



Teólogos ortodoxos contemporâneos:

Ioannis ZIZIOULAS

(1935)

Ioannis Zizioulas, desde 1986 metropolita ortodoxo de Pérgamo, e representante do Patriarcado de Constantinopla em diversas assembleias ecumênicas, é professor de teologia na Universidade de Tessalônica e no King's College de Londres. Considerado por Yves Congar como *"um dos teólogos mais originais e mais profundos de nossa época"*, neste ensaio o autor nos oferece uma proposta bíblica e teológica para o problema da ecologia. Não se trata de apelar para modismos ou de adequar-se a uma mentalidade mundana, mas de redescobrir o lugar do homem na economia criacional, de ler a criação como ocasião de Eucaristia, de oferta e de ação de graças: recomposta a harmonia com todos os seres animados e inanimados, o homem volta a ser a esperança oferecida à criação que, junto com ele, *"geme e sofre na expectativa da redenção"*.

CONTEÚDO:

TRINDADE E PESSOA: Considerações sobre a contribuição dos Padres capadócios.....	3
I. O contexto histórico.....	5
1. Sabelianismo.....	5
2. Eunomianismo.....	10
II. Implicações filosóficas.....	12
III. Consequências antropológicas.....	19
IV. Conclusão.....	24
CRISTO, O ESPÍRITO SANTO E A IGREJA	28
I. Introdução.....	28
II. O problema da síntese entre cristologia e pneumatologia	33
III. Implicações para a síntese da eclesiologia.....	40
a) A importância da Igreja local em eclesiologia.....	40
b) O significado da conciliaridade.....	42
c) O bispo e a comunidade.....	46
d) O caráter icônico das instituições eclesiais.....	47
IV. Conclusões.....	49
DOSTOIÉVSKI E A MORALIDADE	54
O problema do bem e do mal.....	55
O problema da liberdade.....	64
Os Demônios.....	67

TRINDADE E PESSOA:

Considerações sobre a contribuição dos Padres capadócios

Trad.: Pe. André Sperandio



A região da Capadócia, situada no coração da Ásia menor, tornou-se, no século IV, num importante centro da teologia cristã. Já na época do apóstolo Paulo, existiu uma pequena comunidade cristã na Capadócia, onde o cristianismo se estendeu com tanta rapidez que deu lugar a um importante número de mártires e conversores, no II século, enviando sete bispos ao Concílio de Niceia no ano 325.

Porém, fui sobretudo na segunda metade do século IV que a Capadócia se tornou famosa por seu pensamento teológico. E isto se deve a quatro figuras destacadas, cuja originalidade teológica e filosófica marcou profundamente a história do pensamento cristão: São Basílio, o Grande, bispo de Cesareia da Capadócia (330-379); São Gregório Nazianzeno, conhecido como o Teólogo (330-389/90), que foi primeiro, durante um breve período, bispo de Sássima da Capadócia, e mais tarde, também por pouco tempo, arcebispo de

Constantinopla; São Gregório, irmão mais novo de São Basílio e bispo de Nissa (335-394?); e, finalmente, Santo Anfilóquio (340/345) bispo de Icônio. Os três primeiros deixaram nos um número considerável de inscitos (tratados dogmáticos, obras exegeticas, escritos ascéticos, orações, sermões e cartas) que nos permitem conhecer seu pensamento, enquanto a obra de Anfilóquio nos chegou somente através de umas poucas homilias e cartas, algumas das quais, só fragmentos. Ainda que a contribuição teológica desses Padres capadócius seja universalmente sabida e reconhecida, sua importância não se limita absolutamente à teologia. Supõe uma reorientação radical do humanismo grego clássico, uma concepção do homem e uma visão da existência que o pensamento antigo foi incapaz de produzir, apesar das suas muitas realizações no terreno da filosofia. Por oportuno, tudo isso se apresenta a propósito das atuais controvérsias teológicas; o alcance, porém da contribuição dos Padres capadócius reembase o campo da teologia no sentido doutrinal estrito e afeta a inteira cultura da antiguidade tardia a ponto de, sem o conhecimento desta contribuição, o conjunto do pensamento bizantino e europeu permanecer incompreensível.

Como se revela a doutrina sobre Deus à luz da teologia capadócia? Que problemáticas referentes a teologia trinitária e sua integridade filosófica poderiam ser superadas com ajuda desta teologia? Quais as consequências desta teologia para nossa compreensão do ser humano e a existência em geral? Destas questões ocupa-se o presente capítulo. Não é necessário dizer, no entanto, que questões tão vastas e complexas não podem ser afrontadas com exaustividade em tão limitado

espaço. Serão feitas aqui algumas sugestões, sublinhando algumas ideias centrais. A contribuição Capadócia ainda permanece a espera de um tratamento compreensivo exaustivo por parte da investigação teológica - e filosófica, apesar do grande número de trabalhos que se tem dedicado a cada um de seus representantes em separado.

Para compreender e apreciar a corretamente a contribuição dos capadócius à doutrina da Trindade temos de conhecer primeiro o contexto histórico. Contra quem reagiam? Por que assumiram as posições que adotaram e como tentaram responder aos desafios e seus contemporâneos? Depois de tentar responder a estas questões, teremos de considerar a transcendência da teologia destes Padres para todo tempo.

I. O CONTEXTO HISTÓRICO

Individualizando as diversas sensibilidades - que poderíamos denominar obsessões - dos Padres capadócius frente aos seus contemporâneos, podemos localizá-las nas seguintes áreas:

1. Sabelianismo

O sabelianismo representava uma interpretação da doutrina trinitária que defendia uma visão segundo a qual o Pai, o Filho e o Espírito não são pessoas em sentido ontológico pleno, mas modos assumidos pelo Deus Uno. Parece que Sabélí fez uso do termo «pessoa» no singular afirmando que em Deus só

existe uma pessoa¹. Tal interpretação moralista tornava impossível compreender como o Filho, tanto eternamente como na encarnação, pode manter uma relação de diálogo recíproco com o Pai, ao que se dirige em oração etc., como mostram os diversos episódios do evangelho que reclamam nossa fé. Do mesmo modo, impossibilitava que o cristão estabelecesse um diálogo e relação plena com cada uma das três pessoas da Trindade. Mais ainda, pareceria que Deus estava, de alguma maneira, «atuando» na economia, aparentando ser aquilo que se nos mostra sem revelar-nos ou conceder-nos sua verdadeira identidade, seu próprio ser.

Por esta e outras razões, a doutrina da Trindade tinha de ser interpretada de tal modo a excluir qualquer compreensão sabeliana ou cripto-sabeliana; e o único modo era o acento da compleição e integridade ontológica de cada uma das pessoas da Trindade. Os capadócijs estavam tão preocupados com isto que chegaram a recusar o uso do termo *prósopon* ou *pessoa* para descrever a Trindade² – uma noção que passou a fazer parte da teologia a partir de Tertuliano no Ocidente, e que se introduziu no Oriente provavelmente pelas mãos de Hipólito – sobretudo ao carregar se este termo, por ser usado no mundo greco-romano, de conotações associadas a atuação de um personagem no teatro ou o desempenho de um papel na sociedade. E em seu intento de proteger a doutrina de tais conotações, os capadócijs falaram de «três seres» para referir-se à Trindade. Pela mesma razão preferiram o uso de imagens («três sois», «três tochas» etc.) da Trindade, que refletisse a plenitude

¹ Cf. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, 1936s e 16os.

² Cf. Basílio, Ep. 236.6.

ontológica de cada pessoa, introduzindo assim uma mudança fundamental na terminologia nicena mais inclinada ao uso de imagens referidas a uma realidade original que se estende aos três («luz de luz» etc.). Assim, os capadócijs se tornaram conhecidos como estando mais interessados na Trindade que na Unidade de Deus (Vale lembrar a tão conhecida tese acadêmica segundo qual no Ocidente parte-se da Unidade de Deus avançando depois para a Trindade; enquanto no Oriente se seguiu o caminho inverso)³. Esta insistência na integridade e plenitude das pessoas estava repleta de importantes implicações filosóficas como veremos.

