamos realmente à nossa tendência de submeter tudo. Aí começamos a respeitar o que nos rodeia, a descobrir que não se trata de simples objetos, ou

instrumentos impessoais que encontramos nas coisas, isto é, os resultados de um ato de uma Pessoa criadora. Descobrimos o caráter pessoal dos dados do mundo, uma unicidade de sentido em todas as coisas, uma capacidade de relação, a ocasião de uma relação de amor com Deus. A nossa relação com o mundo torna-se então uma relação indireta com Deus, o poeta-criador do mundo, e a utilização real do mundo torna-se um estudo contínuo da verdade do mundo, um conhecimento sempre mais profundo, inacessível à ciência “positiva”.

Vou me arriscar, mais uma vez, a colocar um exemplo. Um objeto banal de uso cotidiano, como um porta- canetas, uma pena, passa pelas nossas mãos indiferentes e o utilizamos sem lhe conceder uma importância particular, de maneira que, se o perdermos, sem muito pensar o substituímos por outro. Mas se este mesmo objeto banal fosse para nós um souvenir, como se diz, se se trata de um presente oferecido por uma pessoa querida, então para nós o seu valor tem a medida do nosso amor pela pessoa que nos lembra. Sempre que utilizamos, não aproveitamos simplesmente da sua utilidade, mas é como se, através deste objeto, recebêssemos diretamente uma ajuda da pessoa amada. Assim um objeto, neutro por outro lado, torna-se um acontecimento de relação, ocasião de uma ligação e de uma relação pessoal, uma reafirmação contínua do amor. E este exemplo, afinal, é ainda insuficiente, pois o mundo não é simplesmente um presente-souvenir de Deus feito ao homem. É uma polifonia de *logoi*,

realizada dinamicamente, que encarna o amor divino numa hipóstase de criação, e que convida, ao mesmo tempo, a liberdade humana, a harmonizar esta polifonia criada, num consentimento e numa aceitação do amor divino.

6.6 Utilização do mundo

A cosmologia eclesial que, na prática, é estudada na ascese, pode ser a maneira universal de viver e utilizar o mundo. Não somente no coração ou no “levedo” da comunidade eucarística, como também nas dimensões mais amplas de um conjunto social numa época histórica determinada, de maneira a constituir a expressão de uma civilização humana. Expressão de uma arte, de uma técnica, de uma economia e de uma política, que respeitem o mundo e o utilizem como um Dom de amor, que estude o *logos* da unicidade das coisas, e a capacidade da matéria para dar um corpo à relação do homem com Deus e a participar na vida do criado.

Uma civilização como esta floresceu certamente na época chamada bizantina e pós bizantina do helenismo. Este não é o lugar de explicitar a maneira como em Bizâncio as instituições jurídicas, a organização da economia e as transações privadas expressavam na vida prática a cosmologia eclesial. Muito já foi escrito a respeito, e seria suficiente estudar nem que fosse a arquitetura de uma igreja bizantina ou a

técnica da colocação das pedras para perceber imediatamente o caráter desta civilização, a maneira como o homem respeita e se aproxima do logos do material cuja matéria evita violar, submetendo-a às intenções do seu próprio pensamento: utilizando os materiais do mundo, ele se exerce na auto abnegação e na renúncia à vaidade egocêntrica, evidencia a capacidade do próprio material para “se tornar logos”, para instaurar um “diálogo” com o artesão, diálogo que nenhuma técnica racional consegue repetir atualmente.

Vivemos atualmente numa civilização que se coloca nos antípodas de Bizâncio; por isso, é quase impossível para nós acompanhar a ética associada a esta utilização do mundo e à verdade que a domina. Hoje em dia, a nossa relação com o mundo torna-se sempre mais indireta; a máquina se interpõe, submetendo a natureza e suas forças às exigências do pensamento, neutralizando as resistências que o material pode apresentar para a eficácia da nossa programação. Esta maneira de se impor individualmente à natureza é para nós perfeitamente normal, de maneira que se inscreve no nosso caráter ou temperamento: virando ou apertando um botão, temos a luz, o calor, a ventilação, o movimento, a telecomunicação, e mil outros resultados imediatos. Nada há de mau em todas estas atividades, desejáveis e respeitáveis, pois simplificam a vida do homem, diminuem o esforço que outrora ele tinha que fazer para viver. Mas elas liberam igualmente a insaciável bulimia egocêntrica do homem, sua tendência instintiva a

possuir, a consumir, a desfrutar sensualmente sem freios nem limites.

Seja como for, o constrangimento individualista que submete o mundo, tal como a técnica nos garante hoje em dia, é a aplicação efetiva de uma cosmologia que considera a natureza como um dado neutro e impessoal ao serviço das necessidades e desejos do homem: não há nem um fio de suspeita de relação pessoal com o mundo para a realização da vida como acontecimento de comunhão e relação. Mas a aplicação efetiva de uma cosmologia tão radicalmente anticristã revela-se nitidamente destrutora da vida; é uma ameaça direta de morte para a natureza e para o homem. Atualmente, chamamos esta ameaça: poluição ambiental, esgotamento dos recursos energéticos, alimentação inadequada. A atmosfera envenenada das grandes cidades, as águas estagnadas, as terras que ficaram estéreis, os pesticidas tóxicos, e todos os demais sintomas de pesadelo, no meio dos quais vive hoje em dia o homem das sociedades industriais, manifestam o erro trágico cometido pelo homem na sua relação com o mundo, erro que está assumindo rapidamente as dimensões de uma ameaça mortal. Isso que nós chamamos “progresso” e “desenvolvimento”, manifestou-se como uma violação e uma corrupção da natureza, e, para o homem, um tormento inevitável e uma ameaça de morte.

A necessidade de estudar com respeito e humildade a verdade do mundo, de encontrar novamente

uma relação ajustada com ele, é atualmente - pela primeira vez na história do homem - uma questão, ao pé da letra, de vida ou morte.

Capítulo 7: O Homem

7.1 A imagem

Na Tradição da Igreja unida e na sua continuação histórica ortodoxa, é estudando a revelação da verdade sobre Deus que tomamos conhecimento da verdade sobre o homem. Pois uma antropologia descritiva (que as “ciências humanas” podem também atualmente nos fornecer) não pode ser suficiente para nós. Nós buscamos uma explicação para o fato da existência humana e o esclarecimento daquelas facetas do ser humano que permanecem irredutíveis a toda explicação objetiva.

Na tradição escrita das revelações divinas, na Sagrada Escritura da Igreja, Deus é afirmado como existência pessoal, e o homem como ser criado à imagem de Deus, também é uma existência pessoal, embora seja natureza criada. Esta relação inicial do homem com Deus, que estabelece a maneira mesma da existência humana, é figurada nas primeiras páginas do Antigo Testamento numa narração poética e simbólica da qual o pensamento cristão tirou sempre os princípios fundamentais da antropologia eclesial.

Assim, lemos no livro do Gênesis, que Deus modelou o mundo em seis dias. Tudo o que constituiu o

mundo, Deus o criou pelo mandato da sua palavra (*logoi*). E no sexto dia, dia em que se completou a criação, quando Ele chamou à existência os animais selvagens, os animais domésticos e tudo o que rasteja sobre a terra, Deus, vendo a beleza de toda esta criação, a continuou modelando o homem. Na sua linguagem figurativa, o relato bíblico nos apresenta a criação do homem como um ato excepcional de Deus. Não se trata mais somente de um mandato criador, mas, antes de mais, da expressão de uma decisão divina, na qual a exegese cristã discerniu sempre a primeira revelação do caráter trinitário de Deus: “façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e domine sobre os peixes do mar, os pássaros do céu, os animais, todas as feras selvagens e todos os animais que rastejam sobre a terra” (Gn 1, 26).

Não se trata de uma mais entre as criaturas que compõem o mundo, mas de uma criatura que a vontade de Deus diferencia de todas as outras para que seja imagem de Deus no mundo, o que significa: manifestação, aparição e representação imediata de Deus¹¹. Assim o homem reina na criação, não como um intendente bem-dotado ou como um dono imposto, mas como um guia pronto para conduzir a criação inteira ao seu último fim ou *logos*.

¹¹ Com a palavra imagem (*eikona* em grego), os LXX tradutores do Antigo Testamento transcreveram em grego o termo hebraico *tselem*, que significa exatamente aparição, representação, equivalência, substituição.

Este caráter bem especial da vontade e da decisão divinas, criadoras do homem, é completado, na imagem bíblica, com um ato divino excepcional: “Deus modelou o homem com a lama do chão. Insuflou em suas narinas um hálito de vida, e o homem se tornou uma alma viva” (Gn 2,7)¹². Nenhuma outra criatura, no relato bíblico, é modelada por Deus. O material utilizado para modelar o homem é precisamente a lama do chão, e este fato de ter nascido da terra doará também seu nome ao primeiro homem: Adão (feito de terra). Mas a natureza humana feita da terra é modelada por uma ação divina particular, sendo modelada por Deus para receber em seguida o sopro do hálito de Deus, que promove assim o homem ao status de “alma viva”.

Desde sempre, para os hebreus (e para os semitas em geral) o ato de soprar sobre o rosto do outro revestia um profundo simbolismo. Este fato significava transmitir ao outro o próprio hálito, algo muito íntimo, a própria autoconsciência, o próprio espírito. A respiração, com efeito, é princípio de vida, faz de cada um, um ser ativo. Todos os sentimentos, como o medo, a cólera, a alegria, a auto segurança, influencia a respiração, que testemunha o laço existente entre este ato e o mais profundo de um ser, o seu foro interno. Assim, quando a Escritura nos diz que Deus soprou o seu próprio hálito sobre o rosto do homem feito de lama, temos aqui uma imagem que

¹² MÁXIMO O CONFESSOR, *Comentários sobre os nomes divinos*, 4, 17: PG 4, 268-269.

revela a transmissão ao homem de alguns sinais característicos da existência própria de Deus. Na linguagem bíblica, o resultado desta transmissão é que o homem se torna uma alma viva.

7.2 A alma

A palavra alma (*psyché* em grego) é uma das mais complexas que existem, tanto na Bíblia quanto na literatura cristã. Além disso, a esta dificuldade acrescentou-se uma confusão no nível do significado, pois os antigos gregos a utilizavam num sentido muito diferente. Hoje em dia, a maior parte das pessoas compreendem, de maneira quase evidente, a palavra alma no seu sentido helênico (sobretudo platônico), mais do que no seu sentido bíblico. Acreditam que, assim como no corpo humano encontramos o sangue, a linfa, a medula dos ossos, assim existe também um elemento imaterial, espiritual, essencialmente diferente dos nossos constitutivos materiais. Seria, precisamente, a alma - uma realidade sutil e indeterminada que, quando morremos, escapa junto com o último alento e vai “para algum lugar alhures”.

Mas este não é o significado bíblico da palavra. Os setenta tradutores do Antigo Testamento (*os Setenta*) traduziram com a palavra grega *psyché* o termo hebraico *nefesh*, que inclui vários significados. Chama-se “alma” tudo aquilo que vive, todo animal, sendo este termo aplicado na Escritura mais comumente ao homem. Ele

expressa a maneira como a vida se manifesta nele. Não se refere somente a uma parte do ser humano - parte espiritual, em oposição à parte material - mas significa o homem inteiro como hipóstase única viva. A alma não apenas reside no corpo, mas é expressada pelo corpo, o qual também, como a carne ou o coração, corresponde ao nosso eu, à nossa maneira de realizar a vida. Uma alma é um homem, é alguém, porque constitui a marca da vida, tanto na sua manifestação exterior quanto na sua interioridade e subjetividade. Mas se a alma é sinal da vida, isto não quer dizer que seja a sua fonte ou a sua causa, como pensavam os antigos gregos. Ela é, melhor, o suporte da vida. Por isso ela se identifica, muito frequentemente, no Antigo Testamento, com a manifestação de somente a vida terrena (a alma morre, é entregue à morte, mas ela ressuscita quando a vida volta ao corpo morto). No Novo Testamento, pelo contrário, a alma se apresenta também como o suporte da vida eterna; por isso, a salvação da alma se identifica com a possibilidade para a vida de ignorar a corrupção e a morte.

Os Padres da Igreja cristã, interpretando a Escritura, respeitaram absolutamente o sentido múltiplo da palavra alma e não tentaram fixá-lo numa acepção única. Eles viram, tanto na alma quanto no corpo humano, duas maneiras diferenciadas, que amiúde se interpenetram, e que manifestam a imagem de Deus no homem. Mas, ao mesmo tempo, evitaram representar o conteúdo de *“segundo à imagem”* numa definição

concreta; eles tentaram preservar do perigo das representações intelectuais o mistério da *maneira da Existência* de Deus e sua marca na existência humana.

Bem mais tarde, essencialmente a partir da Idade Média, e sobretudo no Ocidente, quando a teologia cristã começou a ceder à tentação das representações intelectuais, a expressão “*segundo a imagem*” foi interpretada com a ajuda de categorias “objetivas”, identificando-a com algumas qualidades que caracterizam a “natureza espiritual” do homem. A visão do homem que prevalecia no Ocidente tinha sofrido uma influência considerável do pensamento grego antigo, todavia com simplificações excessivas. A definição helênica do homem como “animal dotado de razão” (*animal rationable*, dizia-se no Ocidente) foi interpretada no sentido de uma separação - oposição entre alma e corpo, entre matéria e espírito. O homem era considerado como um ser antes de mais biológico, dotado, por cima, de uma alma, ou de uma alma e um espírito.

Dentro desta oposição, o “*segundo a imagem*” foi limitado a uma destas duas “partes” da natureza humana, isto é, a “parte” espiritual, ou seja, a alma, pois a “parte” corporal, sendo material, não podia, por definição, representar o Deus imaterial e espiritual. A alma do ser humano, alma individual, foi caracterizada com três qualidades que também caracterizam o próprio Deus, e que, conseqüentemente, imprimem a sua imagem no homem: trata-se da razão (*logikon*), do livre arbítrio e da

soberania.

7.3 Razão - livre arbítrio soberania

Querendo poupar o leitor de longos desenvolvimentos, vamos colocar somente isto: estes três atributos também foram utilizados pelos Padres gregos na sua interpretação do “*segundo a imagem*”, mas sobretudo para precisar a *maneira de existência* do homem na sua integralidade, sem fragmentação nem divisão de sua natureza em “partes”. A razão, o livre arbítrio e a soberania não são simplesmente qualidades “espirituais” ou “psíquicas”, mas uma recapitulação sinótica da maneira segundo a qual o homem existe como alteridade pessoal, alteridade antes de mais diante da natureza: embora a sua natureza seja criada, o homem foi dotado com a capacidade de levar uma *maneira de existência* diferente do criado. Ele foi investido da possibilidade de viver a *maneira de existência* de Deus; e isto se manifesta no mais alto grau no dom da razão, do livre arbítrio e da soberania. Todavia, estes dons manifestam, sem esgotá-la, a imagem de Deus no homem; as perturbações no seu funcionamento, portanto, não podem suprimir a *maneira da existência* pessoal, com que a natureza do homem foi gratificada.

Esta formulação pode parecer teórica, mas o leitor perceberá a sua importância pensando por um instante na visão admitida pelos teólogos ocidentais. Se admitirmos que a razão, o livre arbítrio e a soberania esgotam aquele

“segundo a imagem” e o limitam a um conjunto de qualidades determinadas da alma ou da “natureza espiritual” do homem, as consequências são literalmente desumanas: pois aí, no caso de uma doença mental ou de traumatismos cerebrais produzindo a perturbação ou a perda da razão, do livre arbítrio e da soberania, seria necessário rebaixar o homem do nível de imagem de Deus ao nível do simples animal. E não deveríamos considerar como ser humano aquele indivíduo que apresentasse esta deficiência desde o nascimento!

7.4 A pessoa

Poderíamos agora tentar resumir da seguinte maneira a interpretação eclesial ortodoxa de “segundo a imagem”: o homem foi gratificado por Deus com o Dom de ser uma pessoa, uma personalidade, isto é, de existir segundo a mesma *maneira da existência* de Deus. A divindade de Deus é constituída pela sua existência pessoal, pela Trindade das Hipóstases pessoais que fazem com que o Ser divino, a Natureza ou a Essência divina, seja uma vida de amor livre de toda necessidade. Deus é Deus porque Ele é Pessoa, isto é, porque a sua Existência não depende de nada, nem sequer da sua Natureza ou Essência. Ele mesmo, como Pessoa, isto é, livremente, funda a sua Essência ou Natureza; e não é a sua Natureza (ou Essência) que torna obrigatória a sua Existência. Ele existe porque, livremente, Ele quer existir, e esta vontade realiza-se como amor, como comunhão trinitária. Eis por que Deus é amor (1Jo 4, 16)

e por que o seu próprio Ser é amor.

Esta mesma *possibilidade de existência* pessoal foi impressa por Deus na natureza humana. A natureza humana é criada, doada; não é a liberdade pessoal do homem o que constitui o seu ser, o que funda a sua natureza ou essência. Porém, esta natureza criada existe somente como hipóstase pessoal de vida. Cada ser humano é uma existência pessoal que pode “hipostasiar” (fundar) a vida como amor, como liberdade diante das limitações da natureza criada e diante de toda necessidade, da mesma maneira que o Deus incriado.

Digamos ainda mais simplesmente: Deus é ao mesmo tempo uma Natureza e três Pessoas; homem é ao mesmo tempo uma natureza e uma multidão de pessoas. Deus é consubstancial e tri-hipostático; o homem é consubstancial e “multi-hipostático”. A distinção das naturezas, a diferença entre incriado e criado pode ser ultrapassado no plano da maneira de existência comum às duas: o modo da existência *pessoal*. Esta verdade nos é revelada pela Encarnação de Deus, pela Pessoa do Cristo Jesus. O homem é imagem de Deus. Isto significa que todo homem pode realizar a sua existência como o Cristo, na qualidade de pessoa, como as Pessoas da Divindade trinitária, para realizar a vida como amor, como liberdade, e não como necessidade natural. A vida torna-se, assim, eternidade e incorrupção, porque a vida divina de *pericóresis* e de comunhão trinitária é, precisamente, eterna e incorruptível.

7.5 A linguagem científica

O leitor que se sentir incômodo diante desta terminologia - natureza, pessoa, hipóstase - poderia talvez exigir uma resposta a perguntas mais concretas: se o homem é imagem de Deus, então como esta imagem aparece no seu corpo, na sua alma ou no seu espírito? O que acontece com a imagem de Deus no homem quando seu corpo morre e se decompõe na terra, quando se apaga, no último olhar ou no último sorriso, todo sinal de atividade da sua alma ou do seu espírito?

Estas questões são decisivas. Se ficarem sem resposta, tudo se torna provisório e imaginário. Todavia, o leitor deverá admitir que a linguagem requerida para responder a estas perguntas não pode ser a linguagem da física ou da geometria, que é a linguagem dos pesos e medidas. A linguagem que se impõe deverá ser capaz de descrever experiências diferenciadas qualitativamente, experiências vividas de relação, e uma “sensibilidade” reveladora de um conhecimento não garantido pelos sentidos. A Igreja expressou isto utilizando uma linguagem deste tipo, emprestado inicialmente à luta dramática de séculos de filosofia helênica sobre o sentido da vida e da existência. Contudo, longe de permanecer intelectual e filosófica, a linguagem eclesial toma-se igualmente canto, hino, adoração, prática de comunhão e de festa. Nós estamos tratando aqui somente do invólucro filosófico desta linguagem, mas insistimos em que a plenitude da sua “semântica” pode ser encontrada

na prática eclesial do culto, através da experiência de comunhão do corpo eclesial.

Portanto, a questão é a seguinte: o que acontece com a imagem de Deus no homem quando o corpo morre e cessam todas as expressões da alma? Temos que ver se existem palavras para, em primeiro lugar, dizer o que é o corpo e a alma ou o espírito, e sobre qual dos dois se fundamenta aquilo que nós chamamos a existência do homem, a sua identidade pessoal, o seu eu, a sua consciência reflexiva.

O homem racional da nossa época tende a identificar a existência humana - o eu, a identidade, a alma, a consciência reflexiva, o espírito -com o objeto concreto e tangível formado pelo organismo biológico e multifuncional do homem. Tudo dependeria do funcionamento dos “centros” cerebrais, cujo funcionamento seria totalmente predeterminado pela sua constituição bioquímica ou pelo princípio genético - também bioquímico - do indivíduo, isto é, os cromossomos, o DNA, que conteria o “código” do desenvolvimento da personalidade. Nisto não sobra margem nenhuma para a pressupor a existência de uma alma nem, portanto, para admitir a possibilidade de que “alguma coisa” do homem sobreviva depois da morte do seu organismo biológico.

Infelizmente, esta visão simplista - ainda que atualmente muito difundida, e ainda que as pessoas fiquem satisfeitas facilmente só com ela - deixa vazios

imensos na compreensão humana, tantos, pelo menos, do que aquele platonismo vulgarizado da “imortalidade da alma”. Em princípio a bioquímica, como toda ciência verdadeira, somente constata e descreve, até nas suas determinações analíticas mais concretas.

Sobretudo, ela indica que as possibilidades de desenvolvimento do organismo estão inscritas no “código” do cromossomo inicial, ela constata a presença de ligações orgânicas pelas quais acontece o funcionamento dos centros cerebrais etc. Mas ela ultrapassa seus limites de ciência rigorosa quando chega a formular conclusões metafísicas não demonstradas. E também quando defende que a composição bioquímica dos cromossomos e o funcionamento dos centros orgânicos da estrutura fisiológica humana fazem algo mais do que realizar e revelar a maneira de alteridade hipostática da pessoa que, na sua opinião, seria estabelecida e constituída por eles.

Por quê, na minha opinião, deve ser excluído que aquilo que cada ser humano é como existência pessoal única, singular e insubstituível, seja obrigatoriamente devido à diferenciação da composição bioquímica dos seus cromossomos e, por extensão, ao funcionamento dos vários “centros” do seu cérebro? Por quê o papel da composição bioquímica e dos processos biológicos, na minha opinião, limita-se à realização e à simples manifestação da alteridade hipostática de cada ser humano, sem atingir à constituição e ao fundamento

mesmo desta alteridade?

Pela simples razão de que semelhante extensão é excluída pela própria lógica da metodologia científica atual. Se admitíssemos como verdadeiro que a composição bioquímica dos cromossomos e o funcionamento dos “centros” cerebrais não somente realizam e revelam a alteridade hipostática de cada homem, mas também são a sua causa, estaríamos admitindo que esta alteridade hipostática do homem (a personalidade, o psiquismo, a identidade, o eu) é determinada muito rigorosamente pelo organismo biológico e suas funções. Estaríamos aceitando, por outras palavras, que os princípios e funcionamentos biológicos, que fundamentam e sustentam a corporalidade do homem, definem e esgotam, sozinhos, o fato total da existência, ou a hipóstase do sujeito humano. Consequentemente, estaríamos admitindo que nenhum fator “psicogênico” poderia limitar ou suspender a autonomia destas funções.

Ora, semelhante afirmação é desmentida por um exemplo bem simples, tirado de outra ciência “positiva”, a psicologia clínica contemporânea. O fato de que um bebê anorético se deixe morrer, prova bem que a sua “alma” é incomparavelmente mais determinante para a sua existência ou para a sua hipóstase do que o mecanismo regulador das suas funções biológicas. Até nas suas interpretações mais positivistas, a ciência psicológica atual demonstrou sem equívoco - com uma

multidão de exemplos reveladores, tais como o do bebê anoréxico - que isso que nós chamamos “subjetividade” ou “eu”, precede e determina o funcionamento do corpo biológico. Se, apesar de tudo, nós continuássemos acreditando que a anorexia “psicogênica” do bebê é produzida por reações bioquímicas, deveríamos então explicar por que razões o fator biológico poderia, na ocorrência, se autodestruir, ir contra si mesmo. Uma lógica científica coerente não pode admitir razões que justifiquem semelhante contradição.

7.6 A linguagem eclesial

A antropologia bíblica e eclesial não se opõe nem às constatações nem à linguagem da biologia contemporânea, a qual, do seu lado, também não pode enfraquecer as afirmações da primeira. Somente ficam perturbados os adeptos de um platonismo vulgarizado que se revestiu amiúde com uma aparência cristã (sobretudo no Ocidente) e tentou se substituir à verdade que a Igreja revela a respeito do homem.

De fato, se admitíssemos que o corpo humano é uma entidade verdadeira, que a alma humana também o é, e que somente a alma fundamenta o homem e constitui a sua personalidade, o eu, a identidade do sujeito - sendo o corpo apenas o invólucro ou o instrumento da alma, influenciando a só indiretamente - então toda a biologia moderna contradiria certamente os nossos pressupostos, e a sua linguagem seria incompatível com a nossa.

Mas, esta visão “platonizante” não tem apoio nenhum na tradição bíblica e patrística. À pergunta: o que é o corpo e o que é a alma do homem, segundo os critérios da tradição eclesial? Eu responderia: o corpo, tanto quanto a alma, são energias da natureza humana, isto é, as maneiras segundo as quais funciona concretamente a hipóstase (a personalidade, eu, a identidade do sujeito). O que cada ser humano é concretamente, a sua existência ou hipóstase real, aquele eu profundo que faz dele um fato existencial, não se identifica nem com o seu corpo nem com a sua alma. A alma e o corpo simplesmente revelam e realizam o que o homem é, constituem energias, manifestações, destaques, funções reveladoras da hipóstase humana.

Lembremos aqui a maneira como a teologia ortodoxa define as energias: são propriedades comuns à natureza humana, que, porém, realizam e expressam o caráter único, diferente e insubstituível de toda hipóstase humana concreta. Todos os homens possuem as mesmas funções corporais e psíquicas: respiração, digestão, metabolismo, entendimento, julgamento, imaginação. Todavia, é através destas funções comuns que cada ser humano se diferencia definitivamente. E isto, tanto pelos seus traços puramente corporais ou psíquicos que o caracterizam (por exemplo suas digitais ou seus sentimentos de inferioridade) quanto pela sua interpenetração/percorres: o olhar, a fala, o rosto, os gestos, aquelas maneiras de se expressar que tomam bem difíceis de distinguir os limites entre o corpo e a alma.

Consequentemente, aquilo que o homem é, a sua hipóstase, não se identifica nem com o seu corpo nem com a sua alma, sendo somente realizado, expressado e manifestado pelas suas funções corporais e psíquicas. Eis por que nenhuma doença, nenhuma degradação ou malformação física, nenhuma doença mental, pode prejudicar a verdade de cada ser humano, o eu profundo que faz dele um fato existencial.

Aliás, de acordo com a nossa experiência imediata, isso que nós chamamos “corpo” não é um dado definitivo, uma entidade imutável, mas um fato que vai acontecendo dinamicamente, um conjunto de funções que agem continuamente. (Na realização e na descrição das reações bioquímicas, dos mecanismos, das evoluções biológicas que constituem estas funções, nós poderíamos adotar tranquilamente as conclusões da biologia contemporânea ou seus melhoramentos e ajustamentos futuros).

Da mesma maneira, isso que nós chamamos “alma” é também um fato que vai acontecendo dinamicamente, um conjunto de funções que agem continuamente, e que revelam e expressam a existência viva do homem. Damos diversos nomes a estas funções: falamos de lógica, imaginação, julgamento, criatividade, potência amorosa etc., vem como: consciência, subconsciente e inconsciente. Também aqui, colocando e descrevendo estas funções, poderíamos, sem dificuldade, aceitar as conclusões e a

linguagem da psicologia e da psicanálise, ou seus futuros melhoramentos, à condição, todavia e sempre, de que a ciência respeite seus limites, reconhecendo seu caráter verificativo e descritivo. Assim, qualquer que seja a língua utilizada, poderíamos concluir que a individualidade do homem, tanto biológico- corporal quanto psicológica, não é, mas acontece de maneira dinâmica. Ela acontece numa ascensão progressiva, uma parada e um declínio, até à “extinção” final, pela morte, das energias psicossomáticas.