Desta preocupação pela integridade ontológica de cada pessoa da Trindade procede uma autêntica revolução, como eu gosto de chamar, na história da filosofia, que consiste na identificação da ideia de pessoa com a de «hypóstasis». Repassar a história destes termos nos levaria demasiado longe; é suficiente dizer que na geração anterior a dos capadócijs, o termo «hypóstasis» identificava-se totalmente com *ousía* ou substância⁴ (de fato o termo latino *substantia* traduzia-se literalmente ao grego como *hypóstasis*). Santo Atanásio esclarece que não vê distinção entre *hypóstasis* e *ousia*, pois ambos os termos indicam «ser» ou «existência». Os capadócijs mudaram esta consideração ao dissociar *hypóstasis* de *ousia* e assimilá-la a *prosopon*. Com isto buscava-se liberar a expressão «três pessoas» de interpretações sabelianas para torná-las mais aceitável aos próprios capadócijs. A isto é ao que denomino uma autêntica revolução na história da filosofia, a qual voltarei

³ Cf. meu livro *El ser eclesial*, Salamanca, 2003, 52ss.

⁴ Cf. Atanasio, *Carta aos bispos do Egito e Líbia* (PG 26, 1036B)

a referir-me mais adiante ao apresentar o alcance filosófico da contribuição capadócia.

Os capadócius fizeram bem em apontar e defender a integridade de cada pessoa; porém, o que acontece com a unidade ou unicidade de Deus? Não poderiam incorrer em um *triteísmo*?

Para evitar este perigo, os capadócius sugeriram que a *ousia* (substância) ou *physis* (natureza) de Deus deveria ser considerada no sentido de categoria geral que se aplica a mais de uma pessoa. Com a ajuda da filosofia aristotélica isto foi ilustrado mediante referência à única natureza humana ou substância que possui caráter geral e que se aplica à totalidade dos seres humanos e a cada um deles em particular (por Ex.: João, Jorge, Basílio), aos quais há que se denominar *hypóstasis* (plural), não naturezas ou substâncias⁵. Deste modo eliminaram qualquer indício de irracionalidade de sua postura, pois é lógico falar de uma substância e três hipóstases (ou pessoas), Como se mostra no exemplo anterior. No entanto, permanece a dimensão teológica do problema, pois no caso da natureza humana e os três (ou mais) seres humanos nos referimos a três homens, enquanto na Trindade não falamos de três Deuses, mas de um.

Para superar este obstáculo, os Padres capadócius se colocaram a questão em torno da dificuldade de conciliar o um e os três na existência humana. Isto era de suma importância antropológica, como teremos ocasião de ver mais adiante. A

⁵ Assim expõe Basílio, Ep. 236, 6; 38, 5; etc.

razão pela qual os seres humanos não podem ser um e vários ao mesmo tempo encerra as seguintes considerações gerais, inspiradas numa ampla panorâmica do pensamento capadócio.

a) Na existência humana, a natureza precede a pessoa. Quando João, Jorge ou Basílio nascem, precede-lhes a única natureza humana; logo, eles representam e encarnam apenas parte da natureza humana. Mediante a procriação a humanidade está dividida, de modo que não se pode afirmar de nenhuma pessoa que seja ela portadora da totalidade da natureza humana. Por isso, a morte de uma pessoa não supõe automaticamente a morte do resto – ou vice-versa: a vida daquela não implica a vida do resto.

b) Por esta razão, cada pessoa humana pode ser concebida como individual, Isto é, como entidade ontologicamente independente de outros seres humanos. A unidade entre os seres humanos não é ontologicamente idêntica à sua diversidade ou multiplicidade. O *um* e os *vários* não coincidem. Esta é a dificuldade existencial que suscita o problema lógico de afirmar «*um*» e «*vários*» ao mesmo tempo.

Se comparamos isto com existência de Deus, advertimos imediatamente que esta dificuldade existencial e, consequentemente, lógica não afeta a Deus. Pois Deus, por definição, carece de uma origem; o espaço e o tempo não entram em sua existência; as três pessoas da Trindade não compartilham uma natureza divina pré-existente ou logicamente anterior a elas. A multiplicidade em Deus não supõe a divisão de sua natureza e energia como sucede com o homem.

Consequentemente, é impossível dizer que em Deus, como sucede com os homens, a natureza precede à pessoa. Igualmente, e pelas mesmas razões, é impossível dizer que em Deus qualquer das três pessoas existe ou pode existir à margem das demais. As três constituem uma unidade tal que o individualismo fica absolutamente desterrado. As três pessoas da Trindade são um só Deus, pois estão tão unidas e mantêm entre si uma comunhão (*koinonia*) tão sólida que nenhuma delas pode ser concebida à margem das outras⁶. O mistério do Deus uno em três pessoas aponta um modo de ser que exclui todo individualismo e separação (ou autossuficiência e auto existência) como critério de multiplicidade. O «uno» não só não precede - seja logicamente ou de qualquer outro modo - ao «vários», senão que, ao contrário, requer o «vários» desde seu início para poder existir.

Assim pois, esta parece ser a grande inovação no pensamento filosófico elaborada pela teologia trinitária dos capadócijs, aporte que traz consigo um novo modo de entender a existência humana, como teremos oportunidade de ver mais adiante.

2. Eunomianismo

O eunomianismo deu lugar a uma problemática desconhecida para Atanásio e Niceia ao introduzir uma tese filosófica muito mais sofisticada que a do arianismo original. Eunômio, procedente da própria Capadócia, foi nomeado bispo de Cízico pelos arianos, chegando a ser mais radical e

⁶ Assim afirma Gregório de Nissa: *Quod non sint tres dii* (PG 45,125).

provavelmente o mais sutil dos extremistas arianos conhecidos como anomeos. Para provar mediante a dialética aristotélica que o Filho é totalmente diferente do Pai, os eunomianos situaram a substância de Deus em seu ser ingênito (*agênnetos*) concluindo que, posto que o Filho é «engendrado» (Niceia usa esta denominação), este se situa fora do ser ou substância de Deus.

A refutação deste argumento requer uma nítida distinção em Deus entre substância e pessoa. Como pessoa, há que se distinguir o Pai da substância divina, de modo que seria errôneo concluir que o Filho não é Deus ou *homousios* com o Pai. Quando Deus é chamado de Pai ou «ingênito», é assim denominado não em referência à sua substância, mas a seu ser pessoal. De fato, não se pode afirmar absolutamente nada da substância de Deus: não se lhe atribui propriedade ou qualidade alguma, exceto que é una, indivisível e absolutamente simples; tal descrição aponta melhor à total incognoscibilidade que ao conhecimento da mesma. As propriedades (*idiomata*) de *ingeração* ou paternidade a respeito do Pai; geração ou filiação no caso do filho e *ekporeusis* (expiração) em referência ao Espírito, são propriedades pessoais ou hipostáticas incomunicáveis - a *ingeração* é precisamente uma delas - enquanto a substância se comunica entre as três pessoas. Assim pois, a pessoa se define mediante propriedades que são absolutamente únicas, de maneira que difere fundamentalmente da natureza ou da substância. A reação frente ao eunomianismo produziu, de um lado uma distinção clara e fundamental entre pessoa e natureza, permitindo que o conceito «pessoa» surgisse de forma nítida como uma categoria

distintiva em ontologia; e por outro, sublinhou a ideia de que a pessoa pode ser conhecida e identificada mediante sua absoluta unicidade e Insostituibilidade, o que não deixou de ter relevância existencial em filosofia.