Pelo contrário, aquilo que o homem é permanece inacessível ao processo de amadurecimento, envelhecimento e morte.

Segundo a Igreja e a sua verdade, aquilo que o homem é como existência pessoal “diante” de Deus, isto é, aquilo que constitui a imagem de Deus no homem, não pode ser imobilizado em nenhum instante ou intervalo de tempo. O recém-nascido que “não compreende”, o homem maduro no ápice de suas faculdades físicas e psíquicas, e aquele que jaz na fraqueza da velhice ou que “perde a cabeça”..., é a mesma pessoa diante de Deus. Pois o que constitui o homem como hipóstase, aquilo que lhe confere um eu e uma identidade, não são as faculdades psicossomáticas, mas a sua relação com Deus, o fato de que Deus o ama com um amor único que chama o não-ser como se fosse (Rm 4, 17), que fundamenta e sustenta a alteridade pessoal do homem. O homem é pessoa, imagem de Deus, na medida em que ele existe

como capacidade de resposta à chamada cheia de amor que Deus lhe dirige. Com as suas funções psicossomáticas, o homem “administra” esta possibilidade, responde positivamente ou negativamente à chamada de Deus, conduz a sua existência à vida, que é relação com Deus, ou à morte, que é separação de Deus.

A chamada de Deus, que funda a hipóstase pessoal do homem, não varia dependendo da confiabilidade das funções psicossomáticas, nem é afetada pelas interpretações científicas do progresso ou da evolução desta confiabilidade. A intervenção da chamada de Deus constitui o homem; é por isso que a Igreja não fica minimamente perturbada, nem a sua verdade é atingida pelo fato da ciência admitir “a evolução das espécies”, ou de que o homem provenha biologicamente do macaco. O que distingue o homem do macaco não se situa na diferenciação quantitativa da perfeição das funções psicossomáticas, mas na sua diferenciação qualitativa: no fato de que, pelas suas funções psicossomáticas, o homem “administra” - admitindo-o ou não - a sua resposta existencial à chamada à vida que Deus lhe dirige. A imagem bíblica da modelagem do homem por Deus e da insuflação na pessoa humana do hálito divino, manifesta, não a sua origem biológica, mas a origem da sua consciência, da sua identidade e liberdade pessoais; que esta origem coincida com a aparição biológica da espécie humana, ou que ela se inscreva num elo da corrente da evolução das espécies, em nada muda a verdade da antropologia

bíblica.

7.7 A vida depois da morte

Do fundo de tudo isto emerge talvez na sua luz plena a fé da Igreja na imortalidade do homem, isto é, na “vida depois da morte”. Muitas religiões e filosofias proclamam “a imortalidade da alma”, mas a Igreja se diferencia completamente disto, porque ela compreende a imortalidade não como um inexplicável tipo de “sobrevivência” depois da morte, mas como uma superação da morte na relação com Deus. A morte, para a Igreja, é a separação de Deus, a recusa do relacionamento com Ele, a recusa da vida como amor e comunhão. O homem pode sobreviver eternamente por si mesmo, com suas capacidades existenciais criadas (isto é, que não contém nem a sua causa nem o seu fim)? Quando todas as faculdades psicossomáticas se extinguem com o último suspiro, a natureza criada do homem esgotou suas capacidades próprias de sobrevivência.

A fé da Igreja na eternidade do homem não é a convicção de que existe, em todo caso, um “estado” futuro onde sobrevive “alguma coisa” do homem, a sua “alma” ou o seu “espírito”. Ela consiste na certeza de que o fundamento da minha existência não é garantido somente pela minha natureza ou pelas minhas capacidades existenciais, mas pela minha relação com Deus, pelo seu amor por mim. A fé na eternidade é a

certeza de que este amor não acabará, mas constituirá sempre a minha vida, funcionem ou não as minhas faculdades psicossomáticas.

A fé na vida eterna não é uma certeza ideológica, nem é sustentada por argumentos. Ela é um movimento de confiança, de colocar as nossas expectativas e a nossa sede de vida no amor de Deus. Aquele que nos faz a graça, aqui e agora, de uma tal profusão de vida, apesar das nossas resistências psicossomáticas à realização da vida (da verdadeira vida que é superação de si e comunhão no amor), também nos prometeu a plenitude da vida, a adoção imediata, a relação face a face com Ele, quando se extinguirem na terra as últimas resistências da nossa revolta.

Como é que esta nova relação com Ele será estabelecida, e pela mediação de quais faculdades, eu não sei, eu apenas confio. O que eu sei, pela revelação da verdade com que fomos gratificados, é que a minha relação será sempre *pessoal*, que diante d'Ele eu serei eu, tal como Deus me conhece e me ama. Eu serei com o meu nome, e terei a possibilidade de dialogar com Ele, como Moisés e Elias no monte Tabor. E nada mais diremos sobre isto.

7.8 A distinção dos sexos

No relato bíblico da criação do homem, a verdade concernente à imagem de Deus, impressa no homem é seguida ou completada pela frase que descreve a

distinção dos sexos, a diferenciação homem-mulher. “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus Ele os criou, homem e mulher Ele os criou” (Gn 1, 27). A interpretação eclesial viu nesta frase a junção entre o “segundo a imagem” e a “potência amorosa” do homem, a potência que o leva a realizar a vida como uma comunhão com o outro sexo. Esta potência aparece igualmente como constitutiva da vida, ela é a maneira pela qual a vida humana forma novas hipóstases pessoais, de maneira que o homem cresce e se multiplica, enche a terra e a submete (Gn 1, 28).

Mas existe ainda uma segunda descrição da criação do homem, incluída no capítulo segundo do Gênesis (Gn 2, 4-25) e que os filólogos consideram como uma formulação escrita mais antiga. Neste relato, a criação do homem não está associada à diferenciação dos sexos já desde o início. Deus cria o primeiro homem, que possui um nome masculino: Adão, nome que indica, porém, a sua qualidade da criatura “feita de terra”, e não o seu sexo. É neste primeiro homem integral que Deus insufla o seu hálito, tornando o uma “alma viva”¹³. A diferenciação dos sexos, que vem a seguir tem por único fim responder à necessidade da comunhão: “Não é bom para o homem ficar sozinho. Tenho que fazer para ele uma ajuda adequada” (Gn 2, 18). A distinção dos sexos acontece então por meio de um ato criador especial de Deus, de uma segunda criação: Deus faz cair sobre o

¹³ Alma viva” tem aqui o sentido de “ser vivo”.

homem um “sono profundo”, toma uma das suas costelas e modela a mulher (Gn 2, 21-22).

Nesta segunda descrição, a tomada de consciência da realidade do sexo é também para o homem a primeira expressão de um autoconhecimento: olhando para a existência junto dele, tirada do seu lado, Adão se dá a si mesmo um nome que decorre da referência à sua companheira. Ele não é mais somente Adão, mas *ish* (homem), e sua companheira é chamada *ísha* (mulher) (Gn 2, 23). Adotando os critérios da interpretação eclesial, devemos ver na imagem do primeiro homem integral a unidade indivisível da natureza humana. Mas a semelhança natural segundo a carne e os ossos (Gn 2, 23) não basta para garantir esta unidade da natureza, que faria do homem uma imagem da unidade divina trinitária. O modelo trinitário da vida é a unidade enquanto comunhão de amor, comunhão de hipóstases livres e diferentes, e não ponto de unidade apenas no plano natural. Assim somos levados à necessidade da distinção dos sexos, para que dentro dos limites do criado seja realizada a imagem-manifestação da vida do incriado.

Olhando a mulher diante dele, Adão profetiza: “Por isso o homem deixará seu pai e sua mãe e se juntará à sua mulher, e os dois serão uma só carne” (Gn 2, 24). A comunhão entre o homem e a mulher é destinada, no ponto de partida, a ser um acontecimento de liberdade realizado numa unidade natural. A ligação estabelecida

naturalmente com os pais é rompida, para criar uma nova ligação, sinal de uma escolha e de um devotamento livres, que chega não simplesmente a uma vida comum, mas a uma unidade carnal, o que quer dizer: uma unidade de vida, literalmente, uma coexistência. Tal é a maneira segundo a qual se realiza, nos limites da natureza criada, o modelo trinitário da vida.

Na perspectiva bíblica, consequentemente, a distinção dos sexos, embora tenha a sua origem na natureza do homem - ela é uma sua manifestação -, não visa em primeiro lugar as necessidades e as finalidades da natureza, mas aquela unidade da natureza que é o resultado de uma liberdade diante da natureza, um fruto do amor pessoal. Por outras palavras, a distinção dos sexos não funciona no homem como funciona entre os animais, onde está exclusivamente sujeita à necessidade natural da reprodução. Na profecia de Adão, que explica a razão-finalidade da distinção dos sexos, a finalidade natural da reprodução não aparece absolutamente, e a única finalidade definida é a unidade natural “numa só carne”, onde desemboca o “apego” livre à pessoa do outro sexo. Mas na própria descrição da criação do homem, oferecida pelo primeiro capítulo do Gênesis (Gn 1, 26-29), a perspectiva do crescimento e da multiplicação dos homens é apresentada como o efeito de uma benção particular de parte de Deus (Gn 1, 28), isto é, como um dom específico feito ao homem, e não como uma necessidade natural, análoga à dos animais.

Somente o pecado, o fracasso do homem na realização da vida segundo o seu modelo trinitário, estragará esta ordem e fará passar a finalidade da diferenciação sexual, da representação de Deus à necessidade inexorável da perpetuação natural.

7.9 O poder de amar

Se a distinção dos sexos encontra a sua origem na natureza, ela não se identifica à natureza, bem como, nem a hipóstase do homem. Ela é uma das energias da natureza de que falamos anteriormente, uma das maneiras segundo as quais é atualizada a realidade existencial da natureza, o caráter único, diferente e insubstituível de cada hipóstase humana concreta. A ciência da psicologia testemunha hoje que o desejo erótico não aparece no homem somente na idade em que resulta necessário para servir à reprodução da espécie. De fato, desde o primeiro momento do nascimento, o elã erótico que leva a criança para a sua mãe constitui a primeira possibilidade de relação vital, uma possibilidade que forma a própria personalidade do homem e que se encontra na origem da sua introdução no mundo dos homens, no espaço da vida considerada como comunhão.

Sem a distinção dos sexos e o elã erótico que o acompanha, o fato da relação, da comunhão, do amor, do desejo, talvez ficaria restrito ao nível do comportamento, da frequência, da ligação simplesmente psicológica.

Graças à distinção dos sexos, o desejo é um *elã* e uma prévia da vida, uma prévia fundamental para a realização e a manifestação da hipóstase pessoal da vida. A hipóstase pessoal do homem, mesmo na sua origem biológica, é o fruto do desejo de dois outros seres humanos. Mas, mesmo a formação e a manifestação da personalidade do sujeito resultam da possibilidade da relação, da comunhão, da referência erótica. A relação do bebê com a sua mãe é erótica, não certamente por visar a perpetuação da espécie, mas por ser uma relação constitutiva da vida. A mãe transmite ao bebê a vida, não de maneira metafórica ou simbólica, mas literal e real. Ela lhe dá o alimento, semente de vida, e ao mesmo tempo a ternura, a afeição; dela recebe as primeiras palavras que ouve, isto é, a primeira possibilidade de relação, a sensação de uma presença pessoal sem a qual o bebê nunca poderia entrar no mundo dos homens, no mundo da linguagem e dos símbolos, da identidade existencial e dos nomes.

A ligação existente entre a distinção dos sexos e a criação do homem “à imagem de Deus”, portanto, não é nem fortuita nem simplesmente metafórica, nem analógica. O homem representa Deus pelo fato de ser uma pessoa, uma existência pessoal. Mas a pessoa difere do indivíduo biológico precisamente porque a sua existência mesma não é dada de maneira natural; ela se realiza, com efeito, como um acontecimento de relação e de comunhão eróticas. A distinção dos sexos permite então ao homem fornecer uma hipóstase natural

(hipóstase de natureza) à sua existência pessoal para realizar a referência pessoal que é um acontecimento constitutivo da hipóstase e unificador para a natureza do homem.

É por isso que também não é fortuito que a relação entre Deus e o homem (relação por excelência constitutiva da vida como hipóstase pessoal) tenha sempre sido figurada pela relação erótica do homem e da mulher. Quando Israel é infiel a Deus e adora os ídolos, os profetas o chamam adultério (Jr 13, 27): Israel desonra a unicidade da relação pela qual Deus o promoveu ao status de “bem-amada” (Os 2, 23; Rm 9, 25). A relação que Deus mantém com o seu povo, com cada membro do seu povo, é um mistério nupcial, erótico: é a única razão, para a interpretação eclesial pelo menos, que explica que um puro cântico de amor, o Cântico dos Cânticos, tenha encontrado um lugar entre os livros do Antigo Testamento.

Mas a relação erótica que Deus mantém com Israel é somente uma imagem e uma prefiguração da união que Deus realizou com a humanidade na Pessoa de Cristo e através do seu corpo que é a Igreja. Este é o “grande mistério” que descreve o Apóstolo Paulo na carta aos filipenses (Ef 5, 23-33) e que as parábolas dos Evangelhos explicam com a ajuda de cenas tiradas das refeições e banquetes nupciais. No Novo Testamento, o Cristo é o esposo da Igreja e o esposo de cada uma das nossas almas, Deus está loucamente apaixonado por cada

pessoa humana. No Evangelho de João, particularmente, a vida eterna que o Cristo vem nos oferecer é definida pelo verbo conhecer. Na língua bíblica, ele corresponde à palavra hebraica que indica a relação erótica do homem e da mulher: “A vida eterna é que eles te conheçam, a ti, único Deus verdadeiro, e ao teu enviado, Jesus Cristo” (Jo 17, 3).

Na tradição patrística, o próprio Deus, considerado na sua vida trinitária íntima, será indicado como “a totalidade do eros”, a plenitude da unidade erótica indissolúvel: “O amor é o próprio eros, e está escrito que Deus é amor”¹⁴. Este eros é extático, “capaz de acordar em Deus um elã erótico” que funda e constitui os seres “fora dele”: “Ele, o autor de todas as coisas..., por excesso de bondade amorosa, sai dele mesmo..., e assim Ele ama e é seduzido pelo desejo. E Ele desce do lugar além de todas as coisas para aquilo que está em todos” [4]. A única maneira como o homem pode descrever a experiência da adesão deste eros e da relação que se estabelece com ele, é, ainda, a relação entre o homem e a mulher: “O teu amor caiu sobre mim como o amor das mulheres” [5]. Na literatura ascética, modelo do amor de Deus pelo homem e do amor do homem por Deus, será buscado também nas formas do eros humano, inclusive do eros corporal, e não nas imagens idealistas geradas pela nostalgia platônica: “Que o eros dos corpos

¹⁴ MÁXIMO O CONFESSOR, *Comentários sobre os nomes divinos*, 4, 17: PG 4, 268-269.

se tome para ti um modelo do desejo de Deus”¹⁵. “Deus, tal como um amante completamente louco de amor deseja a sua bem-amada, não se debruça sobre a alma que deseja se arrepender? ”¹⁶. “Bem-aventurado aquele que adquiriu um desejo de Deus tão forte quanto aquele que um amante louco de amor experimenta pela sua bem-amada”¹⁷.

Se o eros, tal como o conhecemos comumente, expressa mais um impulso cego e instintivo de auto sensualidade, e não a libertação da pessoa das necessidades e exigências da natureza, para que a vida consiga ser um intercâmbio mútuo de amor entre duas pessoas, é porque nós somente conhecemos o eros decaído; somente o conhecemos como pecado, isto é, como fracasso existencial, privado do seu fim e da sua finalidade. Contudo, mesmo na condição da queda e do pecado, o eros torna possível a união física de duas hipóstases diferentes e a criação de novas hipóstases pessoais. É porque conserva alguma coisa da potência amorosa que, como imagem de Deus, marcou a nossa natureza. Esta potência pode tornar possível, não somente a união de hipóstases diferentes, mas também a união de naturezas diferentes, para tornar o homem “participante da natureza divina”, “percorrendo todas as coisas totalmente em Deus e tornando-se semelhante a

¹⁵ *Escritos Areopagíticos, Sobre os nomes divinos*, IV: PG 3, 712AB.

¹⁶ ID., supra, 709 C. Cf. também 2Rs 1, 26, segundo os Setenta. [8] JOÃO DO SINAL Éscala, Discurso XXVI, § 31.

¹⁷ MÁXIMO, O CONFESSOR, *Capítulos teológicos* 67: PG 90, 1108 B.

Deus em tudo, sem todavia adquirir a identidade segundo a essência”¹⁸. O autor dos escritos areopagíticos vê inclusive uma “expressão obscura” desta potência amorosa no intemperante “que se deixa levar à vida mais baixa, governada pelo desejo irracional”¹⁹. Finalmente, São Máximo o Confessor reconhece até na atração genital dos animais privados de razão, e na força de atração que forma a “coerência mútua” do conjunto da criação, um elã erótico único, um movimento de retomo à uniformidade da vida divina”²⁰.

Tudo isto significa que, para a antropologia eclesial, a distinção dos sexos não serve somente para a finalidade natural da perpetuação da espécie, nem somente para uma diferenciação de classes sociais, diferenciação que permitia a formação da família, “célula” da vida social. Em primeiro lugar e antes de mais, a distinção dos sexos no homem e atração erótica entre existências de sexos opostos, conduzem ao seu fim “natural” e à sua finalidade o elã erótico universal colocado na natureza: eles visam representar na natureza a maneira trinitária de viver - o intercâmbio mútuo pessoal da vida no quadro da natureza criada -, eles têm finalmente por finalidade a união deificante do homem com Deus.

Se o homem rejeita esta finalidade e este fim, o

¹⁸ NILO O ASCETA, *Cartas*: PG 79, 464.

¹⁹ JOÃO, *Escala*, Discurso XXX, § 5.

²⁰ MÁXIMO O CONFESSOR, *Ambíqua*: PG 91, 1308 BC.

eros degenera numa paixão irremediável da natureza: a natureza suporta o eros, suporta-o como um desejo de plenitude existencial, torturador e sempre incompleto, e como a inexorável finalidade da perpetuação da espécie. O pecado é precisamente o fracasso do eros na realização da finalidade a que tende, isto é, a união do homem com Deus. O eros move-se então numa reprise perpétua da *tragédia das Danaides*, num elã insaciável de autossatisfação da natureza, de prazer e de desfrute dos sentidos individuais. Ele não é mais um acontecimento de comunhão e de relação amorosa, inaugurando a submissão do outro a uma necessidade e a uma exigência subjetivas de prazer.

Quando o eros que se orienta para a pessoa do outro sexo conduz, no amor, à superação de si, da individualidade natural (o que significa, para o homem, superar a sua individualidade, os seus desejos, as suas necessidades e exigências individuais, deixar de visar a sobrevivência individual e começar a viver para o outro, por amor do outro), somente aí se abre o caminho que leva o homem a responder à chamada erótica que Deus lhe dirige. O eros torna-se então um caminho de vida e um dom de vida. É por isso que o modelo do eros conjugal é o eros crucificado do Cristo pela Igreja (Ef 5, 32-33), e a morte voluntária da individualidade natural para que a vida se realize somente como amor e oferta de si. O Cristo é o primeiro a encarnar o exemplo do verdadeiro eros dando-nos a possibilidade de conduzir o nosso próprio eros à sua Pessoa: “Ele é que nos amou

primeiro”, diz São Fócio o Grande, “nós que éramos opostos e hostis a ele.

Ora, longe de se limitar a nos amar, ele se deixou desonrar por nós, foi esbofeteado, crucificado, contado entre os mortos; e através disto tudo ele mostrou seu amor (eros) por nós”²¹.

Na Igreja, que é o lugar do Reino de Deus, o lugar onde se realiza a maneira trinitária da “vida verdadeira”, “não há nem homem nem mulher” (Gl 3, 28).

Na Igreja, existimos da maneira como existiremos depois da morte da nossa individualidade natural: não em virtude das forças e faculdades da nossa natureza, nem das suas energias psicossomáticas, mas graças ao amor de Deus “que chama o não-ser como se fosse” (Rm 4, 17), graças à chamada que Deus nos dirige por amor e que faz da nossa vida um acontecimento de comunhão com Ele.

Isto não significa que a nossa natureza seja aniquilada no espaço do Reino, mas que a maneira segundo a qual a nossa natureza é hipostasiada (torna-se hipóstase), se transforma. A natureza não se torna mais uma hipóstase (uma existência viva e concreta) graças às suas próprias funções e energias, mas graças à chamada a ela dirigida pelo amor de Deus. É por isso que, doravante, não temos mais necessidade de passar pela possibilidade natural como hipóstase de vida, isto é,

²¹ *Sobre os nomes divinos*, IV: PG 3, 720 BC.

como hipóstase de amor e de comunhão.

Esta realidade é visada propositalmente pela palavra evangélica, quando certifica que no lugar da “vida verdadeira” a sexualidade é suprimida, bem como a distinção dos sexos:

“Os filhos deste mundo tomam mulher ou marido; mas os que serão julgados dignos de participar no outro mundo e na ressurreição dos mortos, não tomam nem mulher nem marido; nem podem morrer, pois são como anjos, e são filhos de Deus, sendo filhos da ressurreição” (Lc 20, 34-36).

A ressurreição que suprime a relação conjugal, como a morte, é uma ressurreição “dos mortos”. Pressupõe a morte da maneira natural autônoma da formação da nossa hipóstase, morte voluntária ou não do indivíduo que tira sua hipóstase das forças e energias da sua natureza. É preciso que uma morte intervenha para que “o mortal seja absorvido pela vida” (2Cor 5, 4). É a esta morte que se arriscam voluntariamente os monges da Igreja. Renunciam ao matrimônio, maneira natural de auto superação da individualidade no eros, e se esforçam para hipostasiar o eros e o corpo na maneira do Reino para existir somente através da obediência e a ascese, da renúncia à natureza, para tirar a existência e a vida somente da chamada de amor que Deus dirige ao homem.

Neste sentido, os monges da Igreja aparecem como os pioneiros e as primícias dos frutos do Reino,

deste Reino que está em gestação secreta no seio da Igreja. Quanto a nós, os mais numerosos, temos necessidade de uma “ajuda” do outro sexo (Gn 2, 18) para atingir, a exemplo da Cruz de Cristo, a morte e a ressurreição a que os monges chegam através de uma transição brusca. Estes dois caminhos: monaquismo e matrimônio, são igualmente respeitados e reconhecidos na Igreja, pois tendem a um fim comum: a vida livre a respeito do espaço, do tempo, da corrupção e da morte.

7.10 A queda

A consciência de uma queda que teria feito descer o homem num plano de existência diferente daquele a que se sente criado, não é uma exclusividade da tradição judeu-cristã. Este sentimento humano universal se expressa em mitos e símbolos, em quase todas as religiões; ele inspirou, em diversos sistemas filosóficos, problemáticas que incluem desafios importantes.

Todavia, é verdade que, para a tradição cristã, a referência à queda do homem não representa simplesmente um aspecto parcial de suas concepções antropológicas, mas o eixo de referência ou a “chave” necessária para a compreensão do homem, do mundo e da história. Por uma parte a verdade da queda, e por outra, a verdade da deificação do homem delimitam o acontecimento mesmo da Igreja e dão sentido à sua existência e à sua missão histórica.

No referente ao tema da queda, a Igreja tira seu

ensinamento principalmente da interpretação dos textos do Antigo Testamento. O relato da criação do homem, nas primeiras páginas do livro do Gênesis, é completado pela referência ao acontecimento da queda, por meio de um conjunto de imagens pela sua riqueza semântica e de simbolismos arquetípicos insubstituíveis.

Lemos no livro do Gênesis que Deus, depois de ter criado o homem, fez-lhe o favor de “plantar um paraíso”, isto é, um jardim magnífico, o Éden, no qual o instalou. A imagem do jardim funciona em todas as religiões do Médio Oriente como o símbolo da felicidade ideal, talvez em oposição à aridez e à nudez dos desertos que abundam nestes lugares. A sequeidão do deserto é, certamente um símbolo de morte, enquanto que os rios que regam Éden e a vegetação luxuriante que o enfeita oferecem a imagem de uma plenitude de vida.

É neste “paraíso de delícias”, como a Escritura o qualifica, que Deus coloca o primeiro homem, “para cultivá-lo e guardá-lo” (Gn 2, 15). Nesta primeira etapa da vida humana, o “cultivo” não é um “trabalho” - uma servidão necessária para a sobrevivência natural -, mas a continuação e a prolongação orgânicas da obra criadora de Deus, a expansão da criatividade que caracteriza o homem como imagem de Deus, isto é, como pessoa.

Ao mesmo tempo, Deus oferece ao homem como “alimento” (Gn 2, 29) todos os frutos das árvores do país. A vida paradisíaca do homem não representa um estado “espiritualizado” nem uma “elevação” idealista,

como amiúde imaginam os moralistas. Desde o primeiro momento, a vida do homem acontece através da alimentação, através da captação imediata da matéria do mundo. O homem vive e existe somente através de uma relação direta e orgânica com o mundo, com a matéria do mundo. Não se trata de uma relação intelectual e especulativa: o homem não é simplesmente espectador, observador, ou intérprete do mundo, mas aquele que o capta diretamente como um alimento, que ele assimila e transforma no seu próprio corpo. É somente por esta comunhão orgânica com o mundo que se realiza a vida humana.

O elemento específico da condição paradisíaca do homem é o fato de que esta alimentação, que garante a vida do homem, não constitui apenas uma relação real e uma comunhão com o mundo, mas também uma relação real e vital com Deus. É Deus quem fornece alimento ao homem, como prelúdio da vida, Ele quem oferece todos os frutos e todas as sementes “como alimento”. Cada alimentação é um Dom de Deus, uma “benção” de Deus, isto é, a realização de uma relação com Ele, realização da vida como relação. Esta relação paradisíaca do homem com Deus não é uma relação moral e religiosa, o que quer dizer que ela não se realiza imediatamente pela observação de uma lei ou por oferendas de orações ou sacrifícios. O que acontece como comunhão e relação com Deus é a própria vida do homem, a realização imediata da vida, isto é, a alimentação, a comida e a bebida.

Encontramos novamente esta mesma verdade das primeiras páginas do Gênesis no ato eclesial da Eucaristia, onde a relação do homem com Deus - restabelecida como relação de vida “na carne” de Cristo - realiza-se novamente de maneira integral, no fato de comer e beber. O homem toma seu alimento - nas suas espécies fundamentais, o pão e o vinho - num acontecimento de comunhão, desta vez hipostática e divino-humana: ele toma o Corpo e o Sangue de Cristo. A divina Comunhão, a comunhão do homem com Deus é novamente uma relação de vida que se instaura por meio do alimento. O homem não tira a vida do alimento em si, mas do alimento enquanto estabelece uma relação e uma comunhão com Deus. Ele toma a vida e a existência do acontecimento da comunhão com Deus, e não da capacidade da sua natureza de sobreviver de maneira efêmera graças à nutrição. Todavia, esta mudança da *maneira de existência* passa, afinal, pelo ato de comer e beber. A participação na maneira própria do Reino não é a passagem para “outra” vida, mas a obtenção da incorrupção através desta mesma vida que se realiza como comunhão através do alimento. É por isso que a imagem do Reino de Deus no Novo Testamento é amiúde a de uma refeição durante o qual os homens “comem e bebem na mesa” preparada por Deus (Lc 22, 30).