Contudo, a incomunicabilidade das propriedades hipostáticas não significa compreender as pessoas da Trindade como indivíduos autônomos. Devemos evitar converter esta incomunicabilidade na definição de pessoa por excelência, como parece fazer Ricardo de São Victor; pois, ainda que as propriedades hipostáticas não sejam comunicáveis, a noção de pessoa torna-se inconcebível à margem de uma relação. Os capadócijs chamaram as pessoas por seus nomes para indicar *schesis (relação)*⁷: nenhuma das três pessoas pode ser concebida sem referência às outras duas, seja lógica ou ontologicamente. O problema que se coloca é o de reconciliar incomunicabilidade e relação, o que de novo tem a ver com libertar a existência divina da servidão da *pessoa à substância*; tal servidão é própria da existência criada. As três pessoas, enquanto incriadas, não se enfrentam a uma substância dada, mas existem em liberdade. O ser é simultaneamente relacional e hipostático. Isto nos conduz a consideração das consequências filosóficas da teologia capadócia.

II. IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS

A história nos proporciona novamente o ponto de partida. Presume-se, normalmente, que os Padres gregos eram

⁷ Por exemplo, Gregório Nazianzeno, Or . 29 (PG 36, 96): «Pai não é nome nem de substância nem de energia, mas de *schesis*».

platônicos ou aristotélicos em seu pensamento; mais que isso: um exame mais exaustivo sobre eles revela que estavam tão interessados na filosofia grega como nas diversas ideias heréticas de seu tempo.

Vale retomar aqui uma referência de Gregório Nazianzeno a Platão. Num determinado momento, diz que o filósofo identifica Deus com um vulcão que transborda bondade e amor; e recusa essa imagem porque implica um processo de geração da existência natural ou substancial e, portanto, *necessário*. Gregório não desejava contemplar nesses termos a geração do Filho ou a inspiração do Espírito, isto é, como se ambas fizessem referência a algum tipo de crescimento substancial (quicá pudéssemos aqui observar o abandono da ideia de Atanásio de uma «*substância fértil de Deus*»). Gregório insiste, como o resto dos capadócijs, em que a causa ou αἰτία da existência divina é o Pai, isto é, uma *pessoa*, o que faz da Trindade um assunto de liberdade ontológica. De fato, numa de suas orações teológicas Gregório assume a defesa de Nicéia diante da acusação ariana de que o *homoousios* supõe *necessidade* no ser de Deus, e vai mais longe que Atanásio – quem, na realidade, não disse muito a respeito – ao acentuar o papel do Pai como *causa* do ser divino. *Geração* (e *expiração*) não são *necessárias*, mas livres, pois ainda que se trate de uma vontade de «concorrente» (como diria são Cirilo de Alexandria)⁸, com a substância divina há «*um que quer*» (*ho thelon*)⁹, e esse é o Pai. Ao fazer do Pai a *causa* única da existência divina, os

⁸ Cirilo de Alexandria, *De Trin.* 2.

⁹ Gregório Nazianzeno, *Or. Theol.* 3, 5-7

capadócius introduziram a liberdade no campo da antologia, algo que a filosofia grega nunca antes havia feito.

À luz desta observação vejamos mais dois elementos que surgem do estudo das fontes. O primeiro é um «detalhe» que se observa no símbolo niceno-constantinopolitano, um detalhe que é normalmente esquecido pelos historiadores do dogma, (por exemplo Kelly)¹⁰ por considerá-lo insignificante. Refiro-me ao fato de que o Concílio de Constantinopla, do ano 381, atuando claramente sob a influência dos capadócius – Gregório Nazianzeno, então arcebispo de Constantinopla, foi seu presidente durante um tempo –, tomou a decisão audaz de alterar o símbolo de Nicéia na cláusula que faz referência ao Filho como aquele que é «*da substância do Pai*» (*ek tes ousías tou patros*) para simplificar a leitura dizendo «*do Pai*» (*ek tou patros*). Esta mudança, no momento em que a luta se dava no terreno das palavras, não foi acidental. Representa uma clara expressão do interesse dos capadócius em sublinhar que é a pessoa do Pai, e não a substância divina, a origem e a causa da Trindade.

O segundo elemento tem a ver com o conteúdo do termo *monarquia*, finalmente aceito pelos Padres gregos. O único *arché* em Deus acabou sendo compreendido ontologicamente, isto é, em termos de surgimento do ser, e foi atribuído à pessoa do Pai¹¹, e não a substância única, como apontavam Agostinho e

¹⁰ Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950, 333.

¹¹ Cf., por exemplo, Gregório Nazianzeno, Or. 42, 15, Cf. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, 254: «o fundamento de sua fé (das três pessoas) unidade (*henosis*) reside no Pai, fora dele e para ele são consideradas as demais pessoas. não para confundi-las, mas para uni-las. A doutrina da monarquia tem seu ponto de partida na fundação da unidade de Deus na Pessoa singular do Pai...»

a escolástica medieval. O Pai fica situado no lugar do Deus uno, sugerindo um tipo de monoteísmo que não é só bíblico, como também mais próximo da teologia trinitária. Assim, se quisermos seguir os capadócius em sua compreensão da Trindade no que diz respeito ao monoteísmo, precisamos adotar uma ontologia baseada na pessoa, ou seja, na unidade ou alteridade que surge das relações, e não da substância, isto é, da auto existência ou, em última instância, de um ser individualista. O escândalo filosófico que representa a Trindade só pode ser resolvido ou aceito se a *substância* ceder diante da *pessoa* como princípio causal ou *arché* do ponto de vista ontológico.

Tenho me referido aos capadócius como pensadores revolucionários na história da filosofia. Para adverti-lo, basta um simples olhar ao pensamento antigo grego em relação com o destes padres.

O pensamento grego antigo em todas as suas variantes, desde os pré-socráticos até os neoplatônicos inclusive, tende a priorizar a «unidade» sobre a «pluralidade». Na época dos Padres gregos essa tendência adotava várias formas, algumas mais filosóficas e outras mais teológicas. A nível teológico, a filosofia grega pagã dominante no tempo dos Padres capadócius, denominada neoplatonismo, havia identificado a «unidade» com o próprio Deus, considerando a pluralidade de seres basicamente como emanção de uma natureza degradada, de modo que o retorno ao «Uno» mediante a recordação presente na alma se identificava com o propósito e objetivo de toda a existência. Já no século I, Filon, cujo papel como vínculo

entre o platonismo clássico e o neoplatonismo foi decisivo, defendia que Deus é o autêntico «Uno», posto que ele é o único que permanece verdadeiramente «só». A doutrina da Santíssima Trindade, tal e como é desenvolvida pelos capadócijs, ia de encontro a prioridade e exaltação filosófica do «Uno» sobre o «Muitos».

No que diz respeito a existência do homem, também a filosofia clássica da época havia dado prioridade à natureza sobre as pessoas concretas. As visões que circulavam na época dos Padres capadócijs eram tanto do tipo platônico como aristotélico. As primeiras entendiam a natureza humana como um ideal de humanidade, um *genos hyperkeimenon*, do qual todo ser humano é imagem, enquanto as segundas preferiam dar prioridade a um substrato da espécie humana, um *genos hypokeimenon*, do qual surgem os seres humanos¹². Em ambos os casos, o humano, em sua diversidade e pluralidade de pessoas, estava sujeito à necessidade – ou prioridade – de sua natureza. A natureza ou substância sempre precede a pessoa, no pensamento grego clássico.

Os Padres capadócijs desafiaram com sua teologia trinitária esta visão estabelecida pela filosofia. Puseram de manifesto que a prioridade da natureza sobre a pessoa, ou do «Uno» sobre o «muitos», deve-se ao fato de que a existência humana é criada, ou seja, trata-se de uma existência com origem, que não deveria tornar-se princípio metafísico. O verdadeiro ser, em seu genuíno estado metafísico, do qual se

¹² Cf. Basílio, *Ep. 361 e 362*. Para uma discussão destas cartas e seu significado filosófico, cf. *supra*, o capítulo 2.

ocupa a filosofia por excelência, deverá ser buscado em Deus, cuja existência incriada não supõe a primazia do «Uno» ou da natureza sobre os «Muitos» ou as pessoas. O modo de existência de Deus inclui simultaneamente o «Uno» e os «Muitos», o que significa que, em filosofia, deve se dar às pessoas a primazia ontológica.