Deus ofereceu aos primeiros homens a possibilidade da vida, da “vida verdadeira”, da incorrupção e da imortalidade, dando-lhes o mundo, o

alimento, como acontecimento de comunhão com Ele. Mas a realização de vida como acontecimento de comunhão e de relação é, em todo caso, um resultado da liberdade, pois não existe comunhão ou relação de amor obrigatória ou imposta. Isto significa que a vida paradisíaca dos primeiros homens comportava também a possibilidade de usar de maneira diferente a sua liberdade: a possibilidade de fazer com que a existência humana, longe de se realizar como um acontecimento de comunhão e relação com Deus, se realizasse a partir somente dela mesma, por ela mesma, tirando suas forças existenciais do seu foro interno, exclusivamente da sua natureza criada.

Esta possibilidade é descrita de maneira expressiva no relato bíblico que utiliza o símbolo da árvore “do conhecimento do bem e do mal” (Gn 2, 9 e 17). É também uma árvore do paraíso, mas não faz parte da “benção” que Deus dirigiu ao homem; alimentar-se dos seus frutos não estabelece comunhão nem relação com Deus. Representa precisamente a possibilidade para o homem de assimilar o seu alimento - de realizar a sua vida - não em comunhão com Deus, mas independentemente e à margem de Deus, de se alimentar exclusivamente para a sua conservação, para a sobrevivência da sua individualidade natural: de maneira que o homem existe não tanto como pessoa que consegue uma hipóstase de vida na comunhão do amor, mas como indivíduo natural, como mônade existencial que tira a sobrevivência da sua hipóstase de suas próprias forças,

das suas energias e funções criadas.

Deus pede aos primeiros homens que não comam os frutos da árvore “do conhecimento do bem e do mal”. Será que Ele queria poupar-lhes o conhecimento dos dilemas éticos, conservá-los num caminho moral unidimensional? Devemos precisar que aqui os termos “bem” e “mal” não têm o conteúdo convencional que lhes damos atualmente. Não se trata de categorias que visam o comportamento moral; não expressam a concepção jurídica do “socialmente útil” e ao “socialmente prejudicial”. Aqui, como em toda a Sagrada Escritura, os termos “bem” e “mal” designam a possibilidade da vida e a alienação da vida, isto é, a eventualidade da morte. Deus assim o explica aos primeiros homens, avisando: “O dia em que comerdes dele, morrereis certamente” (Gn 2, 17).

Nestas palavras de Deus não há ameaça de castigo, mas uma previsão e um aviso. Se os primeiros homens comem do fruto desta árvore, não apenas se afastarão do reto caminho, não apenas transgredirão uma ordem que deviam observar porque foi dado “do alto”. O fato de comer do fruto desta árvore abolirá as condições anteriores da vida, e conduzirá os homens à morte. Tentarão realizar a vida não segundo a maneira que a constitui (a maneira trinitária do amor e da comunhão), mas de maneira absolutamente contrária: tentando tirar vida das capacidades criadas e, portanto, efêmeras, da sua individualidade natural, para existir como se cada

individualidade fosse causa e fim dela mesma. O “bem” e o “mal” não constituem aqui uma oposição simplesmente conceptual; o “mal” não é e negação aberta do “bem”, mas a sua deformação e alteração. Há uma maneira “boa” e uma maneira “má” de realizar a vida: este é o dilema que se apresenta aos primeiros homens. A maneira “má” convida a atingir facilmente a possibilidade de uma vida autônoma, a possibilidade para a criatura de conter nela mesma a sua causa e o seu fim, isto é, de chegar por ela mesma ao status de Deus e a auto deificação. Mas isto é uma mentira, uma ambição enganosa, que considera como vida a negação da vida, e que conduz inevitavelmente à morte. Na imagem bíblica, Deus quer, precisamente, desviar o homem do conhecimento da morte pois a morte introduz num conhecimento irrevogável, e uma vez adquirido este conhecimento, já é tarde demais para limitar suas consequências trágicas.

Todavia, os primeiros homens escolheram finalmente a maneira do “mal”, a maneira da morte. A advertência que Deus lhes dirigiu sublinha no relato bíblico o fato de que eles fazem a sua escolha em pleno conhecimento de causa das suas consequências. Contudo, há uma circunstância atenuante: eles foram arrastados à sua decisão pela serpente, símbolo arquetípico do mal. Para a hermenêutica eclesial, a serpente expressa aqui a intervenção do diabo ou satã, que constitui uma existência pessoal, espiritual, semelhante à dos anjos de Deus - espíritos destinados a

servir, criados por Deus antes do mundo -, mas uma existência revoltada, afastada da vida, condenada a perpetuar a morte que ela foi a primeira em escolher livremente.

A serpente provoca em primeiro lugar a mulher. Também aqui, o simbolismo não é fortuito. Na linguagem dos arquétipos de vida utilizados pela Escritura (linguagem das imagens arquetípicas, bem mais “significativas” que os conceitos), a mulher é a imagem da natureza, em oposição ao homem que é o símbolo do verbo (logos). Este confronto da natureza e do verbo, do feminino e do masculino, não representa uma distinção axiológica, mas a experiência que o homem faz da maneira como a vida natural se realiza: a natureza possui uma disponibilidade “feminina” para encarnar o acontecimento da vida, mas ela precisa da semente do verbo, para que esta encarnação aconteça. Sem a união do masculino e do feminino, a vida não pode existir. Sem a intervenção do verbo, a natureza é apenas uma potencialidade, não um acontecimento existencial; e sem a sua encarnação na natureza, o verbo nada mais é do que um conceito abstrato, sem realidade hipostática.

Assim, a tentação de desviar a realização da vida, pelo próprio fato de ser não apenas um desafio especulativo, mas uma possibilidade natural é, em primeiro lugar, aceita pela mulher. As palavras que lhe dirige a serpente revelam a “lógica” da alteração do “bem”, revelam um verbo que pretende enganar a

natureza, falsear as possibilidades da vida: “Então, Deus disse: vocês não comerão de nenhuma das árvores do jardim?” A mulher responde: “Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse para não comer, a fim de não morrer”. A serpente não persiste na sua calúnia grosseira, mas renuncia imediatamente a ela e passa a uma segunda astúcia: “Vocês não morrerão, diz. Deus sabe que, no dia em que comerem desta árvore, seus olhos se abrirão e vocês serão como deuses, conhecendo o bem e o mal”. A imagem bíblica não vai mais longe. É a esta segunda tentação, atingir o status de Deus e se auto deificar, que a mulher sucumbe - a natureza aceita tentar viver de maneira autônoma. As primeiras criaturas saboreiam o fruto da autonomia e da autossuficiência existencial.

7.11 Consequências da queda: a nudez

Assim acontece a queda do homem. Falamos de queda para designar não um puro rebaixamento axiológico, mas uma mudança na *maneira de existência*, uma decadência da vida. O relato bíblico pinta igualmente esta mudança existencial, as consequências da queda, com símbolos insubstituíveis.

A primeira consequência é a sensação de nudez: “Então os olhos dos dois se abriram e se deram conta de que estavam nus; costuraram folhas de figueira e se fizeram uns aventais” (Gn 3, 7). Até a hora da queda, “os

dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não sentiam vergonha um diante do outro” (Gn 2, 25). O que é, então, a sensação de nudez, a vergonha da nudez, que acompanha a queda? É a consciência de que o olhar do outro que cai sobre mim não é o olhar do ser amado, do ser que me ama e em quem confio. É o olhar de um estranho; ele não me olha com amor, antes me vê como objeto do seu desejo e do seu prazer. O olhar do outro me objetiva, faz de mim um indivíduo neutro, e sinto que tira de mim a subjetividade, minha identidade única mais profunda. O fato de me sentir nu significa a ruptura da relação, a negação do amor, a necessidade de me defender diante da ameaça que o outro constitui aos meus olhos daqui para frente. E eu me defendo pela vergonha. Visto-me para preservar a minha subjetividade, para me proteger do olhar do outro e para não me tornar um objeto ao serviço do seu prazer e da sua autossuficiência individuais.

Antes da queda, o corpo era, todo inteiro, expressão e manifestação da unicidade pessoal, da chamada ao Dom de si no amor. A sensação de nudez e a vergonha da nudez nascem no momento em que a vida deixa de tender ao amor e se assinala como finalidade a autossuficiência da individualidade - a necessidade individual, o prazer individual. É por isso que, mesmo depois da queda, somente o eros verdadeiro permite à nudez deixar de ser uma vergonha e expressar um movimento de confiança e de dom de si últimos. “No eros verdadeiro, a alma cobre o corpo”, dizia Nietzsche,

cujo ateísmo pertinaz nunca eliminou o sentimento da verdade. E por outro lado, Santo Isaac, o Sírio completa a frase: “O amor não conhece a vergonha... O amor desconhece naturalmente a vergonha e esquece sua própria medida”²².

A sensação de nudez e a vergonha da nudez são a manifestação mais clara da alteração sofrida pela natureza humana por causa da queda. A imagem de Deus inscrita na natureza do homem foi aviltada e corrompida (não, porém, destruída). Esta imagem é a *maneira de existência pessoal*, a maneira da Trindade, do amor das pessoas, do amor que é o único capaz de unificar a vida, a vontade e a energia da natureza. A liberdade pessoal submete-se (ainda que nunca de maneira integral) à necessidade individual de existência autônoma natural, tornando-se assim instinto, impulso, paixão inexorável. Assim a natureza fica parcelada em individualidades que vivem cada uma somente para si, individualidades mutuamente pérfidias, e opostas entre si na reivindicação da vida.

7.12 A culpabilidade

A Segunda imagem expressiva das consequências da queda, que encontramos no relato bíblico é o aparecimento da culpabilidade e a tentativa de se auto justificar. Os primeiros homens ouvem os passos de

²² *Comentário sobre os nomes divinos*: PG 4, 268 CD - 269 A

Deus que passeia no jardim no pôr-do-sol, e são dominados pelo medo, um medo tal que se apressam para se esconder “da face do Senhor” entre as árvores do paraíso. Então Deus chama Adão e lhe pergunta de que tem medo, e Adão alega a sua nudez para explicá-lo. Mesmo diante de Deus, Adão atualmente se sente nu, ressentido até o olhar de Deus como um despir, como um atentado à sua individualidade. Deus não é mais o íntimo, o bem-amado, e a relação com Ele não é mais uma ligação de amor e uma fonte de vida.

O próprio Deus torna-se “outro”, uma segunda existência que, já pela sua presença, ameaça aniquilar a autonomia da individualidade.

“Então, você comeu da árvore que eu te proibi comer!”, diz Deus. E Adão se apressa a rejeitar a sua responsabilidade: “Foi a mulher que você colocou junto de mim, ele diz, que me deu da árvore, e eu comi!”. E quando Deus pergunta à mulher: “O que você fez?”, a resposta dela é também uma escapatória: “a serpente me seduziu e eu comi!” (Gn 3, 8-13). A queda se manifesta aqui como autodefesa da individualidade, transferência de responsabilidade, tentativa de justificação individual.

Se a sensação de nudez e a vergonha manifestam a perda do caráter pessoal da existência, parece que a tentativa de transferir a responsabilidade e de auto justificação individual, o sentimento de culpa e o medo são sinais da angústia resultante da perda da vida verdadeira, isto é, da vida eterna. Trata-se da angústia

diante da morte. Chegamos à esta conclusão com a ajuda dos critérios da interpretação eclesial das imagens da Bíblia. Antes de mais, questionemo-nos: de fato, o que Adão teme, quando se esconde diante de Deus? De que ele quer se proteger quando transfere a responsabilidade sobre a mulher? Teme uma ameaça exterior? Sente um perigo objetivo? Mas ele não tem nenhuma experiência anterior de ameaça nem de perigo; normalmente, ele deveria ter tão pouco medo quanto um bebê que estende a mão para pegar o fogo.

A resposta fácil dos moralistas é, ordinariamente, a seguinte: Adão tem medo porque transgrediu o mandamento de Deus e espera um castigo. Mas a noção de transgressão e de castigo é também uma imagem emprestada das experiências posteriores do mundo e da queda. Se fizermos dela um absoluto e a considerarmos como a explicação última do medo de Adão, deixamos ou provocamos perguntas sem resposta: como Adão pode ter medo de Deus, que conhece somente como “apaixonado loucamente” pelo homem, e doador de vida? Se o amor de um ser humano verdadeiramente apaixonado está sempre pronto, mesmo depois da queda, a perdoar e a esquecer qualquer falha da pessoa amada, será que amor de Deus ficaria abaixo da medida humana do amor? O amor de Deus seria menor do que o amor humano do amante verdadeiro, do pai afetuoso, da mãe infinitamente indulgente? Será que Deus não conseguiria fazer nem sequer o que Ele mesmo nos pede: “perdoar os nossos devedores” sempre que nos fazem

mal, “até setenta vezes sete vezes”?

Aí os moralistas respondem: sim, mas Deus também é justo; Ele deve fazer justiça, castigar pela transgressão cometida. Mas de onde eles tiram esse “Ele deve” a que submetem o próprio Deus? Será, então, que existe uma necessidade que limita o amor de Deus, isto é, a sua liberdade? Em caso afirmativo, então Deus não é Deus ou, em todo caso, não é o Deus que a Igreja conhece. Um Deus justo, um policial celeste que controla a observância das leis de uma justiça obrigatória inclusive para Ele próprio, nada mais é do que um produto da imaginação do homem depois da queda, a projeção da sua necessidade de encontrar uma garantia individual sobrenatural no meio dos conflitos da vida coletiva... Quaisquer que sejam os artifícios sofisticados que os moralistas tenham podido imaginar para ajustar logicamente o amor e a justiça de Deus, os edifícios elaborados pelos seus silogismos ameaçam ruína. “Assim como um grão de areia não pesa tanto como muito ouro, assim a necessidade do justo julgamento de Deus não pesa tanto quanto a sua compaixão”, diz São Isaac o Sírio. O Deus da revelação bíblica e da experiência eclesial não é justo: “Não diz que Deus é justo, pois a sua justiça não aparece nos teus atos... Onde está, então, a justiça de Deus? Pois é dito que Deus é bom para os maus e os ímpios²³.”

²³ A citação é tirada do *Manuel Consultatif* de São NICODEMOS O HAGRIÓGRAFO, 193, nota 1 (em grego).

7.13 A tragédia da criação

Esta verdade fundamental, vivida e garantida pela Igreja, parece contradita por muitos textos da Escritura que evocam os castigos impostos ou prometidos por Deus: o dilúvio que cai sobre todos os seres vivos na terra, exceto os da Arca de Noé; o fogo e o enxofre que destroem Sodoma e Gomorra; as pragas do faraó; Davi punido pelo seu pecado com a morte de Absalão; no Novo Testamento, igualmente, a imagem dominante do julgamento futuro e da retribuição final, a separação entre justos e iníquos, a ameaça do inferno onde haverá “pranto e ranger de dentes”. A estes exemplos bíblicos, os homens acrescentam todos os males naturais vendo-os como “calamidades” e punições reveladoras da justiça de Deus: terremotos, inundações, epidemias etc.

Todavia, a Igreja distingue estas imagens da verdade que expressam. A queda do homem é uma verdade, e esta queda não tem um conteúdo somente jurídico, mas, como tentamos explicar aqui, ela é uma perversão da vida, onde a liberdade do homem arrasta consigo a criação toda, pois somente pela liberdade humana pode se realizar ou não a finalidade a que é destinada a existência de cada criatura. Ora, a perversão da vida significa uma deformação e uma corrupção das leis e das maneiras do funcionamento da vida. A Igreja vê em todos os exemplos bíblicos de punições impostas ao homem, e em todas as calamidades, as consequências de um funcionamento alterado das leis e das maneiras

que governam a vida, as consequências do distanciamento do criado da “vida verdadeira”, o abismo aberto entre o criado e o incriado por causa da revolta do homem. Estas consequências são interpretadas pela linguagem pedagógica da Escritura, sobretudo a do Antigo Testamento, que se dirige a um povo de “cabeça dura”, com a ajuda de uma imagem bem acessível ao homem caído: a imagem de um Deus zangado que castiga por causa da transgressão.

Porém, Deus não é um justiceiro que castiga. Ele apenas respeita absolutamente a liberdade do homem e as suas consequências. Ele não intervém para destruir os frutos amargos da livre escolha feita pelo homem, pois assim Ele destruiria a verdade mesma da pessoa humana e as dimensões cósmicas realmente impressionantes desta verdade. O amor de Deus intervém apenas para transformar a livre autopunição do homem em pedagogia salvadora. O ponto culminante desta intervenção é a própria encarnação de Deus, a aceitação, na carne divino-humana do Cristo, de todas as consequências da revolta do homem “até à morte numa cruz”, e, finalmente, a transformação destas consequências em relação e comunhão com o Pai, isto é, em vida eterna.

A partir daí, sem negar as consequências da queda de maneira destrutiva para a liberdade humana, é devolvida ao homem a possibilidade paradisíaca de escolher entre a vida e a morte: é a escolha entre a transformação da morte em vida, a exemplo do Segundo

Adão, Cristo, e a persistência na morte, no inferno, que é “a tortura de não amar”.

Para a Igreja, a queda de Adão, considerada nas suas dimensões cósmicas e “diacrônicas”, incríveis para o espírito humano, é uma imensa tragédia reveladora do caráter ilimitado da liberdade pessoal, das dimensões universais da verdade da pessoa - reveladora, afinal, da “glória” de Deus, da grandeza infinita da imagem de Si mesmo que Deus imprimiu na natureza humana. A Igreja percebe esta revelação através da tragédia da queda, revelação que confere significado à existência da criação universal. “Pois a criação, em expectativa, aguarda a revelação dos filhos de Deus... Sabemos, com efeito, que a criação inteira geme até o presente dia nas dores de parto” (Rm 8, 19-22). A aventura universal começada no jardim do Éden não é um fracasso da obra de Deus: este mundo marcado pelas catástrofes naturais, as guerras, as epidemias, a injustiça, os massacres, este mundo de onde se levantam os gemidos das vítimas inocentes e os clamores das crianças torturadas, realmente irrigado de sangue e lágrimas, este mundo não é, certamente, um lugar triunfal para a justiça, mas aos olhos do crente é um lugar onde triunfa a liberdade que, passo a passo, pé a pé, vai percorrendo pelo amor de Deus o caminho para a deificação. “Penso, com efeito, que os sofrimentos do tempo presente não admitem comparação com a glória que vai se manifestar em nós..., pois também esta criação será libertada da servidão da corrupção para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus” (Rm 8, 18-21).

Uma deificação do homem e do mundo que não fosse um acontecimento de liberdade, este sim seria o fracasso da obra de Deus, pois uma deificação sem liberdade seria tão contraditória como a noção de um Deus sem liberdade: um absurdo, a vida desprovida de razão e de significado.

7.14 A angústia diante da morte

Retomando agora o medo que leva Adão a se esconder diante de Deus depois da queda, podemos dizer que este medo não é o efeito de uma culpabilidade jurídica, ou a espera de uma punição. É a perda da “segurança diante de Deus” de que fala a Escritura (1Jo 3, 21); a ruptura da relação com Ele, o conhecimento da responsabilidade que cabe ao homem na realização de uma vida separada de Deus, a primeira experiência da solidão existencial que inclui também o primeiro contato com a mortalidade. O medo de Adão é a sua angústia diante da morte.

Por caminhos diferentes, a experiência psicanalítica contemporânea formula a opinião segundo a qual a primeira experiência de culpabilidade e de angústia acontece no homem no seu nascimento, quando é separado do corpo materno. Se este ponto de vista é exato, então não é muito diferente da imagem bíblica daquele primeiro medo de Adão. A primeira sensação, mesmo inconsciente, de “existir individualmente” é também a primeira sensação de mortalidade, a primeira

experiência de uma solidão muito profunda, isto é, a experiência da impossibilidade do indivíduo para tirar a vida de qualquer lugar que não seja ele mesmo. Pareceria que, na natureza mesma do homem, há um instinto capaz de distinguir a maneira da vida e a maneira da morte, isto é, um instinto capaz de distinguir o desenvolvimento da “vida verdadeira”, que é “comunicada” e “participada”, da desindividualização mortal da existência. Se assim for, o medo primitivo de Adão não seria apenas uma imagem ou um símbolo, mas uma realidade que marca o homem no mais fundo da sua alma desde o primeiro instante da sua vinda ao mundo.

O diálogo entre Deus e os primeiros homens, acontecido no Éden, acaba com o anúncio e a descrição profética, feitos por Deus, das consequências secundárias da queda. São as seguintes:

Acontece uma hostilidade irreduzível entre a mulher e a serpente, entre a natureza humana e o diabo. Hostilidade que culminará na pessoa de um descendente da mulher, que quebrará a cabeça da serpente, o poder do diabo, enquanto que a serpente conseguirá apenas morder o seu “calcanhar”. Este descendente de Eva, para a Igreja, é o Cristo, e este primeiro anúncio da sua vitória sobre o diabo é chamado o protoevangelho da Escritura, a primeira mensagem anunciadora da salvação do homem.

As aflições e gemidos da mulher multiplicam-se, seu corpo torna-se sensível e inclinado à dor. A mulher

não deixa de ser o vetor da vida, mas a vida, atualmente, é a perpetuação da natureza e não da pessoa. Aí, então, a mulher dá à luz seus filhos com muito trabalho, pois cada nascimento é mais uma fragmentação imposta ao seu corpo, uma fragmentação da natureza, um acréscimo de individualidades autônomas e mortais. Sua relação com seu esposo, o amor revelador do Modelo trinitário da vida, torna-se uma ruptura com ele: “teu desejo te levará ao teu marido, e ele te dominará” (Gn 3, 16).

Aliás, o acesso do homem à vida, sua relação com a terra, a natureza, seu alimento-vida, também se torna ocasião de trabalhos e dores contínuas. A relação do homem com a natureza material do mundo não consegue ser uma relação pessoal, uma relação com a palavra do amor de Deus que constitui o mundo. O mundo torna-se um objeto neutro que resiste ao esforço empreendido pelo homem para submetê-lo à sua necessidade e ao seu desejo de sobrevivência individual. A terra “produz espinhos e cardos, e o homem ganha seu pão “com o suor da sua face”, até retornar também à neutralidade impessoal da terra objetivada, até que o seu corpo se decomponha na terra: ...”pois tu és lama, e à lama voltarás” (Gn 3, 19).

7.15 As “túnicas de pele”

O relato da queda do homem que encontramos na Sagrada Escritura, acaba com a expulsão do homem do jardim de delícias, quando lhe é proibido o acesso à

“árvore da vida”, à possibilidade da imortalidade.

Contudo, este desfecho trágico é marcado também por uma imagem que revela o amor de Deus, amor que tenta desfazer o caráter irrevogável da queda, limitar o mal por ela provocado, relativizar o irremediável. É a imagem das túnicas de pele, que chamou especialmente a atenção dos exegetas cristãos: “E o Senhor Deus fez para o homem e sua mulher umas túnicas de pele, revestindo-os com elas” (Gn 3, 21).

Na interpretação eclesial, as túnicas de pele com que Deus veste os primeiros homens simbolizam a hipóstases biológica que cobre a alteridade pessoal do homem. Antes da queda, cada energia da natureza biológica e terrena do homem existia (era realizada e manifestada) exclusivamente como revelação da imagem divina. Constituía a alteridade pessoal, a vida como comunhão e relação de amor. Depois da queda, a hipóstase do sujeito humano é biológica, e as energias da natureza (energias psicossomáticas) estão ao serviço de uma vida reduzida à sobrevivência individual. O homem não deixa de ser uma pessoa, uma imagem de Deus, mas esta imagem está atualmente revestida da “túnica de pele” da irracionalidade, da corrupção e da mortalidade.

Este revestimento de corrupção e de morte testemunha, todavia do amor imenso de Deus pelo homem e do caráter providencial desse amor. Revestindo a pessoa humana com urna hipóstase biológica, Deus assume os efeitos da queda. As energias naturais

(psicossomáticas) não hipostasiam a alteridade pessoal da vida considerada como amor, mas a individualidade mortal e sua vida efêmera. Permitindo, todavia, a morte, como consequência deste revestimento, Deus limita precisamente o seu alcance à individualidade biológica, colocando um limite e uma fronteira ao pecado-fracasso da vida e à corrupção, “a fim de que o mal não seja imortal”.

Assim, a morte não destrói o homem como tal, mas a corrupção que o envolve. Ela não atinge a pessoa humana que Deus chamou ao ser, ela nega e destrói a falsa hipóstase de vida, a individualidade biológica com que o homem foi revestido por causa da queda. A morte, resultante do pecado, volta-se contra o triunfo aparente do pecado - que se manifesta na individualidade biológica tornada autônoma - e o destrói. A morte acaba com envoltório da corrupção, liberando as possibilidades existenciais da pessoa humana.

Portanto, o caminho permanece aberto depois da queda, para que a pessoa humana se tome novamente uma hipóstase de vida, não mais biológica, corruptível e efêmera, mas incorruptível e imortal. Esta nova possibilidade existencial será inaugurada pelo próprio Deus que, na sua encarnação, oferecerá na sua pessoa as primícias da salvação e da renovação do gênero humano.

Capítulo 8: Cristo Jesus

8.1 O escândalo

O nome de Jesus Cristo corta em duas a História dos homens. E, ao mesmo tempo, foi e é ainda o maior escândalo que se possa imaginar para a razão humana. Deus se fez homem, e esta união permanece incompreensível para a lógica e, em todo caso, inacessível ao nosso conhecimento “positivo”.

O Apóstolo Paulo é o primeiro a indicar que, ao menos para os gregos, a noção de divino-humanidade é uma verdadeira loucura (1Cor 1, 23). Os gregos ensinaram aos homens a maneira ajustada de pensar, o conhecimento metódico, que não pode funcionar sem uma definição das coisas. Por isso as coisas, todos os existentes, são definidos pela sua essência, isto é, um conjunto de propriedades que fazem com que cada existente seja o que ele é. Uma flor é uma flor porque possui um talo, pétalas, sépalas, estames e pistilo; ela não pode ser flor e, ao mesmo tempo, possuir pernas ou asas, olhos para ver ou boca para falar. Da mesma maneira, Deus, para ser Deus, deve ser infinito, ilimitado, onisciente e onipotente, autônomo na sua vida e no seu movimento. Ele não pode ser Deus e, ao mesmo tempo, possuir um corpo material e limitado, precisar de oxigênio para respirar e de comida para se alimentar, ficar cansado, estar com sono, ficar triste e sofrer no seu corpo.

A oposição do pensamento grego a respeito da noção de divino-humanidade apareceu dinamicamente

dentro do próprio seio da Igreja cristã. As expressões mais características desta oposição foram as duas heresias do nestorianismo e do monofisismo, que afligiram durante vários séculos o mundo cristão e que nunca deixaram de representar duas tendências ou inclinações do estado de espírito dos cristãos.

O nestorianismo²⁴ expressa a tendência a ver na pessoa de Jesus Cristo uma existência humana quanto à sua essência ou natureza, a ver pura e simplesmente um homem, um indivíduo concreto da natureza humana dotado, todavia, por Deus de dons excepcionais e de qualidades extraordinárias. Esta tendência subsiste amplamente num grande número de pessoas que falam do Cristo com respeito, mas reconhecendo na sua pessoa apenas um grande mestre de moral, um homem muito importante que fundou a religião qualitativamente dominante até o momento atual, ou até um reformador social que conduziu a humanidade a progressos éticos importantes.