Isto seria o mesmo que descartar os princípios fundamentais com os quais a filosofia grega operou desde as suas origens. A pessoa particular nunca desempenhou um papel ontológico no pensamento grego clássico. O que realmente importava era a unidade ou totalidade do ser, do qual o homem não era senão uma parte. Platão, em referência ao ser particular, deixou claro que «o todo não foi criado para teu bem, mas que tu é que foste criado para o seu bem». Com notável insistência, a tragédia grega convidava ao homem, e inclusive aos deuses, a submeter-se à ordem e à justiça que mantém unido o universo, de modo que o Kosmos (que significa tanto ordem natural como moral) pudesse prevalecer. Sob a variedade dos seres («muitos») existe uma Razão (Logos) que lhes proporciona seu sentido na existência. Não se pode permitir que os «muitos» ou os seres particulares se separem desta única Razão sem que se produza uma interrupção do ser, inclusive do próprio ser desses seres particulares.

A teologia trinitária dos Padres capadócijs estava aparelhada a uma Filosofia na qual o particular não era secundário com respeito ao ser ou a natureza; era livre em sentido absoluto. No pensamento clássico, a liberdade era considerada uma qualidade do indivíduo, mas não no sentido

ontológico. A pessoa era livre para expressar suas opiniões, mas estava obrigada, em última instância, a submeter-se à Razão comum, o *xunos logos* de Heráclito. Mais ainda, a possibilidade de que a pessoa pudesse colocar a questão de sua liberdade, a partir de sua própria existência era totalmente inconcebível na filosofia antiga. De fato, isto foi sublinhado em tempos recentes por Dostoiévski e por outros filósofos existencialistas modernos. A liberdade sempre teve na Antiguidade um estrito sentido moral, sem implicar a questão do ser do mundo que, para os gregos, era uma realidade «dada» e externa. Pelo contrário, para os Padres, o ser do mundo se devia à liberdade de uma pessoa, Deus. A liberdade é a «causa» do ser para a patrística¹³.

A teologia capadócia sublinhou este princípio de liberdade como pressuposto do ser estendendo-o ao ser do próprio Deus. Isto constituiu uma grande inovação dos Padres capadócios, inclusive a respeito de seus predecessores cristãos. Os padres capadócios, pela primeira vez na história, introduziram no ser de Deus o conceito de causa (*aition*) para atribuí-lo significativamente, não ao «uno» (à natureza de Deus) mas a uma pessoa, o Pai. Distinguindo cuidadosa e persistentemente entre a natureza de Deus e Deus como Pai, pensaram que, o que causa que Deus seja é a pessoa do Pai, não a substância divina. Atuando assim, deram prioridade ontológica à pessoa e libertaram a existência da necessidade lógica da substância, da «auto existência». Um passo revolucionário em

¹³ Para uma visão ampliada, cf. minha obra *O Ser Ecclesial*, esp. capítulo 1.

filosofia, cujas consequências antropológicas não passam despercebidas.

III. CONSEQUÊNCIAS ANTROPOLÓGICAS

O homem é para os Padres «imagem de Deus». Não é Deus por natureza, já que é criado, ou seja, teve uma origem e, portanto, acha-se sujeito aos limites de espaço e tempo, que trazem consigo a individuação e, finalmente, a morte. Não obstante, é chamado a existir do mesmo modo em que Deus existe.

Para compreender isto, temos de considerar a distinção que fazem os padres capadócijs entre *natureza* e *pessoa* ou «*modo de existência*» (*tropos hyparxeos*), como eles a chamam. A natureza ou substância aponta para o mero fato de que algo existe, ao que (ti) de algo. E pode predicar-se de mais de uma coisa. Pessoa ou *hipóstase*, por sua vez, aponta ao *como* (*hopos* ou *pos*), e somente se predica de um ser, e isto em sentido absoluto.

Quando consideramos a natureza humana (ou a *substância: ousia*) o fazemos em referência a todos os seres humanos; não tem nada de particular o possuir natureza humana. É mais, todas as características «naturais» da natureza humana tais como a divisibilidade – e, conseqüentemente, o processo de individuação, que finaliza na decomposição e na morte – são aspectos da «*substância*» humana e determinam o homem em tudo aquilo que afeta a sua natureza. É o *como* da natureza humana, isto é, a *pessoa*, a que, assumindo o papel de causa ontológica (como ocorre no caso do ser de Deus)

determina se as limitações da natureza serão finalmente superadas ou não. A «imagem de Deus» no homem tem a ver precisamente com o *como*, não com o *que* do homem; guarda relação não com a natureza - o homem nunca pode ser Deus por natureza -, senão com a *pessoa*. O qual significa que o homem é livre para orientar o *como* de sua existência, bem na direção do *modo de ser* (o *como*) de Deus, bem na direção de *que* é sua própria natureza. Viver de acordo com a natureza (*kata physin*) conduz ao individualismo, à mortalidade etc., pois o homem não é imortal (*kata physin*). Viver de acordo com a imagem de Deus significa viver ao *modo* em que Deus existe, ou seja, como imagem da pessoalidade de Deus o qual conduz a «converter-se em Deus». Isto é o que significa a *theosis* do homem no pensamento dos Padres gregos.

Daí que, ainda que a natureza do homem seja ontologicamente anterior a sua pessoalidade, como temos dito, o homem é chamado a fazer um esforço para livrar-se da *necessidade* de sua natureza e atuar em todos os sentidos como se a *pessoa* fosse livre das leis da natureza. Do ponto de vista prático, isto é o que os Padres viram no *esforço ascético*; o consideraram essencial para a existência do homem, com a independência do monge ou como se vivesse no meio do mundo. Sem o intento de liberar a *pessoa* da necessidade da natureza não se pode ser «imagem de Deus», pois em Deus, como já dissemos, a *pessoa*, e não a *natureza*, é a *causa* de seu *modo de ser*.

Assim, pois, a essência da antropologia resultante da teologia trinitária dos Padres capadóciotes reside na significação

do pessoal na existência humana. Estes Padres deram ao mundo o conceito mais precioso que este possui: o de *pessoa* como conceito ontológico, em sentido último. Enquanto este conceito tornou-se parte, ao menos em princípio, não só de nosso patrimônio cristão, mas também dos ideais da cultura em geral, seria útil recordar seu conteúdo e significado exato tal e como surge do estudo da teologia dos capadócius.

a) Tal como se depreende do modo em que os Padres capadócius entenderam a pessoalidade em referência a Deus, a *pessoa* não é uma noção secundária da existência, mas primária e absoluta. Nada é mais sagrado que a *pessoa* ao constituir o «*modo de ser*» do próprio Deus. A *pessoa* não pode ser sacrificada ou estar sujeita a nenhum ideal, a nenhuma ordem natural ou moral, a nenhum interesse ou objetivo, por mais sagrado que seja. Para ser em verdade e ser si mesmo se há de ser *pessoa*, isto é, libertar-se ou situar-se acima de qualquer necessidade ou objetivo - natural, moral, religioso ou ideológico. O que dá sentido e valor à existência é a *pessoa* como liberdade absoluta.