Paralelamente, o monofisismo²⁵ expressa a tendência a ver somente na pessoa de Jesus Cristo a intervenção de Deus na História, a considerar pura e simplesmente que Deus se apresenta com a aparência de um homem, isto é, que o Cristo é o “espectro” de um homem, mas não um homem quanto à sua natureza ou essência. Esta tendência também subsiste, naqueles que

²⁴ Seu fundador foi Nestório, patriarca de Constantinopla (380-451).

²⁵ Seu fundador foi Eutiques, sacerdote de Constantinopla (378-454).

pretendem manter dentro do cristianismo uma espécie de dualismo filosófico e moral. Pretendem manter um abismo infranqueável, cômodo para o pensamento humano, entre o divino e o humano, o espiritual e o material, o eterno e o temporal, o sagrado e o profano.

Sobre este ponto, a observação do psiquiatra Igor Caruso, a quem nos referimos já no capítulo anterior, é típica. Ele vê nestas duas heresias a manifestação de duas tendências ou impulsos mais gerais do espírito humano. Cada uma delas, absolutizada, leva a essa visão “herética” da vida, que chamamos neurose.

Caruso discerne as manifestações históricas de tais desvios neuróticos em muitas expressões de um antropocentrismo absolutizado ou numa visão idealista da vida e da verdade também absolutizada. Com efeito, é possível distinguir claramente a presença do nestorianismo no otimismo do racionalismo, na “eficácia” do moralismo, na inflação da crítica histórica, na mitificação da ciência humana, na desmitificação científica da metafísica, na absolutização da política e da organização, na prioridade concedida às relações econômicas da produção. Da mesma maneira, podemos observar a reação monofisita manifestando-se no idealismo puritano, no desprezo do homem natural, na desconfiança relativa ao corpo e suas funções, na fobia do amor e da vida sexual, na “espiritualização” das estruturas, na mitificação da autoridade visível, no “misticismo” cultivado por uma autoridade infalível.

Então, é com a ajuda destas tendências inatas e opostas do psiquismo humano que a linguagem da Igreja tenta delimitar a verdade da sua experiência da encarnação de Deus, da Sua encarnação na pessoa histórica de Jesus Cristo. Ao longo de quatro séculos, nos Concílios ecumênicos terceiro, quarto, sexto e sétimo, a Igreja lutou para preservar a verdade da encarnação divina de sua alteração num esquema intelectual e num “princípio” oficial. O Cristo das heresias era um modelo moral de homem perfeito, ou a ideia abstrata de um Deus desencarnado. Em ambos os casos, a vida dos homens não muda em nada, essencialmente, o corpo vivo do homem continua sendo condenado a se decompor na terra, e os “melhoramentos” individuais ou coletivos da vida humana são um engano, uma contradição ou uma ilusão evidente.

A Igreja, todavia, não lutou durante quatro séculos inteiros somente por uma metafísica abstrata, nem para salvaguardar um modelo moral. Nem sequer luta em favor do “espírito” do homem; ela luta para salvar o corpo do homem. O corpo do homem - a carne, e não somente o espírito - pode ser unido a Deus “sem mistura, sem mudança, sem divisão e sem separação?” A natureza humana, pode constituir, unida à divina, um único acontecimento de vida? Em caso afirmativo, a morte não existe. Aí, o corpo é semeado na terra como o trigo, para dar cem vezes mais fruto, para que o homem realize a plenitude da vida.

Quatro séculos de luta foram necessários para que o corpo do homem fosse salvo do absurdo da morte. Para que se revelasse a possibilidade do humilde material do mundo, a carne da terra e do homem, ser unido à vida divina, de maneira que o corruptível seja revestido de incorruptibilidade. Foram necessárias lutas e façanhas para que a nossa linguagem cotidiana convencional pudesse traduzir a dinâmica da vida tal como a encarnação do Verbo a revelou. E para que, da mesma maneira que a linguagem, a ascética do pintor expressasse com seu pincel a mesma verdade, não de maneira figurativa e simbólica, mas reproduzindo no desenho e nas cores a glória da carne do homem quando ela se torna incorruptível. Para que, também, a mesma verdade seja também expressada pelo cântico plástico do arquiteto que “faz cantar” a pedra e a argila, de maneira que a sua obra contenha Aquele que não pode ser contido, e dê carne Àquele que não tem carne, e que sua obra justifique a criação inteira e a sua beleza. Para que, finalmente, a mesma verdade seja também manifestada pelo hino do poeta e a melodia do compositor, uma arte que submete os sentidos em vez de os submeter, revelando nesta submissão o segredo da vida que vence a morte.

8.2 Kênosis

À objeção formulada pelos gregos a respeito da possibilidade para duas naturezas ou essências diferentes de se unirem numa única existência, a teologia dos

Padres e dos concílios ecumênicos responde o seguinte: esta possibilidade existe no que concerne Deus e o homem, pois a Divindade e a humanidade possuem um modo comum de existência: a pessoa. Já vimos anteriormente que, de acordo com a experiência da Igreja, a maneira de Deus existir é a alteridade pessoal e a liberdade a respeito de todo determinismo natural. A Pessoa precede a Essência, ela hipostasia a Essência, faz dela uma hipóstase, isto é, uma existência concreta. A imagem desta maneira divina de existir foi impressa no coração da natureza humana. Embora seja criada e doada, a natureza humana existe somente, também, como alteridade pessoal e capacidade de liberdade a respeito da sua condição de criatura, a respeito de todo determinismo natural. O homem foi criado não somente “à imagem”, mas também “à semelhança” de Deus (Gn 1, 26). A sua existência pessoal constitui a sua possibilidade de chegar, também ele, a uma liberdade de vida que é própria de Deus, isto é, à vida eterna livre de toda e qualquer limitação natural. O primeiro Adão recusou realizar esta possibilidade. Deus intervém, portanto, não para obrigar o homem a se assemelhar a Ele, mas para Ele mesmo se tornar semelhante ao homem, levando a possibilidade pessoal da natureza humana até a façanha última da união hipostática com a Divindade - façanha impossível para o homem, mesmo antes da sua queda.

Todavia, Deus não se une ao homem diretamente no estado que Adão teria podido atingir pela sua caminhada dinâmica para a semelhança divina. A pessoa

histórica de Jesus Cristo é uma individualidade humana, semelhante aos outros no seu estado posterior à queda; uma individualidade extensa e limitada, conforme em tudo às normas da natureza humana criada, bem como às suas limitações naturais. Somente em raros momentos, como no monte Tabor, o Cristo desvenda o efeito real da união de Deus com o homem: a transfiguração do homem na “glória” ou manifestação de Deus. Durante todo o resto da vida terrena do Cristo, a manifestação existencial da vida de Deus acontece “discretamente”. A Igreja fala de uma “*kênosis*”²⁶ de Deus na pessoa do Cristo, de um “despojamento” ou abandono voluntário de todos os elementos diretamente reveladores da sua divindade: “Aniquilou-se a si mesmo assumindo a condição de escravo [...], tornando-se conforme ao nosso corpo de miséria” (Fp 2, 7-3,21).

Esta “*kênosis*” da divindade da pessoa do Cristo é um resultado da liberdade pessoal divina, da liberdade do Filho e Verbo de Deus encarnado. Ela não muda nem afeta a união real das naturezas divina e humana no Cristo, livre de todo determinismo de Essência ou de Natureza, Deus pode hipostasiar na sua Pessoa não somente seu próprio Ser (sua Essência ou Natureza), mas também o ser do homem. Hipostasiando conjuntamente as duas naturezas numa única hipóstase pessoal, Ele

²⁶ A palavra grega *kênosis*, que significa vazio, designa evidentemente o aspecto de humildade e rebaixamento total, até à morte, que apresenta a Encarnação divina (N. do T).

preserva as qualidades naturais das duas, sem, todavia, se sujeitar à obrigação de realizar existencialmente estas qualidades. E assim que Ele pode até “reter” ou “depor” a “glória” da sua Divindade, como também pode tirar da sua humanidade material o peso quando caminha sobre as águas. Se a Pessoa é a única realidade que hipostasia o Ser, então nenhuma necessidade da natureza (divina ou humana) a precede de maneira a limitar a manifestação existencial da liberdade pessoal.

8.3 “Sem mistura” e “sem fratura”

Deus se associa a natureza humana e a faz participar da sua própria Natureza divina, hipostasiando a *maneira pessoal de existir*, comum às duas naturezas, numa existência única, numa pessoa. Esta pessoa una é o Verbo encarnado, a segunda Pessoa da Santa Trindade, “na-carne”, o filho unigênito do Pai “feito carne”. É Jesus, o Cristo (o ungido) de Deus.

A união das duas naturezas no Cristo é uma união sem mistura e sem fratura. As duas naturezas não se misturam, a diferença entre as duas naturezas não é abolida. No Cristo, a divindade tanto quanto a humanidade conserva suas qualidades no seio de uma única e indivisível realização existencial, na única pessoa do Cristo. A Igreja confessa o Cristo como Deus perfeito e homem perfeito, sem mudanças, atenuações ou alterações no seu humano como no seu ser divino.

Todas estas formulações, todavia, correm o risco

de serem interpretadas como noções abstratas, se for ignorada a maneira como a pessoa hipostasia a natureza (isto é, faz dela uma existência real), bem como a união das naturezas. Não devemos esquecer que a natureza existe somente como hipóstase pessoal, existe somente “em pessoas”. Ora, a pessoa hipostasia a natureza pelo fato de recapitular num fato existencial único, no fato da sua própria alteridade e sua própria liberdade, todas as energias da sua natureza: volitiva, intelectual, criativa, amorosa, e as outras. Nós conhecemos a natureza somente como um acontecimento realizado, isto é, somente através das suas energias que são, existencialmente, carregadas e expressadas pela pessoa. A natureza, sem as energias, é apenas uma noção abstrata, uma “essência” intelectual não hipostasiada, assim como a pessoa, sem a natureza, da qual ela hipostasia existencialmente as energias, é somente um “princípio” abstrato.

O risco de interpretar a união das duas naturezas no Cristo como um “princípio” teórico abstrato, referido a “essências” puramente intelectuais desligadas de qualquer realização existencial, foi percebido pela Igreja por ocasião da heresia do monotelismo e do monoenergismo²⁷. Esta heresia reconhecia duas naturezas no Cristo, divina e humana, mas defendia que a união das duas naturezas resultou numa única vontade e

²⁷ Seu principal representante foi o patriarca Sérgio de Constantinopla (610-638).

uma única energia pessoais do Verbo de Deus encarnado.

Mas a existência de uma única vontade e uma única energia significa também uma única natureza, pois uma segunda natureza que não fosse realizada como acontecimento existencial seria, de fato, inexistente. Se o Cristo teve uma única vontade e energia divinas, então sua natureza humana não é realmente hipostasiada, e Ele teria sido um fantasma de homem, existencialmente inexplicável, de maneira que a humanidade não teria sido assumida nem curada pela Divindade.

A Igreja considera o Cristo como a pessoa do Verbo de Deus encarnado, pessoa que hipostasia tanto a natureza divina quanto a natureza humana num fato existencial concreto. O fato existencial concreto é a sua alteridade e liberdade pessoais que recapitulam e manifestam as energias das duas naturezas. A pessoa tem prioridade sobre a natureza (ela confere à natureza uma existência-hipóstase), a alteridade e a liberdade pessoais recapitulam e manifestam as energias naturais sem ficar submetidas a ela. Assim, a liberdade pessoal do Cristo não fica submetida às energias das duas naturezas, antes as submete. Por isso, as subordina mutuamente e apresenta então “a sua vontade humana como sendo não contraditória ou oposta, mas submetida à sua vontade divina toda-poderosa”.

A preeminência da vontade divina no Cristo, portanto, não é uma necessidade natural. A vontade

divina não se impõe à vontade humana por um efeito da sua onipotência natural. Antes, esta preeminência é realizada pela liberdade pessoal do Cristo; por isso a Igreja a opõe ao uso que o primeiro Adão fez da sua liberdade. O primeiro Adão recusou realizar a sua vida (a existência pessoal da sua natureza) com a ajuda da *maneira* própria da vida: a vida como comunhão de amor e superação de si mesmo no amor. Sua liberdade pessoal (manifestação e gerência das energias naturais que constituem o fato da existência) fez passar a energia volitiva da sua natureza, da *maneira* da vida à *maneira* da morte. Isto desnaturalizou a vida, reduzindo-a a uma sobrevivência individual, a uma existência vivida para si mesmo, natural e autônoma. Tendo a natureza adquirido uma autonomia existencial, ela age como uma obrigação de viver para si, como uma vontade instintiva de sobreviver, de se impor, de perdurar. A natureza torna-se assim autônoma a respeito da possibilidade pessoal da vida; as energias naturais se distanciam da liberdade da pessoa (da sua gerência e expressão pessoais) e se tornam nelas mesmas um fim existencial, uma necessidade inexorável. A existência pessoal acontece então em submissão à natureza e, portanto, à sua condição criada, e isto leva-a até à morte, a última necessidade natural do criado.

Contrariamente a tudo isto, o segundo Adão, o Cristo, pela sua liberdade pessoal, submete a vontade da sua natureza humana à vontade da sua natureza divina, à vontade da vida verdadeira que age como comunhão de

obediência ao Pai, como entrega de si ao seu amor. A vontade da natureza divina do Cristo é a vontade comum das Pessoas da Santa Trindade, a vontade da vida, a liberdade do amor, a liberdade diante de qualquer necessidade, o que equivale, por isso mesmo, à vida eterna. É a esta vontade de liberdade, que realiza a vida como superação de si e submissão no amor, que o Cristo submete a sua vontade humana natural, e é por esta submissão que ele traz à natureza humana o restabelecimento, a cura: a natureza humana não é mais uma necessidade fechada de auto-observação, nem um esforço do criado de existir para si mesmo, que conduz inevitavelmente à morte. Doravante, existe uma Pessoa que recapitula as energias da natureza humana na realização livre da vida, doravante a natureza humana participa na vida da Trindade através da vontade do Filho. O caráter criado, a materialidade da natureza humana, não a impede de estar unida de maneira hipostática e existencial com a Divindade, pois o que constitui a sua existência não é a natureza em si mesma com as suas energias (a materialidade ou a espiritualidade e a imaterialidade), mas a pessoa que a hipostasia.

8.4 Deus perfeito e homem perfeito

É impressionante constatar com que atenção e precisão de linguagem a Igreja tentou indicar os limites do fato acontecido na pessoa de Cristo. E não tanto para esgotar oralmente ou para confirmar em categorias da

lógica convencional a união de Deus com o homem, mas para subtrair a formulação desta verdade a toda falsa interpretação, que alteraria a possibilidade que o homem tem de participar na transformação do corruptível em incorruptível, acontecida graças à encarnação do Verbo.

Consideramos, então, a encarnação de Deus na pessoa de Cristo, a “in-humanização” de Deus: “Falamos de um Deus feito homem, não de um homem divinizado”²⁸. Referindo-nos ao Cristo, não aludimos em princípio a um homem com quem a Divindade se uniu, pois não houve nenhuma preexistência de uma hipóstase humana à qual o Verbo de Deus teria sido acrescentado. Pelo contrário, o Verbo “constituiu” para si uma carne viva “a partir do sangue puríssimo da Virgem”, sendo Ele mesmo a hipóstase que se encarna nesta concepção paradoxal. A assunção da natureza humana pelo Verbo aconteceu da maneira como a natureza age em tanto que fato existencial: seu ponto de partida é a matriz de uma mulher, onde se forma e se desenvolve a carne viva, reveladora da hipóstase ou da pessoa.

Falamos da encarnação do Filho e Verbo de Deus, da segunda Pessoa da Santa Trindade. Isto não significa que o Verbo se torna autônomo em relação às outras Pessoas, e que seja o único que assume a humanidade. A Igreja reconhece no fato da encarnação do Deus Verbo um ato comum às Pessoas da Santa Trindade. Não é que o Pai ou o Espírito se encarnem junto com o Verbo. Mas,

²⁸ JOÃO DAMASCENO, *De fide orthodoxa* III, 47.

ao mesmo tempo que permanece a distinção entre as Hipóstases divinas, e que somente a Hipóstase do Verbo assume a carne humana, todavia a vontade e o agir da Trindade continuam sendo comuns, inclusive na encarnação; a unidade de Deus, da vida divina, permanece. Esta totalidade integral da vida, da vontade e do agir da Divindade, é recapitulada pelo Cristo na sua hipóstase divino-humana: “Pois nele habita corporalmente toda a plenitude da Divindade” (Cl 2, 1).

Confessamos que o Cristo é Deus perfeito, mas também homem perfeito. A Divindade inteira uniu-se, na sua pessoa, à humanidade inteira. Cada qualidade e cada ato da natureza humana global foram assumidos pelo Cristo. Nenhuma realidade humana foi excluída desta assunção. A iniciativa dela corresponde certamente àquele que assume, que age de maneira única segundo a hipóstase e de maneira trinitária segundo a vontade e a benevolência. Mas a natureza assumida não se reduz, porém, a um fator passivo desta assunção. Encarnando-se, Deus não violenta a natureza humana, não utiliza a natureza como um material neutro com vistas à realização da sua vontade. É por um consentimento livre e pessoal que a natureza humana se oferece para ser assumida por Deus; ela se oferece de maneira global, e a oferta de si mesma acontece de maneira singular (pois a natureza somente existe e se expressa de maneira pessoal: é o consentimento da Virgem Maria, sua livre aceitação da vontade de Deus, que possibilita o encontro entre a vontade divina e a vontade humana no fato da

encarnação do Filho e Verbo. “Eis a serva do Senhor; seja feito em mim segundo a tua palavra” (Lc 1, 38).

Estas palavras expressam uma atitude de entrega de si e de oferta de si, de aceitação da vontade de Deus e de confiança absoluta no seu amor. Nenhuma exigência de autonomia, nenhuma reivindicação de ser confortado. Maria realiza o dom de si mesma para conceber e gerar, somente por obediência a Deus; ela aplica a sua existência ao cumprimento da vontade divina. Assim, a concepção que acontece é livre de toda finalidade natural, livre de toda necessidade, de toda dependência do desejo, do apetite, do prazer, livre de todo instinto de reprodução, de perpetuação. O estado natural da maternidade torna-se, de processo biológico autônomo, um acontecimento pessoal de livre consentimento, de livre obediência a Deus, de abandono à sua Providência. E é precisamente a liberdade a respeito da necessidade natural que torna a Toda-Santa “igualmente Virgem depois do parto”.

Na linguagem da Igreja, nós dizemos que a união de Deus com o homem, a encarnação do Deus Verbo é um acontecimento “sobrenatural”. Isto significa, para início de conversa, um acontecimento entre Deus e o homem, de liberdade mútua a respeito de qualquer determinismo natural. Na pessoa da Toda Santa Mãe de Deus “os limites da natureza foram abolidos”, assim como foram negados os princípios e necessidades que regem o criado no seu estado de autonomia diante do

incriado. Mas também o Incriado, encarnando-se da Virgem, transcende a maneira do incriado e vem existir segundo a maneira do criado: o intemporal torna-se temporal, o infinito torna-se finito, o eterno se faz criancinha, e o intocável assume uma humanidade limitada. Para a humanidade, o “sobrenatural” significa a libertação das limitações próprias do seu estado de criatura e das necessidades inerentes à sua autonomia posterior à queda. Para a Divindade, o “sobrenatural” significa a liberdade resultante de uma transcendência ilimitada diante de qualquer determinismo ou necessidade; o fato “sobrenatural” é que Deus “veio até à nossa natureza, isto é, que chegou até esta natureza menos nobre, que Ele mesmo não possuía”²⁹. É nesta dupla superação que se revela o único fato existencial de caráter absoluto para a Igreja, isto é: a Pessoa de Deus e sua imagem impressa na existência pessoal do homem.

8.5 A Mãe de Deus

A Igreja reconhece na pessoa da Toda Santa Mãe de Deus a única criatura - em toda a criação de Deus, material e espiritual - a ter atingido na sua plenitude a finalidade existencial da criação: a unidade mais completa possível com Deus, na realização mais completa das possibilidades da vida. Seu consentimento à encarnação do Filho não é simplesmente um encaixe da vontade humana com a vontade de Deus. É um fato

²⁹ SÃO MÁXIMO, O CONFESSOR, *Sobre os Nomes divinos*, PG 4, 229C.

existencial único de compenetração mútua entre a vida do criado e a vida do incriado. A Toda-Santa foi digna de participar segundo a sua “energia” natural (energia da vontade, mas também da maternidade) na energia comum da Divindade, isto é, na própria vida de Deus. Sua vida natural, seu sangue, o funcionamento biológico do seu corpo, identificaram-se com a vida realizada na hipóstase encarnada do Verbo de Deus. O Deus-Verbo viveu de maneira hipostática como parte integrante do corpo da Virgem.

Portanto, tendo Deus vivido na sua matriz, através da sua carne e do seu sangue, ela viu a sua própria energia natural, criada, se identificar com a energia vital do incriado.

Assim, a Mãe de Deus não apenas “emprestou” as suas funções biológicas ao Deus-Verbo: com efeito, uma mãe não “empresta” seu corpo ao seu filho, mas constrói com a sua carne e sangue a existência dele, e forma também a “alma” do seu filho pela amamentação, as palavras, as carícias e a ternura. A Igreja insiste no fato de que o Filho e Verbo de Deus, na sua encarnação, assumiu não simplesmente a carne, mas “uma carne animada por uma alma dotada de entendimento e inteligência”³⁰, como qualquer embrião humano. O Cristo assumiu a natureza humana com o conjunto de energias corporais e psíquicas que a constituem e a expressam. Por isso, a contribuição da Mãe de Deus não

³⁰ JOÃO DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, III, 46.

se reduz a edificar a carne do Cristo, estendendo-se também ao que poderíamos chamar a formação da alma, do psiquismo humano do seu Filho, pois a mãe suscita e se encontra na fonte das primeiras experiências da alma do filho, de seus primeiros conhecimentos, de seus primeiros balbucios, da sua entrada progressiva no mundo dos nomes e dos símbolos, no mundo dos homens.

Como Mãe de Deus, portanto, a Virgem Maria identificou na sua existência a vida do criado com a vida do incriado, uniu na sua vida a criação com o seu criador. Assim, toda criatura, a criação inteira de Deus, encontra na sua Pessoa a porta da “vida verdadeira”, o acesso à plenitude das possibilidades existenciais. “A criação inteira se alegra nela, a hierarquia dos anjos e a raça dos homens”. Na linguagem da poesia eclesial, cada imagem integradora da natureza é aplicada à Toda-Santa, para expressar precisamente a renovação universal do criado acontecida na sua Pessoa. Ela é designada como o “céu”, a “terra boa”, a “rocha não talhada”, a “pedra que dá de beber aos sedentos de vida”, o “seio que floresce”, e a “terra fértil, semente de propiciação”. Da mesma maneira, a “semântica” incomparável da iconografia ortodoxa transfere a representação figurativa destas imagens tanto no desenho quando nas cores: ela representa a Mãe de Deus como trono da Divindade com seu filho nos braços, como *Orante*, como abraçando seu filho com *Ternura*, ou ainda “deitada” na *Natividade* do Cristo ou na sua *Dormição*. A Virgem é a nova Eva que

recapitula a natureza não na sua autonomia “contra a natureza” e na morte, mas na participação na Divindade e na realização da vida eterna. Sua vontade pessoal, com efeito, devolve à criação inteira o seu “fim”, a sua finalidade existencial, e confere um significado e uma esperança à “expectativa impaciente da criação”. Quando os fiéis invocam para a sua salvação a intercessão da Mãe de Deus, não solicitam uma espécie de mediação jurídica, mas a integração da própria vontade inoperante na sua vontade vivificante que diz “sim” ao amor salvador do Deus encarnado.

8.6 Contexto histórico

Assumindo a natureza humana, Deus entra no tempo, insere-se na história humana. Jesus Cristo é uma pessoa histórica. Ele nasce numa época e lugar concretos, de uma mãe cuja genealogia se enraíza e ramifica numa tribo particular de Israel, a linhagem real de Davi. Ele é, portanto, de raça judia, integrado nas convenções sociais do mundo helenizado do Império romano, submetido igualmente às estruturas políticas e estatais da terra dos judeus, ocupada pelos romanos.

Seu próprio nome é uma síntese das duas línguas e das duas tradições que compõem o quadro histórico da sua época, e que constituirão a carne histórica da Igreja primitiva: *Jesus* é um nome hebreu, e *Cristo* é um nome grego. A palavra Jesus vem de *Iesous*, forma helenizada do nome hebraico *Jeshoua*, proveniente de uma raiz

verbal que significa salvar, socorrer. A palavra *Cristo* (em grego *Christos*) é um epíteto com valor de substantivo, derivado do verbo grego *chríô* (ungir, untar) e significa o ungido, aquele que recebeu a unção (em grego *chrisma*), aquele que foi ungido. Na tradição judaica, a unção, feita com azeite comum ou perfumado, era o sinal visível da promoção à dignidade de rei ou de sacerdote, sinal de que o ungido era escolhido por Deus para servir a unidade do povo ou a relação do povo com o Senhor das potências.

Mas o Ungido (Cristo) de Deus por excelência era o Messias esperado nas Escrituras, de maneira que a palavra Cristo acabou se identificando, no plano semântico, com a palavra Messias. Associando o nome principal – Jesus - ao nome da dignidade – Cristo -, a Igreja ressalta a pessoa histórica e interpreta o acontecimento da sua encarnação.

O evangelista Lucas nos fornece o contexto histórico da aparição da pregação do Precursor e, paralelamente, descreve o início da vida pública do Cristo. Ele começa indicando o ano em curso do reinado do Imperador romano: “No ano décimo quinto do principado de Tibério César”. Esta “baliza” histórica poderia ser suficiente para uma indicação cronológica bem precisa. Lucas, porém, insiste na sua datação com a meticulosidade de um historiador experimentado que prevê os eventuais questionamentos sobre a historicidade de Jesus. Então, ele reforça essa datação referindo-se às

autoridades locais: “Pôncio Pilatos era governador da Judéia, Herodes tetrarca da Galileia, seu irmão Filipe tetrarca do país da Ituréia e a Traconítide, e Lisânias tetrarca de Abílene”. E não se contenta com a referência aos chefes políticos, mas cita ainda o mandato dos chefes religiosos de Israel: “sob o pontificado de Anás e Caifás” (Lc 3, 1-2).

O cuidado extremo de Lucas com uma datação precisa se justificará séculos mais tarde, quando na Europa, depois do “Renascimento”, uma vaga de ateísmo tentará provar o caráter mítico e a inexistência da pessoa do Cristo, oferecendo assim uma solução fácil à consideração da sua hipóstase divino-humana como “loucura” ou “escândalo”. Gerações sucessivas de pesquisadores, nos séculos XIX e XX, participarão numa pesquisa ampla e uniforme sobre a credibilidade histórica dos evangelhos: datas, referências a pessoas, a personagens oficiais da época, a lugares, a coincidências de acontecimentos, serão controladas pela crítica filológica e histórica dos textos, exigindo a sua confirmação pelas descobertas da investigação arqueológica. A apologética cristã invocará toda uma série de referências extra cristãs concernentes à pessoa do Cristo e confirmando a sua intervenção na história: Plínio o Jovem (ca. 112 d.C.), Tácito (ca.115), Suetônio (ca. 120), e também referências anteriores, como o famoso *testimonium* de Flávio Josefo (ca. 93), a crônica do samaritano Thallus escrita em Roma (um pouco antes do ano 60), a carta do sírio Mara Bar Sarapion (datada no

ano 73 d.C.). Por diferentes caminhos, a pesquisa científica confirma a historicidade da pessoa de Jesus Cristo, sem, todavia, interpretar o acontecimento que esta pessoa encarnou.

Numa segunda “linha de defesa”, o racionalismo ocidental dos dois últimos séculos destacou a “mitificação” feita pela primeira comunidade cristã, da pessoa histórica do Cristo. A “lógica” desta interpretação não era descartável: nós tiramos quase todas as nossas informações sobre Jesus Cristo nos textos escritos a seu respeito pela primeira comunidade cristã: Evangelhos, Atos e Cartas dos Apóstolos. Todas estas informações, porém, manifestam exclusivamente a idealização - própria da pregação - da pessoa do Cristo, sua conformidade com as expectativas messiânicas, as aspirações religiosas, as chances missionárias, da primeira comunidade cristã. Portanto, há uma diferença e uma distância entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da pregação apostólica” conservada pelos Evangelhos. Para quebrar esta distância e restabelecer a verdade histórica concernente à pessoa de Jesus, temos que depurar os textos evangélicos dos elementos duvidosos, sinais de “idealização”, e conservar apenas as indicações historicamente provadas como indubitáveis. Obviamente, o problema que aparece aí é o seguinte: com que critérios será feita “a depuração” dos textos evangélicos, e até quais limites? Esta questão prática teve como consequência a proliferação de escolas, tendências e métodos de interpretação, sobretudo no mundo

protestante; cada uma delas representava um questionamento mais ou menos radical do relato evangélico, que chegou, por vezes, até negar integralmente o elemento “sobrenatural”: os milagres e a ressurreição de Cristo.

Toda esta problemática, certamente, deriva de uma certa ideia do conhecimento, que caracteriza especificamente o homem da Europa ocidental e, por extensão, o tipo de homem modelado pelo estilo ocidental de viver. Temos evocado também nas páginas precedentes essa exigência de conhecimento “positivo”, essa busca de certezas que cada espírito individual poderia possuir com segurança, ao abrigo da incerteza dos questionamentos. Tudo isto pressupõe uma atitude de vida individualista, um estado de espírito aspirando à segurança individuais, a uma autarquia reforçada; pressupõe também uma civilização “dos direitos individuais”, isto é, uma maneira de viver que se encontra nos antípodas da maneira eclesial de existir. É verdade, como também dissemos, que as conclusões das próprias ciências chamadas “positivas” (na pesquisa tanto física quanto histórica e antropológica) convergem atualmente numa teoria do conhecimento que demonstra a impossibilidade de uma ciência “positiva” objetiva ou definitiva. Mas a pretensão do homem ocidental de se apossar do conhecimento num nível individual e esgotá-lo no marco das suas capacidades cognitivas subjetivas dificilmente pode ser barrada por intervenções de ordem teórica. Com efeito, esta pretensão é o resultado de um

estado de espírito e de uma maneira de viver que se tornaram gerais. Comparando com a realização eclesial da vida (que a considera como uma obra dinâmica de superação de si e comunhão no amor), trata-se de uma concepção literalmente herética de viver e de ser verdadeiro.

É verdade que, dentro mesmo da teologia ocidental, muitos pesquisadores mostraram, de maneira profunda e com argumentos racionais, que os relatos evangélicos são historicamente críveis, e que a separação entre um “Jesus histórico” e um “Cristo da pregação apostólica” carecia de fundamento. No estado de espírito próprio do homem ocidental, esta garantia apologética da credibilidade dos Evangelhos possui sobretudo uma utilidade pedagógica, e pode reforçar as “consciências fracas”. Mas o apoio às “consciências fracas” pela apologética tem limitações precisas e muito restritas: a apologética pode provar que os relatos evangélicos não são mitos, mas a narração real de acontecimentos certificados por testemunhos devidamente verificados. Todavia, ela não pode interpretar os acontecimentos dos relatos evangélicos, esclarecer as suas causas e a sua finalidade. Nenhuma apologética pode certificar a divino- humanidade do Cristo, sua vitória sobre a morte e a renovação do criado acontecida na pessoa histórica de Jesus. Se não se fundamenta na verdade da encarnação de Deus e da deificação do homem, a pregação evangélica fica sendo um moralismo admirável, mas, afinal, utilitário, e a referência aos milagres do Cristo

representam somente uma “singularidade” sobrenatural, fundamentalmente inexplicada.

8.7 “Fonte” e “fontes”

Contestando radicalmente a “autoridade” objetivada do catolicismo romano, o protestantismo colocou em primeiro plano a Bíblia, como fonte exclusiva da verdade cristã. A Bíblia contém, de maneira objetiva e definitiva, a verdade completa da revelação de Deus. É um texto que nos torna diretamente acessível a palavra de Deus como um dado objetivo, sem necessidade de revelações complementares nem de intermediários na fé e na recepção da palavra divina.

Diante desta absolutização da autoridade da Bíblia feita pelo protestantismo, a Contrarreforma católico- romano respondeu que existem duas fontes da verdade cristã: a santa Escritura e a santa Tradição. É o “colégio dos bispos” que expressa e protege a Tradição, mas necessariamente através do seu representante “infalível”, o papa de Roma, definido como “cabeça visível da Igreja universal” (*visibile caput totius Ecdesiae*). Pelo seu reconhecimento, a Tradição eclesial adquire sua autoridade autêntica. Ela representa o conjunto das maneiras de formular e interpretar a revelação divina: Concílios ecumênicos, pensamentos dos Padres, praxe litúrgica, símbolos, regras de vida.

Seja a Escritura sozinha ou a Escritura associada à Tradição, trata-se sempre da fonte ou das fontes donde o

indivíduo tira “objetivamente” a verdade. É a marca da necessidade de uma autoridade objetiva, a necessidade para o homem ocidental de ser confortado individualmente pela posse de uma verdade incontestável, mesmo quando esta garantia deve ser paga pela submissão a representações idolátricas do “infalível”: seja a autoridade da revelação sobrenatural ou a da ciência, seja a inspiração divina dos textos da Escritura ou a inspiração, posterior, dos textos de Marx ou de qualquer outra ideologia, seja a infalibilidade do Vaticano ou a de Moscou ou de qualquer outra “sé”. A história do homem ocidental parece-se a uma dialética de submissão e revolta, onde a revolta significa sempre a opção por uma nova autoridade e, portanto, também, de uma nova submissão, enquanto a finalidade permanece sempre a mesma: a garantia individual, a garantia de uma certeza individual a respeito da verdade admitida.

Além do sangue derramado nas “guerras santas”, dos “tribunais da Inquisição”, das torturas estabelecidas como “método de interrogatório nos processos dos heréticos”, rios de tinta correram outrora para sustentar a autoridade do Vaticano e a “infalibilidade” do papa. Para tanto, foram feitas manipulações gritantes da história: a afirmação de que Pedro, suposto primeiro bispo de Roma (quando nenhuma prova histórica apoia tal afirmação), depois de ter possuído um primado de autoridade sobre os demais apóstolos, teria bem naturalmente traspassado este poder aos seus sucessores no trono de Roma; a afirmação de que Constantino, o Grande, teria cedido ao

papa a administração do Estado romano ocidental através de direitos imperiais (a “doação constantiniana”); a afirmação de que cânones muito antigos imporiam o papa como chefe supremo do poder eclesiástico e do poder político (as “disposições isidorianas”); que Cipriano de Cartago, já no século III, teria proclamado o primado papal, e muitas outras afirmações.

Os protestantes também fizeram correr muita tinta para provar a inspiração divina da Escritura, ou seja, a ideia de que Deus somente se revela de maneira direta no texto bíblico. Foi defendido que os autores da Bíblia foram somente intermediários passivos, que não tiveram influência nenhuma nem sobre a composição nem sequer sobre o estilo ou a pontuação dos textos, e que a única coisa que fizeram foi emprestar a sua mão escrevendo de maneira mecânica o que o Espírito Santo lhes ditava. Com efeito, somente uma tal visão racional da inspiração divina garantia de maneira sobrenatural e incontestável a infalibilidade dos textos e oferecia ao crente a certeza de que podia possuir desta maneira a verdade pela leitura da Bíblia.

Num clima como este, o questionamento científico da credibilidade histórica das Escrituras ou do apoio da Tradição, podia corroer nos seus próprios fundamentos a “fé”, isto é, a submissão à autoridade. O homem ocidental foi obrigado a escolher entre o ateísmo e a mutilação da sua razão, ou então aceitar o compromisso de uma versão censurada do relato

evangélico, expurgado de todo elemento “sobrenatural”, suscetível somente de um uso com fins moralizantes, ou até de uma exploração política.

A vida e a praxe da Igreja indivisa, bem como a sua continuação histórica na teologia e a espiritualidade das Igrejas ortodoxas, não conhecem nem uma nem duas fontes de autoridade infalível. O que não quer dizer, todavia, que desconheçam ou subestimem o significado e o valor da sagrada Escritura e da Tradição. Elas apenas recusam separar a verdade da sua realização e experiência, da realização da vida “segundo a verdade”. Antes de qualquer formulação, a verdade é um fato: a realização histórica da maneira trinitária da “vida verdadeira” é o corpo de Cristo, a Igreja. O acontecimento de vida que é a Igreja, precede tanto a Escritura quanto a Tradição, assim como o ensinamento do Cristo é precedido pela sua hipóstase divino- humana, e sem esta hipóstase de vida a palavra evangélica seria talvez uma doutrina admirável, mas incapaz de salvar da morte o gênero humano.

A Escritura e a Tradição designam, sem esgotá-las, a verdade e a revelação de Deus aos homens. As palavras verdade e revelação não significam, para a Igreja, um “suplemento” para os nossos conhecimentos e inacessível aos nossos métodos cognitivos, científicos ou outros, não são “artigos da fé” que teríamos que aceitar de maneira peremptória porque nos foram dadas de maneira “sobrenatural” e ninguém ousa contestá-los.

Para a Igreja, a verdade e a revelação se referem à Deus, isto é, Àquele que se manifesta aos homens como a “vida verdadeira”. Ora, a vida somente pode se manifestar como uma realização existencial acessível ao homem, e não através de noções que tentam circunscrevê-la. A verdade e a revelação da vida são, para a Igreja, a *maneira de existência* de Deus, maneira encarnada numa pessoa histórica, a Pessoa do Cristo, que torna a vida livre da morte. O Cristo é “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6), e ele permanece “o mesmo ontem e hoje” (Hb 13, 8), como caminho e maneira de existir própria do seu corpo, a Igreja.

Portanto, nós conhecemos a verdade e a revelação, não apenas lendo a sagrada Escritura e os textos “simbólicos” da Tradição, mas confirmando esses textos pela nossa participação na *maneira de existência* da Igreja, no *caminho* do modelo trinitário da vida; nós transformamos a nossa aproximação individual dos textos numa comunhão eclesial na verdade que eles nos anunciam. Fora desta comunhão e desta maneira eclesial de existir, não há verdade nem revelação, mas somente conhecimentos religiosos, nem piores nem melhores do que outros tipos de conhecimento. Para *conhecer* a palavra da sagrada Escritura, temos que estudá-la tal como ela se encarna no Corpo eclesial do Cristo, nos santos e nos nossos pais espirituais que nos “geram” para a vida da comunhão eclesial.

A leitura da sagrada Escritura, feita na Igreja

indivisa e depois ortodoxa, é um ato de culto, ou seja, um ato de comunhão do corpo eclesial. Nós comungamos com a palavra dos Apóstolos que foram “testemunhas” e “iniciados” à “manifestação” de Deus (eles que ouviram, viram e tocaram a sua revelação histórica), nós comungamos com eles lendo os seus textos, não como simples relatórios históricos, mas recebendo o seu testemunho como um atestado da vida e da unidade do corpo eucarístico. Cada assembleia eucarística é igualmente uma manifestação real da palavra evangélica: é a realização, segundo o modelo da unidade trinitária, da vida dos homens vivos e defuntos, além da corrupção e da morte. Trata-se da Boa Notícia (Evangelho) que festejamos continuamente na Eucaristia, recebendo a leitura da palavra dos Apóstolos como uma confirmação da nossa experiência eucarística imediata.

Assim, a palavra evangélica dos Apóstolos é uma palavra-manifestação do Cristo, não porque o Cristo a tenha ditado através de uma “inspiração divina” de tipo mecânico, mas porque os Apóstolos transcreveram a sua relação de vida com ele, relação que reúne igualmente o corpo eucarístico, para fazer dele uma unidade. Eles transcreveram a palavra-manifestação desta relação, isto é, tanto a indicação pedagógica dos limites e pressupostos da união de Deus com o homem, quanto os acontecimentos – “sinais” que revelam a *maneira de existência* inaugurada por esta união.

Quando a Igreja, na Eucaristia, vive o milagre da

vida liberada de toda necessidade natural, os milagres do Cristo contados pelo relato evangélico aparecem somente como expressões parciais e aspectos desse mesmo milagre. Se o milagre fundamental acontece realmente - se o criado pode existir à maneira do incriado - então nenhum outro milagre é impossível: “os limites da natureza são vencidos”, e as limitações e necessidades que regem o criado são abolidas. Ai “os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são curados, os surdos ouvem, os mortos se levantam” (Lc 7, 22). Os relatos evangélicos dos milagres do Cristo não são, para a Igreja, provas apoloéticas que desafiam a lógica e que exigem a fé na divino- humanidade de Cristo; eles são “sinais”, isto é, indícios que designam o acontecimento vivido pela Igreja em cada “fração do pão”: a vida torna-se incorruptível e o mortal torna-se imortal, “como convém a Deus”.

8.8 Morte voluntária

O Cristo une na sua Pessoa a natureza divina e a natureza humana. Como Deus, é “aquele que se encarnou por nós”. Como homem, é “aquele que morreu e ressuscitou”. Sem a ressurreição do homem e a abolição da morte, a encarnação de Deus seria uma verdade incompleta, uma teofania sem efeito a respeito do homem, pois ficaria sem relação com a aventura existencial de cada ser humano, isto é, sua vida e sua morte.

O mistério da morte e da ressurreição do Cristo é vivido pela Igreja como um caminho e um meio capazes de tornar cada ser humano partícipe da vida divina, da imortalidade e da incorrupção. Temos que dizer aqui, mesmo com os conceitos convencionais da nossa linguagem cotidiana, o que entendemos por *caminho* e *meio*.

A morte do Cristo foi uma morte voluntária, “ele mesmo se entregou” (Ef 5, 25). Ela não foi o termo inevitável da natureza criada que tende a realizar, somente pelas suas funções, fato da existência, e que é conduzida progressivamente ao enfraquecimento e, finalmente, ao esgotamento das suas energias psicossomáticas. O Cristo entrega-se à morte renunciando totalmente a toda tendência ou toda aspiração a uma existência autônoma, natural, do criado, e colocando o fato da existência e da vida no seio da sua relação com o Pai, no seu abandono à vontade do Pai, na entrega do seu “espírito nas mãos” do Pai.

Nós morremos como homens, porque, depois da Queda, é pela nossa natureza criada que a nossa hipóstase, o nosso eu, existe; tiramos a nossa existência das capacidades-energias da nossa natureza, que não podem por elas mesmas forjar uma existência e uma vida autônomas e que, por isso mesmo, um dia se corrompem e se apagam. Mas a hipóstase do Cristo tira a sua existência e a sua vida não da sua natureza humana criada, mas da sua natureza divina incriada que existe

pela livre vontade do Pai e pela resposta amante do Filho a essa vontade. O próprio nascimento da individualidade corporal do Cristo não é o resultado de um impulso autônomo destinado a perpetuar a natureza criada: “Não do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade de um homem, mas de Deus Ele nasceu”. Consequentemente, somente um nascimento “sobrenatural” - para os critérios do criado - podia garantir à carne do Cristo a liberdade diante da corrupção e da morte.

Mas a vontade amante de Deus era transformar a necessidade da morte, que a Queda impôs à natureza humana de maneira universal, numa possibilidade, também universal, de participar na incorrupção e na imortalidade. Assim o Cristo aceita de bom grau a morte mesma, de maneira a integrar a última consequência da revolta humana na liberdade do amor e na obediência à vontade do Pai, isto é, na *maneira de existência* do incriado. Doravante, todo homem pode converter a necessidade da morte numa renúncia livre a toda exigência de existência autônoma, e renovar a caminhada do Cristo; caminhada inversa à revolta de Adão, fundamentando a possibilidade da existência, não mais baseada na natureza mortal, mas na relação pessoal com o Pai. Na pessoa do Cristo, na natureza humana obteve a mesma relação com Deus que o Filho tem com o Pai, tal é o sentido da “adoção” em que Paulo insiste (Ef 1, 5; Gl 4, 5). A partir daí, é pela “perda” voluntária da vida que “salvamos” a nossa vida (Mt 16, 25) e “morrendo” com

Cristo, “vivemos com ele” (2Tm 2, 11), eternamente. Trata-se do sentido da ascética que a Igreja define como uma imitação da cruz de Cristo; ascética que é o testemunho dos mártires, esses “modelos” para a Igreja, que conferem todo o seu significado à ascética: a Vida não é a sobrevivência biológica, mas a relação com Deus, a renúncia à exigência de uma vida autônoma, a realização da existência como comunhão de amor.

Tudo isto não significa que, para o Cristo, a morte tenha sido liberada do sofrimento e do horror que reveste, para cada criatura humana, a cisão entre a sua hipóstase e a maneira como a natureza realiza existencialmente esta hipóstase. O Cristo não simplesmente morre, antes recapitula na sua morte toda a tragédia que uma morte pode revestir, por causa do pecado do homem e pelo fracasso existencial da sua natureza. Ele é condenado à morte pelos seus congêneres, e recebe de volta ódio e morte por parte daqueles que dele receberam somente amor e benefícios. Ele é executado de maneira violenta e humilhante, como os criminosos, os “fracassados” por excelência da sociedade humana, ele é crucificado entre dois malfeitores, como um criminoso. Morre na cruz com uma morte de mártir, morte de um sofrimento extremo, quando o corpo, não conseguindo mais se segurar nos cravos, por causa das chagas, para que o peito conseguisse respirar, se abandona à asfixia e ao sufocamento. “E através de tudo isto, ele demonstrou seu amor por nós”.

8.9 “Preço” e “resgate”

Realizado por amor, o dom de si do Cristo é um “preço” destinado ao “resgate” de toda morte humana. Desde a época da primeira comunidade apostólica, a Igreja tenta expressar e descrever a experiência da salvação que nos deu a morte do Cristo na cruz. Para tanto, ela utiliza inevitavelmente imagens e categorias da nossa vida cotidiana, embora esteja submetida às consequências da Queda. Assim, para compreender o que a Igreja pretende significar através das imagens da nossa experiência de baixa, temos que, na medida do possível, purificá-las de toda aceção individualista, intelectualista ou utilitarista, ou seja, de todo elemento que reprime a vida.

Falamos de “adoção”, de “reconciliação”, de “resgate”, de “justificação”. Na nossa vida cotidiana, estas imagens funcionam evocando preferentemente relações de intercâmbio, de sucesso individual, de fortalecimento subjetivo. Todavia, a Igreja, com estas mesmas noções, pretende expressar o amor sacrificial de Deus pelo homem, o restabelecimento do criado na relação vivificante com o inciado, a renúncia à autonomia existencial da individualidade, a alimentação da vida pela comunhão no amor. A maneira como podemos interpretar estas imagens, portanto, é um problema grave: conforme as interpretemos na sua significação decaída, ou na sua perspectiva eclesial.

Uma concepção errônea e uma alteração da

verdade eclesial concernente à abolição da morte pela Cruz de Cristo, manifestaram-se desde os primeiros séculos no Ocidente, antes de influenciar progressivamente o clima espiritual ocidental. Tertuliano, Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino representam as grandes etapas da formação e da imposição desta alteração que, finalmente, foi declarada ensinamento oficial da Igreja ocidental pelo Concílio de Trento (1545-1563). Trata-se de uma interpretação jurídica das imagens bíblicas referentes ao “preço” que o Cristo pagou, pela sua morte na Cruz, a fim de “resgatar” a humanidade da escravidão e da submissão ao pecado e à morte · significado este ligado à experiência do homem decaído, dominado pelas paixões.

Segundo esta interpretação, o pecado do homem constitui uma perturbação e uma violação da “justa ordem” fixada por Deus e, ao mesmo tempo, uma ofensa contra a honra e a majestade de Deus. A importância da culpabilidade resultante de semelhante transtorno e de semelhante ofensa, é medida pela grandeza de quem foi ofendido, como acontece no direito humano. A majestade e a justiça infinitas de Deus exigiam, portanto, em câmbio, uma expiação infinita. Mas o homem “finito” não podia oferecer tal expiação infinita, nem que a humanidade inteira se sacrificasse para satisfazer a Justiça divina. Por isso, Deus mesmo se engajou, na pessoa do seu Filho, para entregar o pagamento infinito, capaz de satisfazer a sua Justiça. É no lugar da humanidade pecadora e para que ela entre na graça, que

o Cristo foi castigado pela morte na cruz. A seguir, no ensinamento de Lutero e de Calvino, não é mais simplesmente a Justiça divina, mas a cólera de Deus que é apaziguada pelo sacrifício do Cristo na cruz.

As alterações produzidas na fé da Igreja por esta teoria são incalculáveis. Esta teoria altera a verdade sobre Deus submetendo a liberdade do seu amor à necessidade inflexível de uma justiça egocêntrica e feroz que exige satisfação de maneira sádica. O Deus da Igreja, que é um Pai e um “amante louco” do homem, é transformado num juiz implacável e num justiceiro ameaçador cuja justiça desfruta (segundo a opinião de Agostinho) vendo os pecadores sofrer no inferno.

As ondas sucessivas de ateísmo que marcaram, nos últimos séculos, a vida espiritual do Ocidente, bem como as explosões de revolta para se liberar do “Deus sádico” de uma certa corrente da tradição jurídica romana, não são fenômenos sem relação com a teoria da “satisfação da justiça divina graças à morte do Cristo na cruz”, bem como a ligação, estabelecida nas consciências, entre a verdade cristã e complexos de culpa não superados. Esta teoria altera o significado eclesial do pecado como fracasso e insucesso do homem; ela concebe o pecado como uma transgressão jurídica e um desvio punível, fonte de uma culpabilidade egocêntrica e pretexto para uma justificação também egocêntrica. Com efeito, os mecanismos psíquicos do homem caído precisam da culpabilidade, e amiúde até a provocam, de

maneira a obter por um “resgate” objetivo e indubitável a satisfação egocêntrica de uma “justificação” individual. O esquema “culpabilidade-resgate-satisfação” é um traço característico de toda “religião natural”, uma expressão do psiquismo humano que não quer renunciar à concepção individualista da existência e que tenta vencer a morte pelas suas obras meritórias, reforçadas convenientemente pelo valor de câmbio de algum “resgate” transcendente.

Assim, a Igreja tornou-se uma religião moralista, ao serviço da auto segurança individual do homem. A Cruz de Cristo deixa de encarnar e revelar o núcleo da boa notícia da salvação: a renúncia a uma vida autônoma para que triunfe a vida, a aceitação da morte de maneira que a última resistência existencial da individualidade se dobre e que a existência seja tirada, não da natureza criada, mas da relação pessoal estabelecida com o Deus que é Pai e doador de vida.

Se a Cruz de Cristo chegou a ser o símbolo por excelência da Igreja, expressão e manifestação sensíveis da fé dos cristãos, não foi simplesmente para lembrar a Paixão do Deus-homem e o preço pago por ele à justiça divina zangada. Os cristãos marcam o seu corpo com o sinal da Cruz, expressando assim a sua renúncia voluntária à autossuficiência individual e a oferta sacrificial da sua vida à vontade do Pai. “Todas as coisas sensíveis devem passar por uma cruz, escreve São Máximo o Confessor, e todas as coisas inteligíveis têm

que passar por uma tumba”³¹. Todos os fenômenos, tudo aquilo que nos é acessível pelos sentidos individuais, e todo conhecimento que adquirimos pela nossa inteligência individual, tudo aquilo que nos parece dominar graças às nossas faculdades individuais, devem ser crucificados e enterrados, levados a morrer como certezas individuais e blindagens do eu, para se tornar relação de amor e superação de si.

Eis por que os cristãos marcam o seu corpo com o sinal da cruz, não somente quando rezam, mas “quando se aprontam a realizar qualquer coisa”³², “sobre os pães que vão comer e sobre os cálices onde vão beber; quando entram, quando saem... quando deitam e quando acordam”³³. Toda circunstância e cada aspecto da vida cotidiana são marcados com o sinal da morte vivificante, o sinal da obediência à vontade do Pai, que é uma vontade de vida. A Cruz não é, com efeito, o sinal de uma lembrança e de uma referência sentimental ou pedagógico-moral, mas o símbolo e a expressão de uma conformação à maneira de existir do Cristo, a maneira da vida. Assim, como símbolo revelador da vida que constitui a Igreja e a esperança dos fiéis, a cruz é finalmente reproduzida sobre os túmulos “dos que dormiram”, certificando desta maneira a sua entrada na “terra dos vivos”.

³¹ MÁXIMO, O CONFESSOR, *Capítulos teológicos* 67: PG 90, 1108 B.

³² ORÍGENES, *Sobre Ezequiel* 9,4: PG 13, 801 A.

³³ CIRILO DE JERUSALÉM, *Catequeses* 13, 36.

8.10 O Ressuscitado

O Cristo ressuscitou no terceiro dia depois de ter sido enterrado. Os testemunhos bíblicos, e depois a iconografia e a hinologia eclesiais, expressam a ressurreição de maneira indireta, por meio de sinais como a tumba vazia, o anjo de Deus liberando a entrada do túmulo, os “lençóis” do sepultamento “colocados à parte”. Não se indica nem evoca nenhum instante concreto em que o corpo morto do Cristo teria sido revivificado e teria recuperado o seu funcionamento biológico, como aconteceu com os mortos que o próprio Cristo ressuscitou durante a sua vida pública. Mas temos a experiência e o testemunho das suas aparições corporais depois da ressurreição; o Cristo ressuscitado aparece às mulheres que trazem os perfumes, aos peregrinos de Emaús, aos discípulos reunidos no Cenáculo de Jerusalém e na beira do lago de Tiberíades.

De acordo com a experiência e a certeza da Igreja, a ressurreição do Cristo difere das ressurreições de mortos que ele mesmo realizou durante a sua vida terrena. No corpo morto de Lázaro ou do filho da viúva de Naim ou da filha de Jairo, o mandato soberano do Cristo restabelece as funções vitais, já mortas, assim como em outros milagres ele restabeleceu algumas funções biológicas particulares: a vista para o cego, a audição e a palavra para o surdo-mudo ou a faculdade de andar para o paralítico. Todavia, os corpos dos ressuscitados permanecem corruptíveis e mortais. Todos

estes ressuscitados morreram novamente, mais tarde, pois os seus corpos, que foram ressuscitados uma vez, permaneceram, como antes, submetidos às consequências da queda do homem, isto é, à corrupção e à morte. As ressurreições de mortos descritas pela Escritura são, aos olhos dos homens, uma prova impressionante do poder de Deus, isto é, da sua liberdade diante de toda limitação natural. Este poder é capaz de virar as leis da natureza, mas não pode modificar a *maneira de existência* própria da natureza. Uma mudança deste tipo não pode ser imposta do exterior; ela somente pode ser um resultado da liberdade pessoal, uma obra da liberdade. Como sublinhamos nas páginas anteriores, é a pessoa que hipostasia a vida e a existência, fazendo delas, quer uma autossuficiência natural (submetendo a existência às exigências do criado), quer um acontecimento de relação e de comunhão de amor com Deus (liberando a existência da corrupção e da morte). Ora, o amor não se impõe por fora: ele somente pode ser obra da liberdade pessoal.