A *pessoa* não pode existir isolada. Deus não está só; é comunhão. O amor não é um sentimento, uma percepção que brote da natureza como a folha de uma árvore. O amor é relação; supõe a saída em liberdade de si mesmo, a ruptura com a própria vontade, uma submissão livre à vontade do outro. É o outro e a nossa relação com ele o que nos proporciona nossa identidade, nossa alteridade, possibilitando que sejamos «quem somos», ou seja, *pessoas*; pois, ao formar parte inseparável de uma relação de alcance ontológico, mostramo-nos como entidades únicas e

insubstituíveis. É isto, portanto, o que nos conduz ao ser, a ser nós mesmos e não outros: nossa pessoalidade. É aqui onde está a «razão», o *logos* de nosso ser; na relação de amor que nos faz únicos e insubstituíveis aos olhos do outro. O *logos* que dá conta do ser de Deus é o Filho único amado, e mediante esta relação de amor também Deus, ou melhor, Deus, por excelência, surge como único e insubstituível sendo o Pai eterno do Filho único (*monogenes*). Esta é a grande mensagem da ideia patrística de pessoa, a *raison d'être*, o *logos* *tou einai* de todo ser, buscado desde sempre pelo pensamento grego, não se acha na *natureza* deste ser, mas na *pessoa*, isto é, na identidade livremente criada por amor e não por necessidade de sua auto existência. Existo como pessoa na medida em que amo e sou amado. Quando sou tratado como natureza, como uma coisa, morro como identidade particular. E se minha alma é imortal, de que serve? Existirei, mas sem identidade pessoal; estarei eternamente morrendo no inferno do anonimato, no *Hades* das almas imortais. Será assim porque a natureza em si mesma não pode conceder-me existência e ser como entidade absolutamente única e particular. A natureza aponta sempre para o geral; é a pessoa que salvaguarda a unicidade e a particularidade absolutas. Portanto, a imortalidade da alma, mesmo quando aponte para a existência, não supõe identidade pessoal no verdadeiro sentido. Agora que sabemos, graças a teologia patrística da pessoa, como existe Deus, conhecemos o que significa a existência verdadeira como ser particular. Como imagens de Deus somos *pessoas*, não *naturezas*: não pode haver uma imagem da natureza de Deus, como tampouco agradaria à humanidade sua dissolução da natureza divina. Somente quando existimos nesta vida como pessoas é que podemos esperar viver

eternamente, no sentido pessoal. O mesmo que ocorre no caso de Deus dá-se também conosco: a identidade pessoal só surge do amor como liberdade e da liberdade como amor.

c) A pessoa é algo único e irrepetível. A natureza e as espécies são substituíveis. Os indivíduos, considerados como natureza ou parte de uma espécie, nunca são plenamente únicos. Podem assemelhar-se; podem ser compostos ou simples; podem combinar-se com outros para produzir resultados ou mesmo novas espécies; podem servir a diversos propósitos (sagrados ou não, pouco importa). Pelo contrário, as pessoas não podem ser reproduzidas ou perpetuadas como espécies; não podem compor-se ou decompor-se; combinar-se ou ser utilizadas para alcançar qualquer objetivo (ainda o mais sagrado). Todo aquele que trate a pessoa assim, automaticamente a converte numa coisa, a dissolve e faz desaparecer sua particularidade pessoal. Se não se percebe o próximo como imagem de Deus neste sentido, ou seja, como pessoa, então não se poderá percebê-lo como uma verdadeira identidade eterna. Isto se deve a que a morte nos mergulha a todos em uma natureza indistinta, convertendo-nos em «substância» ou coisas. O que nos proporciona uma identidade que não morre não é nossa natureza, mas nossa relação pessoal com a identidade pessoal e imperecível de Deus. Somente quando a natureza é hipostática ou pessoal, como ocorre com Deus, existe verdadeira e eternamente. Porque só então possui unicidade e passa a ser uma particularidade irrepetível e insubstituível segundo o «modo de ser» que encontramos na Trindade

IV. CONCLUSÃO

Se a cultura atual se permite conceber ou aspira alcançar o verdadeiro modo em que o homem pode ser pessoa, deve-se, antes de tudo, ao pensamento cristão elaborado na Capadócia no século IV. Os Padres da Igreja Capadócia desenvolveram e nos legaram uma concepção de Deus: Aquele que existe como comunhão de amor em liberdade de identidades insubstituíveis e irrepetíveis, isto é, de verdadeiras pessoas no sentido ontológico absoluto. Este é o Deus de quem o homem é chamado a ser «imagem». Não existe uma antropologia mais plena e elevada que aquela que apela ao modo de ser pessoa verdadeiro e pleno.

O homem moderno tende, em geral, a mostrar uma grande estima por uma antropologia assim, porém as concepções mais comuns e estendidas do que se costuma entender por *pessoa* não estão em consonância com o que temos dito a partir do estudo dos Padres capadócius. Na atualidade, a maioria de nós quando dizemos «*pessoa*» entendemos indivíduo. Isto nos faz voltar a Santo Agostinho ou a Boécio, lá pelo século V, que definia a pessoa como natureza individual dotada de racionalidade e consciência. A concepção de pessoa como pensamento ou indivíduo autoconsciente, presente em toda a história do pensamento ocidental, desembocou em uma cultura onde o indivíduo pensante se converteu na noção chave da antropologia. Esta não é a conclusão a que chega o pensamento dos capadócius. Muito

pelo contrário, o resultado é o oposto. De acordo com eles, o verdadeiro ser pessoal não provém do isolamento individualista do eu com respeito aos demais, mas do amor e da relação com os outros, da comunhão. Somente o amor, o amor realmente livre, despojado de necessidades naturais, pode gerar seres pessoais. Isto é realidade em Deus, cujo ser, como observaram os Padres capadócius, constitui-se e «hipostatiza» mediante um evento de livre amor protagonizado por uma pessoa livre e amante, o Pai, e não pela *necessidade* da natureza divina. Isto também é válido para o homem, chamado a exercer sua liberdade como amor e seu amor como liberdade, de modo que possa mostrar-se como «imagem de Deus».

Em nossos dias, e a partir da filosofia ocidental, houve diversas tentativas de corrigir a equiparação da «pessoa» com o «indivíduo»¹⁴. O Encontro do cristianismo com outras religiões, como o budismo, levou a reconsiderar esta tradicional visão individualista da pessoa. Por isso, estamos no momento mais propício para retomar uma avaliação mais profunda dos frutos dados pelo pensamento cristão na Capadócia do século IV; o mais importante deles é, sem dúvida alguma, a ideia de *pessoa* tal e como foi apresentada pelos Padres capadócius.

Esta é, por conseguinte, a significação existencial — em sentido amplo — da contribuição capadócia à teologia trinitária: propiciar que vejamos em Deus o *modo de existência* que todo homem deseja encarnar; trata-se basicamente de uma teologia soteriológica. Entretanto, creio que os capadócius têm também

¹⁴ Cf. J. Macmurray, *El yo como agente: la forma de lo personal*, Barcelona 1974 (orig. inglês: 1957) e *Personas en relación*, Madrid 2007 (orig. inglês: 1961).

uma palavra a dizer em alguma das questões atuais presentes na teologia trinitária. Refiro-me particularmente à reflexão procedente da teologia feminista, sobretudo no que concerne ao emprego dos nomes dados a Deus. Os padres capadócijs, em correspondência com a tradição apofática oriental, apontam que toda a linguagem utilizada para descrever a substância de Deus e suas qualidades ou *energias* está destinada a ser inadequada. Não obstante, também no nível do discurso humano há de se levar a cabo uma distinção entre *natureza* e *pessoa*. Os *nomes* «Pai», «Filho» e «Espírito» são indicativos de identidade pessoal. E como são os únicos que encerram tal indicação, não podem modificar-se. Os *nomes* que se referem às *energias* podem mudar (por exemplo: Deus é bom, é poderoso. ..), porque provém de nossa experiência que, em nenhum caso descreve adequadamente quem é Deus. Contudo, o que ocorre com Pai, Filho e Espírito? Por acaso não são denominações tomadas de nossa experiência? É possível alguma analogia entre a paternidade divina e a humana? Esta analogia pode se dar no que diz respeito às qualidades morais que se atribuem ao Pai (Criador, pessoa que ama etc.). Porém, estas não são propriedades pessoais: aplicam-se às três pessoas da Trindade, isto é, à *substância* comum ou *energia*. Pai, Filho e Espírito denominam identidades pessoais, nomes mediante os quais o próprio Deus se nos revelou em Cristo. Esta é a grande diferença entre a linguagem trinitária e a denominação «Deus», que no sentido de *divinitas* não é um nome de Deus. Este somente é nomeável como pessoa. Porém, seu nome somente nos é conhecido e revelado por Cristo, isto é, somente *em* e *mediante* a relação Pai-Filho. Logo, a Ele somente se lhe conhece como Pai.

Consequentemente, a distinção entre *natureza* e *pessoa* resulta fundamental também no que diz respeito ao tema do que se convencionou chamar «*linguagem compreensiva*». Do mesmo modo, é crucial se identificamos o Deus Uno com o Pai ou o identificamos com a substância. Se é Pai, só o é secundariamente, e não em sua identidade pessoal última, a paternidade não é o nome de Deus, mas uma denominação sobre Deus. Em tal caso pode mudar-se para transmitir melhor a mensagem que desejamos comunicar sobre o ser de Deus.

Os capadócios nos ensinam que a Trindade não é matéria de especulação acadêmica, mas de relação pessoal. Do mesmo modo, é uma verdade que se nos dá a conhecer somente mediante a participação na relação do Pai com o Filho, mediante o Espírito que grita em nós «*Abba, Pai*» (Rm 8: 15; Gal 4: 6). Logo, a Trindade só se manifesta na Igreja, na comunidade na qual chegamos a ser filhos do Pai de Jesus Cristo. Fora desta, não é mais que um obstáculo e um escândalo.



CRISTO, O ESPÍRITO SANTO E A IGREJA

Trad.: Pe. André Sperandio



I. INTRODUÇÃO

Uma das críticas fundamentais que os teólogos ortodoxos expressaram em conexão com a eclesiologia do Vaticano II diz respeito ao "lugar" que o concílio deu à pneumatologia em sua eclesiologia. Em geral, parece que, em comparação com a cristologia, a pneumatologia não foi tratada com a devida importância no ensino conciliar sobre a Igreja. Em particular, destacou-se que o Espírito Santo é introduzido na eclesiologia só depois de já estruturado o edifício da Igreja com material exclusivamente cristológico. Evidentemente, isto teve importantes consequências sobre o ensino do concílio em temas como os sacramentos, o ministério e as instituições eclesiais em geral.

A crítica pode ser válida em seu conjunto, mas quando nos perguntamos qual é o aspecto positivo, isto é, o que a Igreja Ortodoxa gostaria que o concílio tivesse feito com a pneumatologia em sua eclesiologia, enfrentamo-nos então com uma série de problemas. Em um de seus artigos, o Pe. Congar

cita dois observadores ortodoxos no concílio, cujos nomes deixa respeitosamente no anonimato, que lhe disseram que, "se devemos propor um esquema De ecclesia bastaria dois capítulos: um sobre o Espírito Santo e outro sobre o cristão¹⁵. Esta citação é, em si mesma, uma clara indicação de como a teologia ortodoxa precisa levar à cabo uma profunda reflexão sobre a relação entre cristologia e pneumatologia, e de que o presente estado da teologia ortodoxa neste aspecto, não é absolutamente satisfatório.

Um rápido olhar para a história da moderna teologia ortodoxa no que diz respeito a este tema nos devolve à crítica do pensamento ocidental levada à cabo por Khomiakov no século XIX e à famosa ideia de *sobornost* que surgiu dela¹⁶. Khomiakov não disse nada especificamente acerca do problema que estamos tratando, mas suas opiniões fazem sentido apenas se se introduz uma boa dose de pneumatologia na eclesiologia. De fato, esta dose - que, a propósito, já havia sido generosamente dada à eclesiologia por um contemporâneo católico de Khomiakov, Johannes Möhler, em sua obra *Die Einheit*¹⁷ - foi tão forte que fez da Igreja uma «sociedade

¹⁵ Y. Congar, *Actualité d'une pneumatologie: Proche-Orient Chrétien* 23 (1973) 121-132, aquí 121.

¹⁶ A. S. Khomiakov, *L'Église Latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, 1872; W. I. Birkbeck (ed.) *Russia and the English Church during the last Fifty Years* 1, 1895; G. Florovsky, *Sobornost: The Catholicity of the Church, in The Church of God. An Anglo Russian Symposium*, 1934; A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le Mouvement slavophile I-II*, 1939; E. Lanne, *Le mystère de l'Eglise dans la perspective de la théologie orthodoxe: Irénikon* 35 (1962) 171-212; esp. E. Suttner, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Khomiakov*, 1967; y recientemente, P. O'Leary, *The Triune Church. A Study in the Ecclesiology of A. S. Khomiakov*, 1982.

¹⁷ J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche, oder das prinzip des Katholizismus*, 1825. Cf. Y. Congar, *La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe: Irénikon* 12 (1935) 321-329.

carismática» mais que o «Corpo de Cristo». Isto levou teólogos ortodoxos posteriores, especialmente o Pe. Jorge Florovsky, a reiterar com especial ênfase que a doutrina da Igreja é um «capítulo da cristologia»¹⁸. Ao fazer isso, Florovsky colocou de forma indireta o problema da relação entre cristologia e pneumatologia, sem oferecer, não obstante, uma solução. De fato, há razões para crer que, mais que sugerir um síntese, inclinou-se por uma abordagem cristológica em sua eclesiologia.

O teólogo ortodoxo de nosso tempo que estava destinado a exercer a maior influência neste tema foi Vladimir Lossky. Suas opiniões são conhecidas, mas, em particular, é preciso mencionar dois aspectos: o primeiro é que há uma «economia do Espírito Santo» específica junto à do Filho¹⁹. O segundo, que o conteúdo da pneumatologia, diferentemente do da cristologia, deveria definir-se em termos eclesiológicos como referindo-se à «personalização» do mistério de Cristo, sua apropriação pelo fiel que poderia denominar-se o aspecto «subjetivo» da Igreja (o outro, o objetivo, é próprio da cristologia)²⁰.

Assim, com ajuda do esquema «natureza frente à pessoa» Lossky defendeu que tanto a cristologia como a pneumatologia são componentes necessários da eclesiologia, e viu na estrutura

¹⁸ G. Florovsky, *Le corps du Christ vivant, en Le sainte Église universelle, Confrontation œcuménique*, 1948, 12. Cf. también el estudio de J. Romanides, *Orthodox Ecclesiology according to Alexis Khomiakov: The Greek Orthodox Theological Review* 2 (1956) 57-73.

¹⁹ Cf. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 1957, especialmente 135ss, 156ss, 174ss.

²⁰ Cf. *ibid.*; também seu *In the Image and Likeness of God*, 1974, especialmente o capítulo 9.

sacramental da Igreja o aspecto cristológico «objetivo», que deverá estar constantemente acompanhado pelo aspecto «pessoal» ou «subjetivo». Este último se refere à liberdade e integridade de cada pessoa, à sua vida espiritual interior, à sua deificação etc. Parece oferecer possibilidades para uma síntese entre cristologia e pneumatologia na eclesiologia. No entanto, o esquema que elabora converte a abordagem de Lossky em algo enormemente problemático, como veremos posteriormente. Pelas mesmas razões, também seu primeiro aspecto, referido à «economia específica do Espírito», é questionável, e de fato faz da síntese algo tão complicado que deve ser abandonada.

Lossky não tirou conclusões das implicações que sua abordagem tinha para a estrutura real ou para as instituições da Igreja. O problema sobre como relacionar o institucional com o carismático, os aspectos cristológicos da eclesiologia com os pneumatológicos, ainda espera ser considerado pela teologia ortodoxa.