Esse ato de liberdade foi plenamente realizado pelo Cristo sobre a Cruz e manifestado existencialmente pela sua ressurreição. Graças à sua obediência até à morte à vontade do Pai, o Cristo levou a sua natureza humana a uma renúncia perfeita a toda reivindicação de autossuficiência existencial, transferindo a existência da natureza a uma relação de amor e livre obediência a Deus. Ora, esta natureza que tira a sua existência da relação com Deus, não morre. Com efeito, embora

criada, ela existe agora segundo a maneira do incriado e não do criado. O corpo ressuscitado do Cristo é um corpo material pertencente a uma natureza criada. Mas se diferencia dos outros ressuscitados pelo fato de existir desde já à maneira do incriado: livre a respeito de toda necessidade natural. Então, ele é sensível e tangível, composto de carne e ossos (Lc 24, 30), pode tomar alimento como todos os outros corpos (o Cristo ressuscitado come mel e peixe diante dos olhos dos seus discípulos (Lc 24, 42); e ainda, os sinais das chagas são bem visíveis.

Contudo, é este mesmo corpo que entra na sala de cima “estando as portas fechadas” (Jo 20, 1), que se torna invisível em Emaús depois da fração do pão (Lc 24, 31), e que sobe finalmente aos céus (Mc 16, 19; Lc 24,51), entronizando a “lama” humana na glória da vida divina.

A transformação, na sua *maneira de existir*, da natureza humana do Cristo, depois da sua ressurreição, é indicada de maneira indireta nos Evangelhos, pois é impossível defini-la e descrevê-la com ajuda das categorias objetivas que se referem às nossas experiências comuns de cada dia. Indica-se a presença de uma “alteridade”: é o “Filho do homem” já conhecido, mas que aparece “sob uma forma diferente” (Mc 16, 12). Maria Madalena, no jardim do sepulcro, o confunde com o jardineiro. Os dois peregrinos da estrada de Emaús, tomam por um passante comum. Os discípulos que

pescavam no lago de Tiberíades ouvem que lhes pede algo “de comer” e não desconfiam que seja o Senhor que os aguarda na beira. Todos o reconhecem, de repente, como golpeados pela evidência, mas depois de terem inicialmente errado. O que é que o distingue primariamente, e o que é preciso superar para poder reconhecê-lo? Certamente, algo que não se enuncia, mas que somente se vive. Se a relação com ele se limita à sua individualidade aparente, talvez não consiga reconhecer a sua hipóstase, liberada da autossuficiência individual. Nós não sabemos nem podemos descrever esta experiência, nós nos permitimos somente uma aproximação a ela, interpretando os eventos que a acompanham: o corpo do Cristo ressuscitado é a natureza humana livre de toda limitação e de toda necessidade, é um corpo humano feito de carne e ossos, o qual, todavia, não tira a sua vida das suas funções biológicas, antes se hipostasia numa existência real, graças à relação pessoal com Deus, a única que a constitui e a vivifica.

8.11 A co-ressurreição do gênero humano

“Ressuscitando do túmulo, o Cristo ressuscitou junto com ele Adão e todo o gênero humano”, isto é, todos os seres humanos. Nossas experiências de uma vida individualista decaída nos impedem compreender esta relação existencial estabelecida entre um homem e a humanidade toda, entre uma pessoa e a natureza universal: de que maneira, na pessoa de Adão, a natureza humana universal afastou-se da possibilidade da vida, e

de que maneira, na pessoa do Cristo e junto com ele, esta mesma natureza ressuscita e é vivificada? Nossas categorias filosóficas mal conseguem nos ajudar a compreender este evento. Todavia, ele é o eixo de referência e o fundamento de uma aproximação da verdade do pecado e da salvação, e uma condição prévia para descobrir um significado na tragédia da história.

“Com efeito, assim como todos morrem em Adão, assim todos reviverão no Cristo, pois a morte veio por um homem, e também por um homem vem a ressurreição dos mortos” (1Cor 15, 21-22). O apóstolo Paulo insiste no fato de que a natureza universal é recapitulada numa única pessoa, mas somente por imagens indica o modo ou a maneira segundo as quais isto acontece. Ele fala da “barreira de separação” que foi virada “na carne de Cristo” (Ef 2, 14), do “rebento de oliveira” enxertado na “oliveira principal” (Rm 11, 17). A sua insistência em sublinhar o fato de que a abolição da morte aconteceu “pela morte” - fato este ao qual a Igreja volta continuamente - nos permite, todavia, tentar um ensaio de interpretação, além da simbologia das imagens. Apesar da insuficiência do nosso linguajar, podemos dizer que a liberdade pessoal do Cristo, aceitando livremente a morte, conduz a natureza humana a uma renúncia integral a toda e qualquer exigência de uma existência autônoma. Cada morte humana é um desmentido obrigatório infligido à autonomia existencial da individualidade, e por isso o amor divino recebe cada morte da mesma maneira como recebeu o sacrifício do

Filho de Deus encarnado: como uma refutação das resistências do criado à perspectiva de ser assumido por Deus.

Assim, na pessoa do Cristo ressuscitado e levado aos céus “na carne”, Deus se associa “toda carne”, quando ela abandona, pela morte, suas exigências de uma existência autônoma; Deus se une a cada homem e o vivifica. A morte, que era o “último inimigo” (1Cor 15, 26) aparece agora como o triunfo do amor de Deus, como uma entrada na vida. Por isso “nós preferimos deixar este corpo para ir morar junto do Senhor... sabendo que permanecer neste corpo é viver no exílio longe do Senhor... Com efeito, sabemos que se esta tenda - a nossa casa terrena - é destruída, nós possuímos um edifício que é obra de Deus, uma casa eterna não feita pela mão do homem, nos céus” (2Cor 5, 1;6;8).

Mesmo antes de que, pela morte, “aquilo que é mortal seja engolido pela vida” (1Cor 5, 4), toda renúncia voluntária do homem à sua autonomia existencial age, pelo amor de Deus, como uma repetição e uma imitação da auto renúncia feita pelo Filho na Cruz. Esta carne de que somos revestidos, mesmo tirando sempre a sua existência e a sua vida de suas funções biológicas, é, com efeito, da mesma natureza que a carne do Cristo ressuscitado, que participa na vida da Trindade. Na sua pessoa, nossa natureza comum mantém com Deus a mesma relação que o Filho tem com o Pai. Ora, o amor do Pai para seu Filho encarnado não é nem um

sentimento nem uma experiência subjetiva, mas uma energia criadora de vida e de essência, constitutiva do existente. Assim, quando a nossa carne individual abandona involuntariamente (pela morte) ou voluntariamente (pelo batismo, a ascese ou o martírio) suas resistências que a levam para uma existência autônoma, a nossa hipóstase criada se une à corrente da vida que perpassa a nossa natureza, depois dela ter sido unida, de maneira hipostática, à divindade, na pessoa do Cristo. Portanto, assim como o amor de Deus criou todas as coisas “pelo Verbo”, assim também “pelo Verbo encarnado” este mesmo amor renova todas as coisas e as toma incorruptíveis.

8.12 O “Oitavo dia”

A Igreja espera “a ressurreição dos mortos e a vida do mundo futuro”. Este mundo da corrupção e da morte acabará um dia seu ciclo existencial, não para sumir na inexistência de onde saiu, mas para se manifestar “de outra maneira”, para que a carne ressuscitada do Cristo se manifeste nas suas dimensões universais, cósmicas, e que o mundo se revele como “carne de Deus”, “a fim de que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15, 28).

Será o “oitavo dia” da criação: contrariamente à “semana em que o tempo passava”, o oitavo dia “alude a

uma maneira de ser além da natureza e do tempo”³⁴. Não será mais um tempo formado de uma sucessão de instantes corruptíveis, mas um tempo marcado por uma relação de amor integral, que se completará incessantemente numa dinâmica de transformações, “de glória em glória” (2Cor 3, 18). O que dizíamos aqui sobre esta glória futura nada mais é do que uma pálida representação da realidade, “pois atualmente vemos como num espelho, em enigmas, mas então será face a face” (1Cor 13, 12).

É no espaço do “oitavo dia” que se manifesta a realidade da Ressurreição, a união de Deus com “o Adão universal”, com todos os homens sem exceção. Mas esta união que suprimirá a distância natural que separa o homem de Deus, não violará, todavia, nem sequer nesta situação, a liberdade de cada pessoa. Assim, como diz São Máximo, a união com Deus será para os “dignos”, isto é, para os que aceitam o amor de Deus, um “desfrute divino e inconcebível”, enquanto que para os “indignos”, aqueles que recusaram a possibilidade do amor, aparecerá como um “sofrimento indizível”³⁵. No coração do “oitavo dia” não há outra qualidade de vida: o amor julga, o amor justifica.

Até lá, nós saboreamos antecipadamente os bens esperados no meio do “levedo” dinâmico que prepara a massa do mundo para a consumação do “oitavo dia”, isto

³⁴ MÁXIMO, O CONFESSOR, *Capítulos teológicos* I,51: PG 90, 1101 Gl.

³⁵ ID., *ibid.* IV: PG 90, 1312 C.

é, no seio da Igreja. O corpo da Igreja nada mais é do que as “primícias” e o “penhor” da glória futura. Nele, comungamos o nosso alimento-vida, transformando (pela Eucaristia, a ascese, o culto) a sobrevivência individual em relação de amor. Existimos em virtude do nome que a Igreja nos oferece, um nome que manifesta a nossa hipóstase pessoal e pelo qual nos amam os santos, a Mãe de Deus, o Cristo. Não separamos os vivos e os que adormeceram, apresentamos juntos a nossa ação de graças (“eucaristia”) a Deus, pois o seu amor funda a nossa existência. Mesmo antes da ressurreição comum, o amor de Deus constitui e vivifica a existência de todos nós, vivos e defuntos. “Com efeito, ninguém entre nós vive para si, e ninguém morre para si; se vivemos, vivemos para o Senhor, e se morremos, morremos para o Senhor. Portanto, na vida e na morte, ao Senhor pertencemos” (Rm 14, 7-8).

De que maneira a hipóstase dos “falecidos” é atuada e pode viver antes da ressurreição comum, bem que seja de natureza criada? De que maneira era garantida a hipóstase humana antes da encarnação do Cristo e sua descida no Hades? E como se manifestava e se manifesta a liberdade das nossas hipóstases pessoais depois de se dissolver a nossa individualidade biológica? Todas estas perguntas são respondidas, não com afirmações lógicas que não ultrapassam as possibilidades das nossas certezas experimentais, mas por um movimento de confiança e de entrega de si ao amor de Deus. A nossa inteligência individual controla nosso

acesso individual à vida, a maneira individual de existir. A fé em Deus muda a maneira de existir, e por isso a linguagem da fé não diz respeito ao entendimento individual, com a autossuficiência intelectual do indivíduo. E uma linguagem de louvor ao amor de Deus, uma linguagem que invoca a misericórdia divina. O “amor louco” de Deus fundamenta a nossa hipóstase pessoal, e esse amante louco nunca abandona o ser amado à inexistência. Sem o reconhecimento e a acolhida deste amor divino, a morte é um contra sentido horrível e inexplicável. Para os crentes, pelo contrário, ela é o desafio último e extremo dá confiança e do abandono de si em Deus, neste Deus “que chama o não-ser como se fosse” (Rm 4, 17).

Capítulo 9: A Igreja

9.1 Chamado- reunião

A primeira comunidade de discípulos do Cristo manifesta-se na história com o nome de Igreja (*Ekklesia/Ecclesia*). É com esta palavra que faz conhecer a sua identidade e a sua verdade.

“Igreja” (do verbo grego *ek-kalâ*, chamar) significa a reunião resultante de um chamado-convite. É a reunião dos chamados. Os primeiros discípulos do Cristo têm consciência de serem “chamados-convidados” por Ele a uma reunião em unidade, a uma igreja. Não são os fiéis de uma nova “religião”, nem os

adeptos de uma nova ideologia ou de um novo ensinamento de ordem social. O que os une não é a admissão de alguns “princípios” ou de alguns “valores” teóricos, mas a adesão àquele chamado que muda radicalmente a sua vida. Ele transforma os indivíduos, unidades fragmentárias, num corpo único, numa Igreja. A sua reunião não se reduz a um simples estar juntos, não é um episódio passageiro, momentâneo. Eles vivem como igreja, como corpo único de vida, e partilham sua vida como “irmãos”, como irmãos e irmãs que tiram a sua vida da mesma matriz, são os “membros” de um “corpo” orgânico e vivo.

O povo de Israel manifestou uma autoconsciência análoga, ao longo da sua história. Ele também não representava uma “religião”, mesmo que fosse a verdadeira ou a melhor de todas. Era em primeiro lugar um povo de “chamados”: povo que o “Deus vivo”, conhecido através da experiência histórica direta, chamou a realizar uma missão concreta. Não são umas convicções teóricas nem umas crenças religiosas, mas o chamado de Deus, que reúne e unifica as doze tribos de Israel num povo eleito, engajado na sua relação com Deus por meio da “Aliança”. Esta consciência se expressa na palavra grega “sinagoga” (literalmente, reunião) que designa a reunião da comunidade israelita. As palavras sinagoga e igreja traduzem o mesmo termo hebraico *qahal*. O significado destas duas palavras, todavia, ficou bem diferenciado quando os discípulos de Cristo escolheram o segundo para nomear sua própria

comunidade, atribuindo o primeiro exclusivamente aos judeus.

A Igreja é também um povo eleito, o “novo Israel”, provido de uma nova missão histórica: revelar ao mundo a nova relação-aliança estabelecida por Deus com os homens “no Cristo Jesus”. A unidade deste novo “povo de Deus” não depende mais de nenhum fator de ordem étnica. Antes pelo contrário, é uma comunidade aberta “a todas as nações”. Ela se fundamenta na nova “aliança” com Deus, aliança selada pelo sangue do sacrifício de Cristo na cruz. Participar deste povo, ser membro do corpo da Igreja, é um ato de acolhida da “nova aliança”, o ato da “fração do pão” e da “benção do cálice”, a participação na refeição da Eucaristia.

Muitos são atualmente os que parecem ter esquecido esta verdade fundamental que define e manifesta a Igreja: a Igreja é a reunião em volta da refeição eucarística. Ela não é uma fundação, uma instituição religiosa, uma hierarquia administrativa; não são os edifícios ou escritórios preparados e organizados que a constituem. É o povo de Deus reunido para a “fração do pão” e a “benção do cálice”. São os “filhos de Deus outrora dispersos” (Jo 11, 52). Reunidos agora na unidade viva do corpo eclesial. Encontramos nos Atos dos Apóstolos a primeira indicação escrita deste princípio original que constitui e forma a Igreja: aqueles que acreditam na pregação dos Apóstolos se reúnem “assíduos ao ensinamento dos Apóstolos, fiéis à

comunhão fraterna e à fração do pão” (At 2, 42). “Todos os crentes colocavam tudo em comum. Todos os dias, com um só coração, frequentavam assiduamente o templo e partiam o pão nas suas casas, tomando seu alimento com alegria e simplicidade de coração” (At 2, 44-46).

9.2 A refeição pascal

A própria refeição da Eucaristia, que constitui e manifesta a Igreja, não é uma instituição determinada de maneira teórica pela qual os discípulos do Cristo teriam inovado historicamente. Assim como o próprio Cristo se associou a natureza humana que lhe foi dada renovando a, assim também a Igreja assumiu a carne histórica do seu tempo transfigurando-a.

A refeição eucarística sucede à ceia pascal dos hebreus e a prolonga. Páscoa significa para os judeus passagem, travessia. Era a maior festa do ano, a comemoração da passagem do mar Vermelho, celebrando a libertação de Israel da escravidão do faraó e do cativeiro no Egito. Cada ano, na tarde da véspera da festa, a família hebraica reunia-se em torno de uma refeição festiva. Durante esta refeição, num certo momento, o mais velho da família elevava o seu cálice com vinho, para dirigir uma oração a Deus, a ação de graças (eucaristia). Ele agradecia a Deus pelo que tinha oferecido e prometido aos Pais de Israel e ao povo todo, particularmente pela travessia milagrosa do mar

Vermelho e a libertação da escravidão dos egípcios. A seguir ele bebia em primeiro lugar, e depois o seu cálice passava de mão em mão que bebessem todos os participantes desta Eucaristia.

O Cristo celebrou com seus discípulos esta refeição pascal dos hebreus, na véspera da sua morte na cruz, no cenáculo de Jerusalém. Mas não foi mais para lembrar e reviver a antiga Aliança de Deus com seu povo e as confirmações com feitos milagrosos da fidelidade do Senhor a esta Aliança. O Cristo confere à refeição pascal um conteúdo novo, o conteúdo da nova Aliança. A Páscoa, atualmente, não é a passagem de um único povo do estado de cativo ao estado de liberdade, mas a passagem de toda a raça humana da morte à vida. “Na carne” do Cristo e “no seu sangue”, é abolida “a barreira de separação” levantada entre o criado e o inciado. O criado pode agora existir segundo a maneira do inciado, a maneira da “vida verdadeira.

A carne e o sangue de Cristo são um “mundo”, uma nação, mas não o mundo e a criação formados na revolta da existência autônoma. É a existência criada como referência e oferta a Deus, como afirmação de reconhecimento do amor vivificante do Pai. Ora, o alimento da refeição eucarística da Igreja - o pão e o vinho - é também a criação como referência e oferta a Deus, a exemplo da *maneira de existência* da carne do Cristo. A Igreja torna o mundo nas espécies do pão e do vinho - espécies que incluem todo alimento e toda a

capacidade de vida do homem - e as entrega a Deus. Ela oferece e relaciona a vida do criado à vontade amorosa do Pai, e lhe agradece por esta possibilidade existencial de oferta a Deus, realizada pelo Cristo.

“Fazei isto em memória de mim”, disse o Cristo aos seus discípulos partilhando o pão e o vinho, na tarde da Ceia (Lc 22, 19). Rememorar significa, na Escritura, não uma simples lembrança nem a evocação de eventos passados, mas o fato de reviver e renovar uma relação, um acontecimento de vida. A comunhão no pão e no vinho da Eucaristia é o re-cumprimento e a renovação da relação entre o criado e o incriado, realizada “na carne e no sangue” do Cristo. O pão e o vinho da Eucaristia não são objetos neutros, destinados à alimentação e à sobrevivência da individualidade mortal, mas são a criação partilhada em que participamos numa relação vivificante com o Pai, o criado inscrito numa unidade de vida com o incriado; eles são o Corpo e o Sangue do Cristo, como ele mesmo garantiu: *“Tomai e comei, isto é o meu Corpo (...) Bebei todos dele, isto é o meu Sangue”*.

9.3 Renovação da vida

A Igreja é uma *refeição*, um ato que associa o beber e o comer. Beber e comer são a base da vida humana, a maneira como o homem participa na vida. A alteração da vida e a introdução da morte no mundo resultaram igualmente de um ato de manducação, do fato

de ter comido o fruto “da árvore do conhecimento do bem e do mal”. O primeiro homem separou o ato de nutrição - possibilidade de vida - da comunhão e da relação com Deus. Ele tomou o alimento somente para si, para conservar a sua individualidade, e quis realizar a vida não como comunhão e relação, mas como sobrevivência individual, natural e existência autônoma.

Na refeição da Eucaristia, a Igreja realiza uma aproximação da vida por um caminho radicalmente oposto ao que adotaram os primeiros homens. Ela toma o alimento, não no marco de uma reivindicação individual de vida, mas para realizar a vida como oferenda elevada a Deus e comunhão com Ele. Esta mudança da maneira de realização da vida não é o fruto de uma simples obediência ética a mandamentos, nem de uma exaltação sentimental ou de uma experiência mística. É o ato de beber e comer, transformado em intercâmbio mútuo de vida no amor, em renúncia à revolta da existência autônoma. Nossa participação na Refeição eucarística é uma comunhão com nossos irmãos e com Deus, pois partilhamos a vida e aceitamos existir somente como seres amantes e amados. Por isso a Eucaristia eclesial se manifesta como uma imagem e uma manifestação da *maneira trinitária de existir*, uma revelação da “vida verdadeira” do Reino de Deus.

Pelo fato, precisamente, de que a realização e a manifestação do Reino de Deus na Eucaristia não se reduzem a uma obra de ordem ética nem a uma

experiência simplesmente mística, esta realização do Reino ultrapassa as capacidades humanas. É um dom, um presente, uma renovação da vida, uma renovação das possibilidades de vida. Presente que nos foi e nos é oferecido “na carne e no sangue” do Cristo, pela união real entre o criado e o incriado. Nossa própria existência, a alteridade da nossa pessoa, não depende de nós mesmos, sendo antes um dom, um presente; o mesmo acontece com o processo que torna incorruptível a nossa vida mortal, a mudança da *maneira da nossa existência*. Deus, o Espírito Santo de Deus, é força e princípio vivificante; é Ele que faz existir, que estabelece a nossa hipóstase pessoal como resposta existencial ao chamado do seu amor louco. É também Ele quem renova nosso estado de criatura, edificando o “homem novo”, a união entre a Divindade e a humanidade, “na carne” do Cristo.

A renovação da vida do criado pela intervenção do Espírito Consolador é um princípio ativo na constituição da Igreja e na nossa participação na Igreja. Quando falamos de renovação da vida, não entendemos com isso nem uma “melhoria” ética do homem, nem a sua “reabilitação jurídica”, mas um acontecimento tão real quanto a própria formação da nossa vida, a constituição do existente. O ensinamento do Cristo aos seus discípulos, ou a repetição e a imitação da Ceia não bastam para instaurar a “nova criação” da Igreja. É necessária a “descida” vivificante do Espírito na carne humana, assim como o Espírito desceu sobre a Virgem para que acontecesse a encarnação do Cristo. Esta

irrupção do Espírito Consolador, constitutiva da “carne nova”, foi vivida historicamente pela Igreja no dia de Pentecostes. E é vívida igualmente durante cada Refeição eucarística, quando acontece a mudança vivificante do pão e do vinho no Corpo e Sangue de Cristo. Finalmente, ela é, para cada um de nós, o início da nossa participação na Igreja no acontecimento do Batismo.

9.4 Pentecostes

Depois da ressurreição e Ascensão do Cristo, o círculo mais amplo dos seus discípulos, “um grupo de aproximadamente cento e vinte pessoas”, se reuniu, e “eram todos, com um mesmo coração, assíduos na oração” (At 1, 14-15) no cenáculo de Jerusalém. Todavia, esta reunião ainda não era a Igreja. Era a reunião de homens unidos por lembranças e esperanças comuns, homens espantados, que não sabiam claramente o que estavam esperando e para que obra foram chamados. Alguns dias antes tinham perguntado ao seu Mestre se era durante aquele ano que ia libertar o povo judeu do jugo dos romanos e restabelecer o Reino de Israel (At 1, 6). Mesmo depois da experiência da Ressurreição, parece que suas expectativas não ultrapassavam os limites de aspirações e ambições puramente terrenas.

Estes homens reunidos são transformados radicalmente pelo acontecimento de Pentecostes. Lucas

tenta nos descrever a experiência deste dia utilizando imagens que podem estabelecer algumas analogias: estavam novamente “reunidos todos juntos” no famoso cenáculo de Jerusalém. “De repente, veio do céu um ruído como o de um violento golpe de vento, que encheu toda a casa onde estavam” (At 2, 1-2). Esta experiência auditiva dos discípulos foi completada por uma espécie de experiência visual, como se “línguas de fogo” se distribuíssem e se colocassem sobre cada um deles; e então foram todos cheios de Espírito Santo”.

Todavia, se a experiência destes acontecimentos somente pode ser formulada por imagens analógicas, a transformação realizada nos discípulos, “cheios de Espírito Santo”, manifesta-se muito concretamente, diante dos olhos de todos: “Começaram a falar em outras línguas”. Começaram de repente a falar todas as línguas dos povos e raças que estavam reunidos em Jerusalém para festa de Pentecostes. Na multidão, cada um ouvia seu próprio idioma falado pelos discípulos, e “foram todos tomados de estupor e admiração”. Os discípulos, que eram homens simples, “pessoas modestas e sem instrução”, como diz Lucas, e não intelectuais, depois de até então terem sido pessoas cheias de medo, começaram a anunciar às multidões “as grandes obras” de Deus, com a facilidade e a sabedoria de oradores experientes.

Doravante, sabiam quem eles eram, o que professavam, conheciam o significado dos eventos acontecidos e a perspectiva de vida a que chamavam os

homens pela sua pregação. Convidaram-nos a se fazerem batizar para, por sua vez, receberem “o dom do Espírito Santo”, para participar na possibilidade de um Pentecostes já sempre aberto. Assim eles juntaram as “três mil almas” que foram batizadas neste primeiro dia em volta da mesa da Eucaristia, “para a fração do pão”. Ao mesmo tempo, “numerosos eram os prodígios e sinais feitos pelos apóstolos”, curas de doentes e possuídos e até ressurreição de mortos, como a de Tabitha, em Joppe.

9.5 Mudança existencial

Pentecostes - a descida do Espírito Santo - é o acontecimento fundador e constitutivo da Igreja. Não se trata da fundação de uma instituição; o que vem à luz é “a nova criação da Graça”, a possibilidade da vida imortal oferecida por Deus ao homem. É por isso que Pentecostes - a descida do Espírito Santo - não é um fato acontecido “de uma vez por todas”, mas o acontecimento que, sempre e continuamente, forma e constitui a Igreja.

A Eucaristia é uma Refeição, um ato que associa o beber e comer. Mas, para acordar a vida (e não apenas servir a uma sobrevivência efêmera), este ato de alimentação pressupõe a ação do Espírito Santo, a mudança do alimento corruptível em alimento de incorrupção, em possibilidade de vida eterna, em “remédio de imortalidade”. Em cada reunião eucarística a Igreja invoca o Espírito Santo de Deus para que Ele

realize essa mudança existencial: “Envia sobre nós e sobre os dons aqui presentes o teu Espírito Santo. E faz deste pão o Corpo precioso do teu Cristo; e deste vinho o Sangue precioso do teu Cristo; transformando-os pelo teu Espírito Santo”. A comunidade reunida em volta do altar confirma esta invocação (“*epiclese*” em grego) pela exclamação afirmativa: “amém”. Esta pequena palavra, o sim da liberdade do homem ao amor de Deus, expressa liturgicamente engajamento coletivo na Aliança, uma adesão total e uma bênção por parte d'Aquele a quem nos submetemos. A afirmação da comunidade eucarística na invocação do Espírito Santo acontece “no Cristo”, que é “o Amém, a Testemunha fiel e veraz” (Ap 3, 14). “Todas as promessas de Deus encontraram o seu “sim” na sua pessoa. Por isso é também por ele que nós dizemos “amém” a Deus para a sua glória (2Cor 1, 20). Pedimos ao Pai o Espírito pronunciando o *amém* que é o próprio Cristo, a obediência perfeita à vontade vivificante de Deus.

A mudança existencial que se realiza pela descida do Espírito Santo na Eucaristia não concerne somente objetos nem somente indivíduos, mas a relação dos indivíduos com os objetos, relação em que o homem reconduz e oferece a criação a Deus, relação que transforma a existência tanto dos indivíduos quanto das coisas numa comunhão eucarística com Deus, numa participação na plenitude da vida trinitária. Invocamos o Espírito “sobre nós e sobre os dons aqui presentes”, solicitando precisamente a transfiguração da vida, a fim

de que a vida se torne incorruptível; a fim de que os dons e aqueles que os recebem sejam transformados numa criação nova, libertada da morte; para que sejam transformados no Corpo do Cristo.

O que é transformado pela descida vivificante do Espírito não é a natureza dos indivíduos e das coisas, mas a *maneira de existência* da natureza. O homem continua sendo uma natureza criada, como os dons que são oferecidos. Mas essa natureza criada é convidada a existir e é feita digna de existir de uma maneira que a leva a tirar a vida não das suas próprias capacidades vitais, efêmeras e corruptíveis, mas do fato de ser reconduzida e oferecida ao amor de Deus, e na comunhão com Ele - como a carne criada do Verbo incriado, o Corpo e o Sangue de Cristo. O Cristo não se tornou homem só de maneira aparente, no nível das conformidades sentimentais e morais, mas da maneira como a carne humana se edifica e sobrevive. Assim o homem oferece a Deus, na Eucaristia, não seus sentimentos nem suas obras de ordem moral, mas a maneira de realizar a sua vida: o ato de nutrição que o mantém na existência. Ele oferece o seu alimento-vida, o que significa que não a reivindica como sua, antes a reconhece como um dom do amor de Deus: “o que é teu, o que vem de Ti, nós o oferecemos a Ti”. A seguir, esta oferenda encontra a resposta vivificante do Espírito Santo que transforma a maneira de conservar a vida numa maneira de vida incorruptível. Assim o alimento do homem, o pão e o vinho, aparece na Eucaristia como

uma possibilidade de vida eterna, isto é, de união do criado com o incriado, como um acontecimento vital que se identifica com a carne cósmica do Deus Verbo, o Corpo e o Sangue de Cristo. Na Eucaristia eclesial realiza-se o que se realizou na “descida” do Espírito Santo sobre a Mãe de Deus, e o que se realizará na criação inteira quando “todas as coisas serão recapituladas no Cristo” (Ef 1, 10): o criado é unido com o incriado, o pão e o vinho são Corpo e Sangue de Cristo, a reunião eclesial é a realização e a manifestação do Reino de Deus.

9.6 Sacramentos-mistérios

Segundo a Tradição apostólica e patrística, e segundo a continuidade histórica ortodoxa, a Igreja se realiza e se manifesta no evento de Pentecostes, e o evento de Pentecostes é realizado e vivido em cada assembleia eucarística.

A vida toda do crente, cada aspecto da sua existência, é uma preparação à participação, ou a própria participação, nos dons do Espírito Santo, na “re-criação” da vida. Esta re-criação encontra seu ponto dinâmico de partida no ato que marca a entrada na Igreja, no ato através do qual nos tornamos membros do corpo eclesial: o Batismo e o Crisma.

Nós chegamos a ser membros da Igreja, não admitindo princípios teóricos ou engajamentos éticos, mas, em primeiro lugar, por um ato corporal: a tríplice

imersão nas águas do Batismo: conformação real, sensível, na morte e ressurreição de Cristo. Aquele que vem à Igreja “é sepultado” como “homem velho”, e “ressuscita” depois da tríplice imersão, na vida de acordo com o modelo trinitário. Este sepultamento voluntário é para o criado, à exemplo do Cristo, uma semente de incorruptibilidade, não de decomposição ou aniquilação. Ele acontece na água, símbolo e matriz da vida, semente constitutiva da natureza viva.

É da água que saiu a vida original, a primeira distinção, inconcebível para o pensamento, entre a natureza viva e a matéria inerte. É também das águas do Batismo que surge a vida nova, a diferenciação radical que acontece entre a hipóstase pessoal e a sobrevivência individual ligada aos limites da morte. O bispo ou o sacerdote que o representa dentro do corpo eucarístico, invoca a ação vivificante do Espírito Santo para transformar a figura visível do sepultamento e da ressurreição num acontecimento existencial: *“Despoja-te do homem velho, renova o na vida eterna e preenche-o com o poder do teu Espírito Santo, em união com o teu Cristo, para que não seja mais filho da carne, mas filho do teu reino”*.

É no âmbito sensível das realidades da vida natural que o Espírito Santo de Deus realiza a transformação da maneira de existir, o enxerto do corruptível no tronco do incorruptível. Contrariamente ao nascimento natural, que traz à vida uma *mônade*

biológica, submetida à necessidade da corrupção progressiva e da morte, o Batismo regenera a existência (1Pd 1, 3), oferecendo-lhe uma alteridade pessoal portadora de um nome próprio, que subsiste como hipóstase viva graças à comunhão e à relação com o amor do Pai. O homem deixa de ser membro de uma espécie formada simplesmente de indivíduos, um elo de uma corrente puramente biológica, uma unidade no meio de um conjunto. Ele é inserido na comunhão dos santos, na realização trinitária da vida. Cada um de nós recebe o nome de um santo, realiza dinamicamente na sua pessoa a revelação do amor de Deus.

Na Igreja primitiva, os Apóstolos “impunham as mãos aos que tinham sido batizados, e recebiam o Espírito Santo” (At 8, 17). Esta transmissão pessoal dos dons do Espírito Santo ao fiel regenerado pelo Batismo continua na Igreja pelo Crisma.

Pelo Crisma, a pessoa que vem à Igreja não somente participa nas capacidades de vida que emanam da nova criação regenerada do corpo de Cristo, mas recebe o selo da adoção pessoal, selo de uma relação pessoal e única com a Santa Trindade, através da presença pessoal do Espírito Santo no mais fundo da sua existência, no coração da sua hipóstase.

O Crisma não se faz mais pela imposição das mãos, mas por uma unção de óleo (“crisma”), da maneira como eram ungidos os reis de Israel no Antigo Testamento. A unção dos reis não mudava a natureza da

pessoa ungida, mas a relação desta pessoa com corpo todo do povo: o povo via na alteridade da pessoa real o centro ou o eixo de referência da vida considerada como comunhão e como unidade, ao mesmo tempo que a prefiguração do Messias esperado, que é “o Ungido (Cristo) do Senhor” por excelência, aquele que liberta e restabelece a vida na plenitude das promessas de Deus. Paralelamente, a Igreja vê na alteridade de cada pessoa ungida uma nova possibilidade de realizar e manifestar a vida verdadeira dos dons do Espírito e a imagem do Cristo que liberta e restabelece a vida na plenitude da maneira divina de existir.

A Eucaristia, o Batismo, o Crisma, são as maneiras segundo as quais se realiza e se manifesta o evento contínuo de Pentecostes, a descida do Espírito Santo que constitui a Igreja. Acordou-se chamar sacramentos (em grego *mistério*) estas diferentes maneiras, que não se limitam às três que acabamos de mencionar. Elas são completadas pela Confissão, a Ordenação, o Matrimônio e a Unção dos doentes. São sete possibilidades concretas de inserção orgânica ou de reinserção dinâmica da nossa vida individual na vida do corpo eclesial. Ao mesmo tempo, são acontecimentos pelos quais se realiza e se manifesta a Igreja, e que constituem a nova criação, vivificada pelos dons do Espírito.

Se nós utilizamos para designar estes acontecimentos a palavra grega *mistério*, não é para

atribuir-lhes um caráter oculto, mas para expressar o fato de que a inserção e a introdução dinâmica na vida da Igreja não se esgotam na fenomenologia dos símbolos sensíveis. A linguagem convencional da nossa convivência cotidiana e da nossa relatividade científica não basta para designá-los. A participação experiencial e “católica” do homem é um ponto prévio necessário para conseguir conhecer as possibilidades da vida que se realiza na Igreja.

De acordo com uma certa concepção ocidental - institucional e burocrática - da Igreja, muitas pessoas concebem os sacramentos, hoje em dia, como atos sagrados formais, pelos quais o clero transmitiria aos fiéis uma graça, uma justificação ou um reconhecimento “sobrenatural” (mágico, afinal) ou uma “benção” abstrata. Depois do que acabamos de dizer, parece supérfluo acrescentar que semelhante maneira de pensar somente de maneira muito leve tem a ver com a vida e a sua regeneração dinâmica, com a incorrupção e a imortalidade concedida pelo Espírito Santo de Deus, fundador da Igreja.

9.7 Hierarquia eclesial

Atualmente são muitos os que, influenciados por esta concepção da Igreja a que acabamos de aludir, a identificam somente com o clero, isto é, os bispos, presbíteros e diáconos, separando o corpo dos fiéis daqueles que administram os sacramentos eclesiais.

Convém examinar se tal separação pode ser real, como essas funções apareceram na Igreja, e qual é a sua relação com a verdade da Igreja, o anúncio da “vida verdadeira”.

Temos que voltar à nossa definição inicial: a Igreja, antes de qualquer outra coisa, é uma Refeição, a Refeição da Eucaristia. Na Eucaristia eclesial, como na refeição pascal dos hebreus, há alguém que abençoa o cálice e pronuncia a oração de ação de graças: é “o mais velho” da família (*presbyteros* em grego) ou aquele que preside a assembleia (o *proestês* em grego). Este lugar do “ancião” ou do “presidente” foi desempenhado pelo Cristo, na Refeição da Quinta-feira Santa. Depois de Pentecostes, esse lugar foi ocupado pelos Apóstolos. Os Apóstolos “presidiam” a Refeição eucarística e dirigiam a oração de ação de graças abençoando o cálice e “partindo o pão”. Quando, posteriormente, se encontravam “dispersos” durante as suas viagens, eles fundavam, em quase todos os lugares do mundo conhecido na sua época, Igrejas “ligadas a uma cidade”, isto é, assembleias eucarísticas locais nas quais, pelo menos no início, eles “presidiam” também pessoalmente a Eucaristia.

A respeito da maneira como as primeiras Igrejas cristãs foram fundadas, temos um certo número de informações fornecidas por Lucas nos Atos dos Apóstolos, e por Paulo nas suas epístolas: o ponto de partida era, em todo caso, a pregação (*kerygma*).

Chegando numa cidade pela primeira vez, um dos Apóstolos ia na sinagoga judia ou na ágora grega, e pronunciava lá um discurso público, proclamando o “ensinamento novo” sobre a encarnação de Deus e a salvação do homem. Entre os ouvintes desta primeira pregação, aqueles que demonstravam um interesse especial por este ensinamento novo, e que queriam saber mais sobre ele, reuniam-se em lugares geralmente privados, onde os Apóstolos continuavam de maneira mais completa e detalhada a apresentação das verdades evangélicas. Neste círculo mais restrito, os primeiros crentes se preparavam para receber o Batismo e o “dom do Espírito Santo”, a recebê-los “das mãos dos Apóstolos”, os únicos que os dispensavam. Os batizados formavam imediatamente a sua assembleia eucarística, isto é, a sua Igreja local, cujo “presidente” e celebrante era o seu Apóstolo fundador.

Mas a peregrinação apostólica tinha que continuar, e a Boa Notícia devia chegar a outras cidades. Então, obrigado a deixar a Igreja apenas constituída, o seu fundador, escolhendo um dos fiéis, concedia-lhe, novamente “pela imposição das mãos”, o Dom especial de ser a partir de lá o “presidente” da Igreja local. Ele devia “presidir” a Eucaristia, administrar o Batismo, dispensar o “Dom do Espírito” - ser um pai espiritual na obra de regeneração e de “crescimento na graça e no conhecimento” dos fiéis. Nos textos do Novo Testamento, estes primeiros “presidentes” das diversas igrejas locais são chamados *episcopos* (literalmente os

“vigilantes”) ou presbíteros (em grego *presbyteroí*, “os mais velhos”). Parece que estes dois termos não se diferenciam do ponto de vista semântico, pois o ministério que designam é o mesmo: trata-se do mesmo e único “presidente” da assembleia eucarística local única, da Igreja local.

A partir de testemunhos históricos autênticos datados da época apostólica, concluímos, todavia, que exista também, desde as origens, em cada igreja local um “conselho de presbíteros”, um tipo de conselheiros administrativos que rodeavam o “presidente” da Eucaristia local³⁶. Assim, quando o número de fiéis de uma Igreja local crescia muito, sendo impossível para todos se reunirem numa única assembleia eucarística, o “presidente” podia distribuir os fiéis em várias assembleias, instalando um presbítero em cada uma delas. Ele conservava a sua “vigilância” sobre todas as várias assembleias. Ele era o bispo (ou “epíscopo”) da Igreja local, e as assembleias situavam-se “nos limites” da sua própria jurisdição: eram as diversas “paróquias”³⁷. Os presbíteros celebravam a Eucaristia somente por ordem do bispo e no seu nome, fazendo memória do seu nome no momento da elevação dos dons (no momento da “anáfora”), pois ele continuava sendo o pai, o dispensador dos dons e o sucessor dos Apóstolos e do

³⁶ Cf. o estudo histórico detalhado do metropolita Ioannis ZIZIOULAS, *L'Unité de l'Église dans la divine Eucharistie et l'Évêque aux trois premiers siècles*, Atenas 1965 (em grego).

³⁷ HERÁCLITO, *Fragments*, ed. Diels-Kranz I, 29-30.148.

Cristo.

A distribuição dos fiéis em diversas paróquias e a celebração da Eucaristia pelos sacerdotes não rompem a unidade da Igreja local, e não negam seu caráter de Eucaristia única e de corpo único, tendo à sua cabeça um bispo único, “à imagem e no lugar do Cristo”. O bispo não é somente um sucessor do Cristo e dos Apóstolos no sentido jurídico de uma transmissão de direitos, nem simplesmente um símbolo da presença do Cristo, O “Dom do Espírito Santo” que ele recebe na sua ordenação torna o bispo capaz (além do seu mérito ou indignidade individuais) de realizar a obra devida à própria presença do Cristo na Igreja: formar a unidade do corpo eucarístico. A unidade, para a Igreja, não significa simplesmente uma “coesão”, uma “conformidade de almas” ou uma “unanimidade” estruturadora, mas uma mudança da maneira de existir, a mudança da sobrevivência individual em vida de comunhão e de amor, em vida eterna.

O bispo, “à imagem e no lugar do Cristo”, assim como os presbíteros “à imagem e no lugar” do bispo “conduzem a Eucaristia”; eles não presidem um “rito” religioso e cultural, eles não formam o “clero” que “intercede” junto da Divindade para fazer com que nos seja propícia. Eles são as charneiras da unidade que transfiguram a vida, os “pais” que “geram” os homens destinando-os à imortalidade e à incorrupção. A vida é concretamente unificada e partilhada, como no seio de

uma família. Não é por acaso que a Igreja primitiva expressou os laços que uniam a comunidade eucarística com termos que expressam as relações vivas da família: o “presidente” da Eucaristia é um “pai”, e os membros do corpo eucarístico são “irmãos”.

Com a diferença de que na família a vida é unificada e partilhada pelo fato da consanguinidade, que age como laço protetor natural, enquanto que na Igreja a unidade e a comunhão de vida são uma obra de liberdade.

A comunhão nas necessidades da vida é expressão de uma unidade real, e de uma realização de liberdade. As obras concretas feitas por amor na Igreja são controladas por pessoas que receberam um dom particular, os diáconos (literalmente, os “servidores”). Desde os primeiros dias da Igreja aparecem os diáconos do corpo eucarístico (At 6, 1-7), eleitos pelo povo e ordenados pelos Apóstolos para presidir à obra de serviço (diaconia) dos pobres, dos doentes, de todos os membros da comunidade eclesial que têm uma necessidade particular de ajuda e assistência. Os diáconos não celebram a Eucaristia nem os sacramentos, nem sequer em nome do bispo. Eles servem na celebração da Eucaristia, mas seu papel principal é a assistência e a solicitude dos necessitados. Portanto, para cumprir esta tarefa precisam de uma ordenação especial, de um Dom particular oferecido pela intervenção vivificante do Espírito Santo.

Com efeito, na Igreja, a assistência dos necessitados é uma manifestação de verdade e uma realização de vida, não a marca de um altruísmo utilitarista.

9.8 Sínodos, primado e autoridade

A Igreja possui a sua articulação e estrutura hierárquicas. Esta articulação e esta estrutura servem à realização e a manifestação da Igreja, ou seja, a celebração da Eucaristia. Nenhuma outra finalidade de ordem administrativo ou organizativo saberia existir ou pelo menos se impor; se isto acontecer, produz a confusão e a alteração na verdade da Igreja, na sua identidade. A articulação administrativa, a estrutura de organização e a hierarquia das funções na Igreja derivam da celebração da Eucaristia e tendem somente a ela. Elas servem, em segundo lugar, à “prolongação” dinâmica da Eucaristia, à transformação eucarística da vida dos fiéis, à manifestação e ao testemunho da sua fé, ao exterior da Igreja.

A reunião dos fiéis batizados e a presença do “presidente” da assembleia, o bispo ou seu mandatário, o presbítero, são os princípios prévios à celebração da Eucaristia. Do momento em que existem fiéis batizados, a única condição prévia para que a Igreja seja constituída é a existência de um bispo. Os primeiros bispos foram instalados pelos Apóstolos. A sucessão dos bispos foi provavelmente o primeiro dos problemas muito

complexos de organização que a Igreja teve que enfrentar.

Os Apóstolos transmitiram aos primeiros bispos o dom da transformação eucarística da vida, depois de tê-los, eles mesmos, recebido diretamente do Cristo. A transmissão deste dom (“*charisma*” em grego) acontecia pelo ato da “imposição das mãos”, o ato da ordenação, a invocação de ação vivificante do Espírito Santo. Quando a geração dos Apóstolos se extinguiu, a única possibilidade de transmitir o dom foi encarregar para tanto os bispos existentes que o possuíam. Sem elaborações teóricas particulares, os fatos estabeleceram que todo novo bispo seria ordenado pelos bispos das regiões diretamente vizinhas (os bispos “*limítrofes*”, *homoroi* em grego), pelo menos três deles. A eleição do novo bispo era feita pelo povo da diocese “vacante” ou somente pelos bispos das dioceses “*limítrofes*”, ou ainda pelo bispo presidente da própria Igreja local. Mas a ordenação era feita pura e exclusivamente pelos bispos, três no mínimo.

Todavia, o encontro de três bispos para a ordenação de um quarto, constituía um acontecimento através do qual se formava um corpo novo: era uma reunião de bispos que se acordou chamar de sínodo. O sínodo, portanto, era na origem um acontecimento litúrgico, possuindo antes de mais um caráter eucarístico, não deliberativo. Os três (ou mais) bispos reunidos em primeiro lugar “concelebravam”: celebravam juntos a

Eucaristia.

Mas somente um deles oferece os dons e agradece a Deus como “presidente” da assembleia. Colocava-se, portanto, um problema prático: qual dos bispos reunidos em sínodo ocuparia o primeiro lugar? Quem presidiria a Eucaristia comum?

Também nesta questão, a prática da Igreja seguiu, sem raciocínios especiosos e teóricos, o costume da época e do seu contexto histórico. Foi acordado conceder a presidência ao bispo da cidade mais importante, do centro administrativo e cultural da região. O centro administrativo era considerado normalmente como a “cidade mãe” (*metrópoles* em grego) da região, e o bispo desta cidade recebeu progressivamente o título de *metropolitano*, assumindo também alguns encargos específicos. Entre eles, além da presidência do sínodo local, figurava uma espécie de função de arbitragem em caso de desavenças ou de discussões entre diferentes bispos ou entre presbíteros e seus bispos.

A instituição das metrópoles (o “sistema das metrópoles”) desenvolveu-se de maneira completa e metódica depois do fim das perseguições e por ocasião do reconhecimento da Igreja cristã como religião oficial do Império romano (*religio imperii*). Paralelamente, desenvolveu-se a instituição dos sínodos, através dos quais a hierarquização dos bispos assumiu uma forma quase definitiva. Depois do século V, os bispos dos quatro grandes centros administrativos e culturais do

Império, ou seja, Roma, Constantinopla, Alexandria e Antioquia, receberam o título de patriarca e uma precedência de honra sobre todos os demais metropolitas. Por deferência ao papel histórico de Jerusalém, seu bispo também recebeu este título. Assim se formou a instituição da *pentarquia* dos patriarcas, que estruturaria a vida eclesial durante todo o período da cristandade “universal” una e indivisa.

Todavia, a distinção a respeito da presidência honorífica e das responsabilidades administrativas, surgida entre os metropolitas e os patriarcas, jamais modificou, em nenhum ponto, o conteúdo substancial da função do bispo. Independentemente da extensão geográfica ou da importância política da sua diocese, e além do título suplementar de metropolita ou de patriarca, o bispo continua sendo, em primeiro lugar e antes de mais, o “precedente” e o “presidente” da Eucaristia.

Por isso, em cada tipo de sínodo dos bispos, local (sínodo dos bispos de uma região geográfica limitada) ou ecumênico (sínodo reunindo todos os bispos da *oikoumene cristã*), nenhuma discriminação é feita entre patriarcas, metropolitas e simples bispos a respeito do peso dos seus votos ou da validade das suas opiniões. O patriarca de Roma ou da Nova Roma (Constantinopla) e o bispo da menor e mais insignificante diocese tem o mesmo direito de voto e suas opiniões, em princípio, têm o mesmo alcance.

Com efeito, num sínodo eclesial, cada um dos bispos participantes não expressa nem representa uma fração de população nem um território geográfico ou um poder político como também não expressa suas opiniões e pareceres pessoais, mais ou menos engenhosos, mais ou menos meditados e garantidos. O bispo traz ao sínodo o testemunho e a certeza vivida que irradia o corpo do povo no seio do qual ele “preside a Eucaristia”. Ele é o vector da experiência de um povo - experiência de vida. A autenticidade desta experiência é a verdade da Igreja católica (ou seja, toda, inteira), a plenitude e o cumprimento da verdade anunciada pela Igreja, independentemente do fato de que seja vivida por uns poucos ou por um grande número, numa grande e rica cidade, ou num humilde vilarejo.

Já foi visto nas páginas anteriores: os concílios formularam as definições-limite da verdade da Igreja, isto é, as fronteiras ou contornos de uma verdade que não se esgota na sua formulação porque não é um “sistema” teórico nem uma “ideologia transcendente”, mas se vive e se realiza existencialmente na dinâmica da vida do corpo eucarístico.

Portanto, se em um sínodo ou concílio, alguns bispos, ou mesmo o conjunto dos bispos expressam opiniões, pareceres e, finalmente, adotam decisões sem relação à experiência do corpo eucarístico, o sínodo ou concílio é declarado nulo, e os bispos são depostos das suas funções, pois o juiz e o guardião da verdade eclesial

é, em última instância, o povo que carrega a experiência eucarística da “vida verdadeira”.

Por isso já vimos na história concílios que aspiravam a revestir uma autoridade universal na cristandade toda, convocados como concílios “ecumênicos” e querendo se impor como tais, serem rejeitados pelo povo que os qualificava de “assaltos” e de “pseudo-concílios”. Enquanto outros, muito mais moderados nos seus objetivos, foram reconhecidos pelo povo como concílios ecumênicos, pois a verdade que expressavam e formulavam era ecumênica e católica.

Segundo a tradição da cristandade indivisa e sua continuidade histórica ortodoxa, a verdade da Igreja não pode ser identificada com instituições infalíveis e estruturas de poder, sem perder a sua própria essência. Pois a autoridade e o poder reforçam de maneira “objetiva” a certeza individual de estar na “verdade” e, portanto, “blindam” o eu, fechando o homem na queda, afastando-o da maneira eclesial de existir. Além disso, o reforço do eu é tanto mais completo e “fechado” quanto mais diretamente se manifesta a intromissão da autoridade e da “infalibilidade” sobre instituições e estruturas de dominação hierárquica, que não admitem margem para evoluções pessoais.

Segundo a tradição da cristandade indivisa e sua continuidade histórica ortodoxa, a verdade da Igreja é o acontecimento da Eucaristia: a transfunção da sobrevivência individual em vida partilhada como dom

de amor e de auto superação, a renúncia ao eu, por amor, a fim de que o homem tire a sua existência e sua identidade do fato de ser amado e amar. Nós temos que perder para salvar, diz o Evangelho, perder a nossa alma (Lc 9, 24). A verdade da Igreja reside na perda de toda auto-segurança e de toda certeza passageira, para que a vida seja salva numa obra de vida e, portanto, numa evolução ininterrupta, numa aventura de liberdade. Se substituirmos à dinâmica do sucesso por uma instituição petrificada na sua autossuficiência, estamos trocando voluntariamente a vida pela morte, a verdade pela ilusão e o erro.

A vida eterna anunciada pela Igreja começa lá onde acabam as possibilidades existenciais do criado, isto é, toda tendência de existência autônoma e toda reivindicação individual de vida. A salvação que nos preserva da morte é obra do incriado, não do criado. É uma Graça, um dom, e não uma obra da natureza. A salvação é oferecida neste nível da existência, quando a natureza se liberta da necessidade de existência autônoma, de auto conservação. Aí abre-se para o homem a possibilidade da *maneira de existência trinitária*: a vida como superação de si, no amor.

Tal é o testemunho da Igreja, que encontrou sua encarnação histórica por excelência nos mártires e nos ascetas. O testemunho concreto dos mártires e sua prolongação histórica, a vida dos ascetas, marcam definitivamente com seu sinal a vida eclesial,

preservando das deformações a verdade da Igreja. A vida não é a sobrevivência individual, mas a renúncia última de si, até a morte, por um “amor louco” pela Pessoa de Deus em Jesus Cristo.

Capítulo 10: A Ortodoxia

10.1 Apofatismo e formalismo

Na língua de hoje, a palavra ortodoxia tem o significado de adesão a um dogma, a uma ideologia tomada ao pé da letra. Equivale, mais ou menos, ao conservadorismo, ao apego firme a formas transmitidas. É ortodoxo aquele que permanece fiel à formulação verdadeira e autêntica de um ensino, em oposição aos que alteram o seu significado inicial e que se afastam dele.

Assim, toda ideologia dogmática - religiosa, social ou política - esconde sua própria ortodoxia. Por exemplo, fala-se de ortodoxia luterana, freudiana ou marxista, para designar o apego (conservador, e em geral estéril) às formulações de Lutero, Freud ou Marx, um apego contraposto às interpretações ulteriores e às transformações criativas das ideias originais.

Invoca-se ordinariamente a ortodoxia gabando-se de ser fiel ao verdadeiro e autêntico. Isto traduz a exigência de um reconhecimento comum e de um respeito dos valores transmitidos, mas também em relação aos homens que os preservam e representam.

Assim a ortodoxia chega a funcionar como um meio de justificação útil, não tanto para as ideias conservadoras, quanto para pessoas conservadoras, servindo para mascarar psicologicamente uma falta de audácia ou uma esterilidade espiritual. Aqueles que não ousam ou não podem criar algo novo na sua vida se agarram fanaticamente a uma certa ortodoxia. Tiram dela um peso, uma autoridade e, finalmente, um poder, se tornando representantes intendentos da autenticidade, defensores das formas, intérpretes da letra. Acabam transformando a dita ortodoxia num “*leito de Procusta*” sobre o qual amputam a vida para adaptá-la às exigências do dogma.

Esta interpretação da ortodoxia e os sinais que a acompanham são consequência de uma certa concepção da verdade e das possibilidades de aceder a ela. Ela pressupõe a capacidade para o homem de deter individualmente a verdade e, portanto, de transformá-la num objeto que ele poderá dominar.