Os outros dois teólogos ortodoxos atuais que ressaltaram a importância da pneumatologia na eclesiologia reconheceram as dificuldades inerentes a qualquer dissociação entre a cristologia e pneumatologia. Nikos Nissiotis e o padre Boris Bobrinskoi sublinharam que a obra do Espírito Santo e a de Cristo caminham juntas e não podem ver-se separadas. Esta é uma correção importante às abordagens de Khomiakov e, em grande medida, de Lossky, ainda que a prioridade dada a pneumatologia se mantém tanto em Nissiotis como em

Brobinskoy²¹. Não obstante a questão acerca de como a pneumatologia e a cristologia podem se unir em uma síntese completa e orgânica continua em aberto. Trata-se provavelmente de uma das questões mais importantes enfrentadas atualmente pela teologia Ortodoxa.

Como sugere esta breve revisão histórica, a teologia ortodoxa não tem uma resposta preparada para oferecer a esses problemas. Frequentemente se crê que a ortodoxia pode oferecer sua contribuição nos debates ecumênicos oferecendo sua pneumatologia. Isto pode ser verdade em certa medida, especialmente se o aporte ortodoxo serve para corrigir os excessos ocidentais na eclesiologia. Porém, na hora de fazer justiça aos componentes básicos, a tradição ortodoxa mesma ou – e isto é o mais importante – na hora de apresentar propostas positivas para enfrentar os problemas ecumênicos atuais, claro está que a teologia ortodoxa precisa colaborar com a teologia ocidental se quer ser útil a si mesma e aos outros.

Este breve estudo irá refletir sobre problemas e preocupações referentes à ortodoxia mesma que não é, em absoluto, imune a problemática pós-conciliar. A síntese adequada entre cristologia e pneumatologia é um assunto pendente, tanto para a ortodoxia como para o Ocidente.

²¹ Cf. N. Nissiotis, *The Importance of the doctrine of the trinity for Church Life and Theology*, en A. J. Philippou (ed.) *The Orthodox Ethos*, 1964, especialmente 62-63; N. Nissiotis, *Pneumatologie orthodoxe*, en F. J. Leenhard e outros, *Le Saint-Esprit*, 1963; B. Brobinskoy, *Le Saint Esprit dans la liturgie: Studia Liturgica* 1 (1962) 47-60; Id., *Présence réelle et communion eucharistique: Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 53 (1969) 402-420.

II. O PROBLEMA DA SÍNTESE ENTRE CRISTOLOGIA E PNEUMATOLOGIA

O que deveria incluir uma síntese adequada entre cristologia e pneumatologia? É preciso colocar esta pergunta antes de se ocupar do problema das instituições eclesiais. Trataremos simplesmente daqueles aspectos que tem a ver com a eclesiologia.

Praticamente ninguém, se é que há alguém, questionaria que cristologia e pneumatologia andam juntas e não podem estar separadas. Falar de «*cristomonismo*» em qualquer parte da tradição cristã, supõe não compreender ou ser injusto com essa parte da tradição. (O padre Congar o demonstrou em relação com a tradição católica ocidental)²². O problema não é se se aceita a importância da pneumatologia na cristologia ou vice-versa. O problema surge em torno a estas duas perguntas: em primeiro lugar, a questão da prioridade. Deve-se fazer depender a cristologia da pneumatologia, ou vice-versa? Em segundo lugar, a questão do conteúdo. Quando falamos de cristologia e

²² Y. Congar, *Pneumatologie ou 'Cristomonisme' dans la tradition latine*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges G. Philips*, 1970, 41-63. Em sua transcendental obra em 3 volumes, *Je crois en l'Esprit Saint*, 1980, o padre Congar mostra de maneira clara e convincentemente o posto central que a pneumatologia ocupou na teologia ocidental ao longo dos séculos. É uma obra de particular importância e merece especial atenção na atualidade quando se produz o diálogo entre a Igreja Católica e a Ortodoxa. Outro recente estudo de grande relevância sobre o posto da pneumatologia no pensamento ocidental e a obra do Padre Louis Bouyer, *Le Consolateur*, 1980. A importância da questão da pneumatologia também fica explícita em um artigo do teólogo católico W. Kasper *Esprit Christ-Église, en L'expérience de l'Esprit. Mélanges E. Schillebeeckx*, 1976, 47-69.

pneumatologia, que aspectos particulares da doutrina e da existência cristã temos em conta?

Em primeiro lugar tratemos do tema da prioridade. Que se trata de uma questão real e não o produto de uma elaboração teológica percebe-se no fato de que não apenas toda a história da teologia que diz respeito à relação entre Oriente e Ocidente, senão e inclusive a teologia e a liturgia mais primitivas que conhecemos se viram afetadas por este problema²³.

Nos mesmos escritos neotestamentários encontramos com a opinião de que o Espírito é dado por Cristo, particularmente por Cristo após sua ressurreição e ascensão («ainda não havia Espírito, porque Jesus não havia sido glorificado»)²⁴, e a opinião de que não há, por assim dizer-lo, Cristo até que atua o Espírito, não apenas como um precursor que prepara sua chegada, mas como aquele que constitui sua própria identidade como Cristo, seja no batismo (Marcos) ou em sua concepção biológica (Mateus e Lucas). Ambas as opiniões coexistiam felizmente no mesmo escrito bíblico como fica evidente ao se estudar a obra de Lucas (Evangelho e Atos), o evangelho de João etc. A nível litúrgico, estas duas abordagens se distinguem muito claramente do desenvolvimento de duas tradições referentes a relação entre batismo e confirmação (ou crisma)²⁵. Sabe-se que na Síria e Palestina a confirmação

²³ Para um tratamento mais detalhado, cf. meu *Implications ecclésiologiques de deux types de Pneumatologie*, en *Communio Sanctorum*. Mélanges J.-J. von Allmen, 1982, 141-154. Mélanges E. Schillebeeckx, 1976, 47-69.

²⁴ Jn 7, 39.

²⁵ Cf. T. W. Manson, *Entry into Membership of the Early Church*: Journal of Theological Studies 48 (1947) 24-33.

precedia liturgicamente o batismo, ao menos até o século IV, enquanto em outras partes se observava a prática eclesial que finalmente prevaleceu em todas as partes, ou seja, a celebração da confirmação depois do batismo. Dado que a confirmação era normalmente contemplada como o ritual da «entrega do Espírito» poder-se-ia argumentar que nos casos em que a confirmação precedia o batismo nos encontrávamos com a prioridade da pneumatologia sobre a cristologia enquanto no outro caso se dava o inverso. Ademais, há indícios de que na Igreja Primitiva o batismo era inconcebível sem a "entrega do Espírito"²⁶, o que nos faz concluir que os dois ritos estavam unidos em uma síntese tanto litúrgica como teológica, sem ter em conta a questão da prioridade de um aspecto sobre o outro.

Por conseguinte, parece que a questão da prioridade entre cristologia e pneumatologia não constitui necessariamente um problema, e durante muito tempo a Igreja não percebeu como um problema esta diversidade de abordagem, tanto a nível litúrgico como teológico. Assim, não há motivo pelo qual as coisas devam ser diferentes hoje em dia como alguns ortodoxos parecem sugerir. O problema só foi resolvido quando estes dois aspectos foram de fato separados um do outro, tanto a nível litúrgico como teológico. A partir de então, a história do Oriente e a do Ocidente passaram a seguir caminhos separados que levaram ao distanciamento e a divisão total. Não apenas separou-se o batismo e a confirmação na

²⁶ Cf. G. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1951. A controvérsia de Lampe com G. Dix sobre este tema (este insistia em que o Espírito somente se dava na confirmação) resulta inútil dada sua variedade na liturgia. Em qualquer caso, o batismo e a confirmação formam uma unidade litúrgica na Igreja Primitiva e por isso o Espírito Santo estava envolto em todo o processo da iniciação cristã.

liturgia ocidental, se não que a cristologia tendeu a dominar paulatinamente a pneumatologia, sendo o filioque apenas uma parte deste novo desenvolvimento. O Oriente ainda que manteve a unidade litúrgica entre batismo e crisma e assim conservou a síntese original a nível litúrgico, não pôde resistir à tentação de adotar uma atitude reacionária em relação ao Ocidente em sua teologia.