Para poder ser transformada num objeto possuído, a verdade tem que ter um caráter dado e definitivo, se identificar à sua formulação, à “letra” mesma da sua formulação; a verdade deve encontrar seus limites inamovíveis dentro da sua formulação. A identificação com uma formulação definitiva objetiviza a verdade. Faz dela um objeto que a inteligência pode possuir e dominar. Assim, a forma perfeita de posse da verdade é o apego à ortodoxia, à objetivação inicial e autêntica.

Semelhante concepção da verdade e das possibilidades de aceder caracteriza e também funda a nossa civilização atual, a civilização chamada “euro-ocidental”, de dimensões universais. Todavia, ela não tem relação nenhuma com a Igreja e a ortodoxia eclesial.

O apofatismo da verdade eclesial, de que falamos nas páginas anteriores, exclui toda concepção objetivada da ortodoxia. A verdade não se esgota na sua formulação, que nada mais é do que uma fronteira-limite da verdade, um “envelope” ou uma “salvaguarda” daquela. A realidade que nunca é desmentida nela mesma, é verdade. A vida que não é abolida pela morte é verdade, e de maneira última. Por isso, o conhecimento da verdade não se obtém pela compreensão das formulações, mas pela participação no evento da verdade, na verdade da vida, na imediatidade da experiência.

10.2 Heresia e catolicidade

Na história da Igreja, o termo ortodoxia aparece para diferenciar a verdade da heresia. Mas tanto uma quanto outra, heresia e ortodoxia, se referem a acontecimentos, e não a princípios teóricos. A heresia é o acontecimento em que se separa do corpo eclesial um grupo constituído sem relação à assembleia eucarística local. Ela representa a recusa efetiva da maneira de existência eclesial, que é a unidade e a comunhão no

amor. Contrariamente, a ortodoxia é a verdade da Igreja católica, tal como é realizada e manifestada em cada reunião eucarística local. Cada Igreja local é a Igreja católica (acontecimento e experiência de catolicidade) quando recapitula e encarna a verdade íntegra (católica) da Igreja, o “todo” da verdade, isto é, a vida na sua plenitude “em Cristo”, todos os dons de vida dispensados pelo Espírito Santo.

Os testemunhos dos textos dos primeiros séculos afirmam de maneira bem explícita que a Igreja católica é o critério da ortodoxia, e não a ortodoxia o critério da Igreja católica³⁸. Com efeito, a ortodoxia pressupõe a participação na Igreja católica, não o apego à justeza de formulações teóricas. O acontecimento e a experiência da catolicidade precedem as formulações teóricas. Estas foram ocasionadas pelas heresias que constroem a Igreja a expressar em formulações definitivas a sua experiência da verdade. A justeza da verdade e da fé prima tanto cronologicamente quanto essencialmente. Ela é garantida pela participação na experiência da Igreja católica e encontra na formulação intelectual apenas seu revestimento e seus limites protetores.

10.3 O critério da ortodoxia

Em todo caso, a heresia não se manifesta somente como acontecimento (pelo ato do cisma), mas também

³⁸ Cf. J. ZIZIOULAS, *L'Unité de l'Église dans la divine eucharistie et l'épiscopat durant les trois premiers siècles*, Atenas 1965 (em grego).

como ensino teórico. Os heréticos ensinam uma “verdade” que não corresponde à experiência e à fé da Igreja católica. Esta não-correspondência com a experiência e a fé da Igreja católica é o critério que diferencia a heresia da Ortodoxia. Este critério, que se tenta objetivar nas definições dos concílios e nos escritos dos Padres da Igreja, não deixa, porém, de pressupor permanentemente a indeterminação dinâmica da vida, a imediatidade da experiência.

As formulações definitivas da verdade e a indeterminação dinâmica da experiência da verdade são dois elementos, afinal, inconciliáveis no nível do pensamento lógico. Portanto, eles podem se harmonizar no plano da vida e do seu vector hipostático: a *pessoa*. Por isso, o critério da ortodoxia eclesial é a experiência e a fé da Igreja católica, encarnada na pessoa dos santos. Os santos da Igreja não se destacam precisamente pelas suas qualidades morais, mas pela manifestação e a figuração da verdade nas suas pessoas. O critério da verdade é a catolicidade eclesial, e a medida da catolicidade é o cumprimento dos dons da vida na pessoa dos santos.

A aplicação destes critérios tentando dissociar a ortodoxia da heresia é um escândalo insuportável para o pensamento racionalista. Deixa sem explicação muitos aspectos da história eclesial, ou pelo menos complica a que nós consideramos como explicação lógica de tais aspectos. Amiúde, por exemplo, os heréticos são maioria

e, todavia, é a Igreja minoritária que, finalmente, é reconhecida como católica. Falamos do reconhecimento da ortodoxia pelo corpo eclesial do povo, embora o critério deste reconhecimento não seja nem objetivo nem definido, ou não seja a opinião da maioria. Acontece de a heresia se impor não somente pelo número como também pela duração, apresentando-se durante um longo período como a verdade e a fé autênticas da Igreja. Todavia, a ortodoxia acaba voltando vencedora, mesmo se sobreviveu numa única pessoa. Imperadores combateram a ortodoxia e desencadearam perseguições contra os ortodoxos; alguns concílios, e não poucos, reunindo os bispos, dogmatizaram de maneira anti-ortodoxa e herética; o contrário também aconteceu: chefes seculares e até clérigos tendo autoridade, impuseram pela violência a ortodoxia dogmática, a ortodoxia da “letra”, enquanto eles mesmos estavam tragicamente desprovidos da atitude da verdade ortodoxa. Ora, através de todas estas obras de sabotagem “por dentro” ou “por fora”, a ortodoxia é finalmente salva - ou, pelo menos, foi salva durante séculos, sendo a consciência da- fé viva do povo na experiência e no testemunho dos Apóstolos e dos santos.

Como, então, foi possível salvaguardar esse critério indefinível que diferencia a ortodoxia da heresia, como são interpretados todos os sintomas evocados anteriormente e muitos outros com eles conectados, não havendo uma medida que imponha a verdade de maneira objetiva e autêntica? A resposta se encontra na

persistência da Igreja em identificar a verdade com a vida, e a vida com seu único vector hipostático: a *pessoa*; a *Igreja* recusa substituir a imediatidade da experiência e da relação por esquemas intelectuais, códigos éticos, estruturas de poder ao serviço de uma autoridade. Assim, a ortodoxia se ganha ou se perde da mesma maneira que se ganha ou se perde todo dom de vida: um amor verdadeiro, uma obra de arte, um ponto de partida dinâmico no conhecimento.

Esta salvaguarda ou esta perda fica inacessível para os critérios “objetivos” da ciência e da historiografia; aliás, da mesma maneira que o funcionamento vivo da linguagem permanece inacessível a estes mesmos critérios, por causa das suas transformações históricas, bem como as manifestações criativas da arte e sua “semântica” social.

10.4 A contribuição helênica

Em todo caso, não devemos esquecer que a Igreja se desenvolveu historicamente num mundo e numa civilização helênica ou helenizados, que tinham uma concepção da verdade muito diferente daquela apresentada pelas exigências de “objetividade”. De Heráclito aos neoplatônicos, o conhecimento se manifesta como um acontecimento de comunhão: “Onde todos estamos de acordo, estamos no verdadeiro; onde nossos julgamentos individuais divergem, nós

erramos”³⁹. O conhecimento somente é verdadeiro quando é confirmado pela experiência comum, quando, pela sua “comunicação” nós comungamos com os outros, compreendemos e somos compreendidos, nos harmonizamos graças à certeza experiencial comum.

Portanto, não é a compreensão individual que constitui uma aproximação à verdade, mas somente a sua confirmação social, o acontecimento de participação na razão comum (*koinos logos*). Sem esta gnosiologia que visa a dinâmica da sociedade, nós não podemos nos aproximar da filosofia grega, nem da sua arte, nem da performance social que constituía a cidade, o ideal da democracia dos gregos.

A ortodoxia eclesial viu se formar e desenvolver seu caráter apofático num mundo e numa civilização que, em quase todos os seus aspectos, se harmonizava com os critérios do conhecimento apofático. Aliás, as maiores heresias dos oito primeiros séculos - grande número dos seus adeptos e pela sua duração - nunca abalaram esse pressuposto fundamental das manifestações históricas da ortodoxia: o apofatismo da teologia eclesial. Isto explica por que estas heresias não sobreviveram historicamente (os minúsculos grupos de monofisitas que perduram até hoje representam apenas um apego fanático a uma terminologia e uma linguagem incompletas). Elas não

³⁹ A palavra grega *enoria*, que designa a paróquia, parece ser originalmente um substantivo feminino do adjetivo *enorios* (en-orios) significando: “dentro dos limites” (N. do T.)

atingiram nem falsificaram a maneira da vida, o significado social e dinâmico da verdade que fundamentava e organizava a vida do mundo helênico ou helenizado.

10.5 O desvio ocidental

A primeira transformação de ordem “herética” que não apenas sobrevive historicamente, mas também muda radicalmente o percurso da História humana, é aquela que nega o pressuposto fundamental da ortodoxia, isto é, o apofatismo da verdade. Ela se afirma progressivamente no espaço da Europa ocidental, funda suas inovações e crenças sobre uma nova concepção do conhecimento e da sua verificação, leva ao único cisma que parece historicamente irreparável e modela, finalmente, uma maneira diferente de viver, ou seja, uma civilização a priori irreconciliável com a dinâmica da verdade eclesial ortodoxa.

A recusa do apofatismo do conhecimento tem, sem dúvida, sua origem e desenvolvimento, no espírito jurídico da tradição romana. Roma é o berço da ciência do Direito, do seu desenvolvimento e seu cultivo sistemáticos. Ora, o costume de pensar de maneira jurídica, habitua inevitavelmente a objetivar os casos e substituir a indeterminação dinâmica da vida por esquemas e modelos definitivos de vida. A unicidade do acontecimento é concebida através da sua referência à objetividade do caso geral, e a verificação da experiência

é garantida pelo recurso à sua definição esquemática.

Agostinho de Hipona encarna, certamente, a primeira grande etapa da fundação teórica da recusa do apofatismo. Ele não tinha uma educação helênica, desconhecia inclusive a língua grega. Estudou sobretudo o pensamento jurídico de Cícero, Tertuliano e Ambrósio de Milão. Depois, transferiu a atitude requerida pelas exigências jurídicas do direito, ao campo das exigências de um conhecimento certo. Assim como as leis do direito encerram a garantia objetiva e eficaz da harmonia social, a delimitação da verdade, permanente, inevitavelmente esquemática, mas comumente admitida, garante a objetividade eficaz do conhecimento, constitui uma espécie de “direito da verdade”.

Assim, pela primeira vez na história, a verdade foi identificada com a sua formulação, e o conhecimento ou posse da verdade, com a compreensão individual desta formulação. A verdade aparece dissociada da dinâmica da vida, ela é identificada com a compreensão, o raciocínio correto. Nas obras de Agostinho aparecem já as consequências fundamentais dessa mudança radical na concepção da verdade, consequências que constituirão a base ulterior da vida social e cultural do Ocidente. O raciocínio correto substitui a indeterminação dinâmica da vida, a vida entra no molde da “lógica” (*ratio*), a lógica é elevada ao nível de autoridade última, quer na forma de regras morais, quer como mandamentos de uma prática social ou política. O moralismo e o totalitarismo político,

esses dois produtos típicos da civilização euro-ocidental, têm manifestamente suas raízes no pensamento de Agostinho.

Um grande número de obras teológicas agostinianas teria podido construir um conjunto de concepções “heréticas” isoladas, se as inovações de Agostinho não tivessem sido eclipsadas pelo seu exemplo admirável de conversão e de transformação moral, e se, no século IX, os Carolíngios não tivessem “redescoberto” a importância dos seus ensinamentos heréticos. A ambição de Carlos Magno, pretendendo fundar um segundo Império romano no Ocidente, completamente autônomo do Império helenizado do Oriente, levou antes de mais e em primeiro lugar, a buscar um fundamento cultural diferente, pois nesta época a base cultural era um dado determinante da unidade política. Pois bem: o testemunho dos historiadores é unânime, para afirmar que a obra de Agostinho foi utilizada para estabelecer esta base cultural, exclusivamente latina, privada de influências helênicas.

É da obra de Agostinho que os cristãos do Ocidente tiraram os elementos de diferenciação religiosa que levaram ao grande Cisma entre Oriente e Ocidente no ano de 1054. O que contribui a esta diferenciação não é simplesmente o aspecto formal dos desvios heréticos nem somente a atitude jurídica e racionalista correspondente. No coração de tudo isto há um aspecto

muito mais determinante no ensino agostiniano: a supremacia do elemento religioso em detrimento do elemento eclesial. A participação na verdade da Igreja pressupõe, coem efeito, a renúncia à individualidade, ao eu, a transformação da vida em comunhão de amor, segundo o modelo trinitário da vida verdadeira. A religiosidade, pelo contrário, ela é sempre individual: ela “melhora”, consola, satisfaz e protege o indivíduo. Agostinho considera e proclama que a Igreja é uma religião, que convence racionalmente a inteligência individual, ajuda ao domínio de si e à moral individual, oferece ao indivíduo a proteção e a garantia proveniente de uma autoridade superior.

O Cisma de 1054 abre o caminho para a alteração talvez mais radical do cristianismo em toda a sua história: a sua transformação numa religião. Isto explica o fato de que o aperfeiçoamento das diferenças introduzidas pelos cristãos do Ocidente vai destacar não somente um novo império ou uma nova heresia passageira, mas outra civilização até então desconhecida na história.

A escolástica é a fase seguinte destas diferenciações: uma fase de valorização do agostinianismo, de um dinamismo impressionante. Em dois séculos apenas, o XII e o XIII, os escolásticos completam a virada radical dos critérios e pressupostos da teologia eclesial, a fim de negar a origem e a marca helênica de tais pressupostos. Negam o apofatismo da

formulação teológica, o primado da vida e seu vector hipostático: a pessoa, tomada na sua alteridade e liberdade existenciais. Voltam à ontologia helênica antiga (o primado da concepção intelectual da essência, a predeterminação essencial e lógica da existência, a sua “predestinação absoluta”). Mas, ao mesmo tempo que voltam à ontologia helênica antiga que os Padres gregos rejeitaram⁴⁰, os escolásticos rejeitam a gnosiologia helênica antiga, que os Padres gregos adotaram. Ficam com a concepção agostiniana do conhecimento, onde se afirma que o conhecimento se esgota nas capacidades da inteligência individual. Definem a verdade como “coincidência entre o conceito e o seu objeto”: o conhecimento é verdadeiro simplesmente graças a esta coincidência, a verdade torna-se uma realização intelectual.

As escolhas e recusas feitas pelos escolásticos, bem como suas inovações e esquematizações teóricas, servem à mudança consumada no nível da experiência e do vivido: a passagem do plano eclesial ao plano religioso. A arte da época reflete de maneira mais clara do que as formulações teóricas a mudança acontecida, a transformação da Igreja do Ocidente numa religião. Quando o estilo gótico aparece no início do século XII, na arquitetura sagrada, ela expressa (de maneira genial,

⁴⁰ Cf. anteriormente, p. 54ss. Pode-se encontrar um desenvolvimento maior na nossa obra: *Philosophie sans rupture*, trad. André Borrély, Labor et Fides, Geneve 1986.

sem dúvida) uma mudança já acontecida no âmbito do culto. Depois, quando, a partir do século XIII, a iconografia eclesial é definitivamente abandonada em favor da pintura religiosa (provocando a incorporação dos sentimentos individuais e a produção das emoções individuais), este acontecimento reflete uma mudança acontecida na maneira de apreender a vida e o mundo.

10.6 A mudança histórica

O racionalismo escolástico, nos séculos do seu apogeu, não é apenas uma corrente e um sistema filosófico ou teológico. É uma ideologia dogmática “fechada”, tendo como vector institucional a Igreja católica romana: ela interpreta de maneira decisiva e definitiva o conjunto da realidade física e histórica, e realiza esta interpretação com ajuda dos “axiomas”, dos “princípios” e das “leis” de uma positividade racionalista. A objetividade racional fornece autoridade ao vector institucional da ideologia, e a autoridade do vector institucional justifica o procedimento racional.

Esta dupla correlação encontrou sua expressão política na visão teocrática de uma soberania universal reconhecida ao papa, na concentração de todo o poder espiritual, legislativo, judiciário e político (*plenitudo potestatis*) nas mãos do pontífice romano. Tomás de Aquino atribuía a este poder um carácter evidentemente metafísico: ele introduziu na sua *Summa Theologiae* (1266-1272) o princípio da infalibilidade papal,

consagrando assim a função do mandamento infalível, o privilégio absoluto de “gerir” a verdade, que não suporta contradição nenhuma. Alguns anos antes, em 1233, o papa Gregório IX fundou a instituição da Inquisição (*Inquisitio*), aplicando nos fatos o privilégio da infalibilidade. Depois, em 1252, Inocêncio IV, numa bula papal, consagrou a tortura como método útil para a instrução dos processos dos heréticos, oferecendo um modelo a todos os totalitarismos posteriores no concernente à neutralização dos opositores intelectuais.

A própria Reforma, que tão caro custou três séculos depois, ao mesmo tempo que, por um lado, contestou radicalmente quase todos os aspectos das alterações históricas que afetaram a mensagem cristã da salvação, não conseguiu se aproximar do núcleo ou causa original destas alterações. Ela não questionou nem a ontologia nem a gnosiologia do catolicismo romano, permanecendo cegamente submetida a Agostinho e substituindo a autoridade institucional pela “infalibilidade” dos textos.

De Agostinho a Tomás de Aquino, e até Calvino, no Ocidente foi completada a nova concepção da ortodoxia eclesial. A ortodoxia significa, desde esse momento, a conformidade com a ideologia dominante institucionalizada; ela é dominante por ser obrigatória nos planos lógicos, social e metafísico. Significa também a fidelidade à letra da formulação ideológica, pois ela é quem garante a posse individual da verdade. Ela

significa, finalmente, a submissão às estruturas de poder que expressam e garantem a autoridade da ortodoxia.

Todavia, poderíamos considerar como característico o fato de que o Ocidente não reivindicou para si o qualificativo de ortodoxia. Preferiu o de catolicidade, dando a este termo um conteúdo exclusivamente quantitativo-geográfico e centralizador-organizativo. A palavra ortodoxia foi conservada para qualificar as Igrejas do Oriente, que permaneceram fiéis à Tradição, à teologia e à prática da vida eclesial transmitidas pelos Apóstolos e pelos Padres.

Mas a fidelidade do mundo helênico ou helenizado do Oriente cristão à ortodoxia eclesial das origens muito logo deixou de ser encarnada numa forma histórica concreta, politicamente e culturalmente autônoma. No início do século XIII, as horas dos cruzados ocidentais esmagam o Oriente helênico ortodoxo, submetendo-o à hierarquia latina (1204). As forças do helenismo oferecem uma última resistência, conseguem reconquistar Constantinopla, seu eixo ou centro histórico, mas ficaram irremediavelmente esgotadas.

Segue a conquista turca (1453), e o mundo helênico cai durante quatro séculos num doloroso mutismo histórico, submetido à mais cruel barbárie. Vemos o desaparecimento político (e também cultural, em grande parte) dos gregos da cena histórica. A ortodoxia eclesial é salvaguardada, apesar das

perseguições religiosas desencadeadas periodicamente pelos turcos e as tentativas de islamização forçada das populações cristãs, que revivem cenas de martírio semelhantes às dos primeiros cristãos. A ortodoxia identifica-se organicamente com a consciência e a identidade culturais do povo, ela se torna a maneira de viver do povo, ela diferencia de maneira vital o grego, não somente do turco, que vive uma religião diferente, mas também do ocidental heterodoxo.

Durante estes quatro séculos de martírio, a única relação histórica entre o Ocidente europeu e o Oriente helênico foi a das vagas sucessivas de missionários que trabalham de maneira infatigável para a “conversão” dos ortodoxos aos dogmas católicos ou protestantes. As evoluções de importância histórica universal que, neste período, acontecem no Ocidente, e que mudam literalmente o curso da História humana, são percebidas pelos gregos submetidos somente como um eco distante de façanhas maravilhosas. Por isso, não é possível apreciar e julgar os fatos com os critérios de vida e de verdade próprios da Tradição eclesial ortodoxa.

Não seria exagerado dizer que no Ocidente se desenvolveu uma certa cosmogonia, durante os quatrocentos anos de silêncio histórico do Helenismo. Lembremos, de maneira sucinta, o desenvolvimento das ciências naturais e da técnica, as descobertas de novas regiões e a confluência das riquezas na Europa, as ideias filosóficas radicais e o liberalismo político e social que

as acompanha, a expansão da classe burguesa e as revoluções para reivindicar seus direitos, a nova concepção do Estado e do poder, a aparição do capitalismo e a propagação surpreendente do uso das máquinas na produção.

Uma característica essencial destas transformações históricas é o esforço feito pelo homem europeu para reinar sobre a realidade natural e histórica pelas suas próprias forças e faculdades, sem recorrer, para explicar os seus atos, a argumentos metafísicos ou justificações religiosas. O desengajamento progressivo a respeito da autoridade da Igreja romana e, finalmente, a separação que opõe os elementos religiosos e seculares da vida, tornam-se os sinais fundamentais característicos da época dos “tempos modernos” na Europa. A tradição agostiniana e o escolasticismo ensinaram a autonomia da capacidade intelectual do indivíduo, que o homem europeu reivindicou então plenamente, rejeitando até a referência ou a dependência metafísica. Fundamentada em bases religiosas muito claras e admitidas por todos, a civilização euro-ocidental aparece, desde o “Renascimento” dos séculos XIV e XV, se não radicalmente antirreligiosa, pelo menos certamente portadora, como traços característicos, de oposições polarizadoras, tais como transcendente e secular, fé e conhecimento, sagrado e “profano”, autoridade e pesquisa, revelação e experiência, submissão e contestação.

10. 7 Ortodoxia eclesial e civilização ocidental hoje

Um panorama histórico das condições em que aconteceu a ocidentalização dos países do Oriente ortodoxo, começando pela alteração da consciência cultural helênica depois da fundação do Estado moderno na Grécia, na sequência da fundação, no século XVIII, da Rússia de Pedro o Grande, permitiria indicar os problemas maiores referentes à interpretação, à presença e o testemunho da ortodoxia eclesial nos nossos dias. A oposição entre a Ortodoxia e o Ocidente deixou de ser facilmente perceptível, não sendo mais evidente. O Ocidente, que não tem mais fronteiras geográficas, está em toda parte, e representa na história a primeira civilização de dimensões realmente planetárias. A palavra civilização significa: pressupostos teóricos concretos de ordem ideológica e dogmática, que se traduzem conscientemente ou não, numa atitude de vida, numa maneira de vida cotidiana.

Hoje em dia, mesmo nos países chamados ortodoxos, a civilização é “ocidental”, a maneira da vida cotidiana enraíza a sua elaboração histórica na metafísica ocidental, remontando a Tomás de Aquino e Agostinho. Assim, a ortodoxia parece se limitar apenas a convicções individuais, deixando de fora a praxe da vida, a encarnação histórica da verdade. A ortodoxia torna-se um ensino abstrato, um dogma desencarnado, uma conservação de formas culturais e exteriores.

Mas tudo isto são dados “objetivos” que precisam

o problema; mas a realidade da vida não se esgota, certamente, na fenomenologia dos sintomas. Certamente, a dinâmica da verdade eclesial pode ficar na espera, e a ortodoxia permanecer silenciosa durante muitas décadas, por séculos até. Mas a ausência de uma dinâmica histórica concreta, a ausência de um testemunho atual da ortodoxia encarnado numa realização cultural concreta, não significa a morte da semente da verdade eclesial, nem o esgotamento da seiva que dela jorra. Em algum lugar a vida se encontra em gestação secreta, e um dia virá em que a semente enterrada deslocará a rocha que a abafa.

Até esse momento, para a geração atual dos ortodoxos há uma questão central à qual o estudo e a vida devem se dedicar: o confronto entre a ortodoxia eclesial e a civilização ocidental, a análise e a exploração das muitas prolongações deste confronto. Finalmente e sobretudo, é preciso viver este confronto com um espírito humilde e crucificado, e buscar uma solução encarnada nas manifestações hipostáticas vivas que são as pessoas dos santos. Não esqueçamos que o critério da ortodoxia é a catolicidade eclesial, e que a medida da catolicidade é a realização dos dons da vida na pessoa dos santos.

O confronto entre a Ortodoxia e o Ocidente não consiste em antagonismos teórico e abstrato, nem uma contestação histórica entre instituições; por isso, não pode ser evitado simplesmente com esforços fraternos

de reconciliação empreendidos pelas Igrejas cristãs divididas. O que primariamente interessa não são as diferenças teológicas como tais, mas suas consequências diretas sobre a vida e a ação histórica. A consciência ortodoxa deve, pelo menos, responder ao desafio do ateísmo e, nihilismo ocidentais, que literalmente varreram - e não de maneira fortuita - a cristandade de que o Ocidente tinha feito uma “religião”. A crítica da religião feita pelos séculos das Luzes e o liberalismo, o marxismo, o freudismo, o existencialismo ateu, o agnosticismo científico, que aparece de uma precisão implacável, parece justificada historicamente. A questão, então, é a seguinte: Que respostas vivas e que dinâmica de vida a consciência eclesial ortodoxa pode opor a esta crítica?

O confronto parece terrivelmente desigual, pois se opõem, de um lado as estruturas rígidas de uma civilização que se impõe de maneira todo-poderosa sobre a organização da vida humana; e por outro, a consciência ortodoxa que se conserva apenas na experiência litúrgica e no discurso teológico. Trata-se realmente do “grão de trigo” enterrado que se decompõe na terra: é isso a Ortodoxia, nos nossos dias. Esta morte, todavia, constitui a esperança e a fé dos Ortodoxos. O problema do testemunho ortodoxo hoje é realizar a distinção entre o sepultamento vivificante do “grão de trigo” e a corrupção sem esperança e sem saída que corrói abertamente as estruturas da civilização da heresia.

Hoje em dia, o impasse da civilização ocidental não é mais teórico; ele se manifesta através da angústia e o absurdo da maneira de vida cotidiana. Esta civilização do “equilíbrio do terror”, dos programas racionais encarregados de organizar o “bem-estar geral”, dos resíduos tóxicos, do entorpecimento consequente ao espírito de consumo, e da submissão da existência humana às ideologias totalitárias, chegou a ameaçar a vida em escala universal.

Todavia, no seio desta morte, a Igreja continua esperando a ressurreição dos mortos. Enquanto a tradição litúrgica ortodoxa for preservada e “funcione”, mesmo escondida em paróquias ou dioceses desconhecidas, e enquanto o testemunho teológico for articulado em torno da maneira de vida preservada pelo culto, haverá uma cultura situada nos antípodas da civilização ocidental que sobrevive secretamente, e uma palavra universal, salvífica para o homem, se prepara com força.



Do mesmo autor:

De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu, Cerf, Paris 1971.
Tradução italiana: Ignoranza e conoscenza di Dio, Jaca Book, Milano 1973.

La liberté de la morale, Labor et Fides, Genève 1982. Tradução inglesa: The Freedom of Morality. SVS- Press, New York 1984. Tradução italiana: la libertà dell'ethos, Dehoniane, Bologna 1984.

Philosophie sans rupture, Labor et Fides, Geneve 1986. Person und Eros, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.

Rationalisme et praxis sociale (em grego), Domos, Atenas 1985. Esquisse d'une onthologie critique (em grego), Domos, Atenas 1985.

Le réel et l'imaginaire dans l'Économie politique (em grego), Domos, Atenas 1989.