O clima de polêmica e suspeita mútua contribuiu para esta situação e obscureceu todo o panorama. O que devemos e podemos ver claramente agora, entretanto, é que enquanto a unidade de cristologia e pneumatologia não foi rompida, a questão da prioridade pode seguir sendo um «*theologúmenon*». Por diversas razões que tem a ver com a idiossincrasia ocidental (preocupação pela história, ética etc.), sempre se deu uma certa prioridade à cristologia sobre a pneumatologia. De fato, há razões para crer que isto podia ser espiritualmente conveniente, especialmente em nossa época. Igualmente, para o Oriente a pneumatologia sempre ocupará um lugar crucial dado o fato de que o *etos* oriental parece marcado por uma abordagem litúrgica *metahistórica* em relação com a existência cristã. Diversas preocupações conduzem a diversas ênfases e prioridades. Enquanto o conteúdo essencial tanto da cristologia como da pneumatologia estiver presente, a síntese existirá em sua plenitude. Porém, em que consiste este «conteúdo»? De que adoece a eclesiologia se o conteúdo de cristologia ou pneumatologia é deficiente?

É difícil estabelecer distinções quando há por meio uma unidade. Nossa tarefa neste momento é algo delicado e supõe o

risco de fazer separações onde só deveríamos fazer distinções. Temos de ter em conta que, segundo a tradição patrística tanto oriental como ocidental, a atividade de Deus *ad extra* é una e indivisível: onde está o Filho, ali também estão o Pai e o Espírito; e onde está o Espírito, ali também estão o Pai e o Filho. Não obstante, o aporte de cada uma das pessoas divinas à economia possui suas características peculiares²⁷ que são relevantes para eclesiologia e haverão de refletir-se nela. Mencionemos algumas destas, em particular, relativas ao Filho e ao Espírito.

O mais óbvio é que somente o Filho se encarna. Tanto o Pai como o Espírito estão implicados na história, mas somente o Filho se faz história. De fato, como veremos mais adiante, ao introduzirmos o tempo e a história no Pai ou no Espírito, negamos automaticamente suas peculiaridades na economia. Estar implicado na história não é o mesmo que fazer-se história. Por conseguinte, a economia, tendo assumido a história e tendo uma história, é apenas e tão somente uma: o acontecimento de Cristo. Inclusive, «acontecimentos» como Pentecostes, que a primeira vista parecem ter um caráter exclusivamente pneumatológico, ver-se-ão em relação com o acontecimento de Cristo²⁸ para que possam definir-se como parte da história da salvação; de outro modo, deixam de ser pneumatológicos em sentido próprio.

²⁷ A unidade das operações divinas *ad extra* é, segundo os Padres, indivisível, porém não indiferenciável. Cf. J. McIntyre, *The Holy Spirit in Greek Patristic Thought: The Scottish Journal of Theology* 7 (1954), especialmente 357ss.

²⁸ No quarto evangelho, por exemplo, Pentecostes é visto como o regresso de Jesus mediante o derramamento do Espírito Santo. Cf. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, 1970, 1139. De forma parecida aparece nos Padres: Cf. Cirilo de Alexandria, in Jo. 10,2 e 11,2 (PG 74, 433-436; 453-456).

Pois bem: se, fazer-se história é a peculiaridade do Filho na economia, qual é o aporte do Espírito? É precisamente o oposto: libertar o filho e a economia das ataduras da história. Se o Filho morre na cruz, sucumbindo assim as ataduras da existência histórica, é o Espírito o que o ressuscita de dentre os mortos²⁹. O Espírito é o que se encontra mais além da história³⁰, e quando atua na história o faz para trazer à história os últimos dias, o *eschaton*³¹. Daqui que a primeira peculiaridade fundamental da pneumatologia é seu caráter escatológico. O espírito faz de Cristo um ser escatológico, o último Adão.

Outro importante aporte do Espírito Santo ao acontecimento de Cristo é que, graças a implicação do Espírito Santo na economia, Cristo não é somente um indivíduo, isto é, não é «um» mas «muitos». Esta «personalidade corporativa» de Cristo não se pode conceber sem a pneumatologia. Não é irrelevante que o espírito, desde a época de Paulo, tenha sido associado com a noção de comunhão (*κοινωνία*)³². A pneumatologia aporta à cristologia esta dimensão de comunhão. E é graças a esta função da pneumatologia pelo que podemos dizer que Cristo tem um «corpo», isto é, falar de eclesiologia, da igreja como corpo de Cristo.

Contudo, na teologia cristã tem havido outras funções atribuídas a obra particular do Espírito, a saber, a inspiração e a santificação. A tradição ortodoxa concedeu particular

²⁹ Romanos, 8,11

³⁰ Cf. H. U. von Balthasar, *Der Unberkannte penseits des Wortes, en Interpretation der Welt. Festschrift R. Guardini*, 1966, 638-645.

³¹ Atos 2,17.

³² 2 Coríntios 13,13.

importância à segunda. Isto é, a ideia de santificação, quiçá pela forte influência que Orígenes sempre exerceu no Oriente. Isto é evidente no monacato como uma forma do que normalmente se chama espiritualidade. Porém, o monacato - e as noções de «santificação» e «espiritualidade» que o subjazem - nunca se converteu em um aspecto decisivo da eclesiologia do Oriente. A eclesiologia na tradição ortodoxa sempre esteve determinada pela liturgia e pela eucaristia; e por esta razão, são os dois primeiros aspectos da pneumatologia, isto é, a escatologia e a comunhão, que têm determinado a eclesiologia ortodoxa. Tanto a escatologia como a comunhão constituem elementos fundamentais da compreensão ortodoxa da eucaristia. O fato de que também sejam, como temos visto, aspectos fundamentais da pneumatologia nos mostra que, se queremos compreender adequadamente a eclesiologia ortodoxa e sua relação com a pneumatologia, devemos nos ocupar principalmente desses dois aspectos da pneumatologia: a escatologia e a comunhão³³.

Tudo isto precisa ser completado com outro aspecto fundamental. Não é suficiente falar da escatologia e da comunhão como aspectos necessários da pneumatologia e da eclesiologia; é necessário que esses aspectos da pneumatologia se transformem em elementos constitutivos da eclesiologia. Por «constitutivos» refiro-me a que estes aspectos da

³³ Ao dizer isto não quero menosprezar a importância da santificação pessoal, especialmente como se entende no monacato. Em todo caso, o monacato ortodoxo está tão intimamente unido com a escatologia que desta forma se relaciona em profundidade com a eclesiologia. O que, não obstante, gostaria de sublinhar é que nenhuma espiritualidade é sã e verdadeiramente cristã se não depende constantemente do acontecimento da comunhão eclesial. A comunidade escatológica por antonomásia se encontra na eucaristia, que é assim o coração de toda a eclesiologia.

pneumatologia devem condicionar a ontologia mesma da Igreja. O espírito não é algo que anima uma Igreja que existe previamente de algum modo. O espírito faz ser a Igreja. A pneumatologia não tem a ver com o bem-estar da Igreja, mas com seu próprio ser. Não se trata de um dinamismo acrescentando à essência da Igreja. É a essência mesma da Igreja. A Igreja é constituída *em e através* da escatologia e da comunhão. A pneumatologia é uma categoria ontológica em eclesiologia.

III. IMPLICAÇÕES PARA A SÍNTESE DA ECLESIOLOGIA

Tudo isto soa assim como algo teórico. Aplicando-se a existência concreta da Igreja será mais fácil explicar algumas das peculiaridades da eclesiologia ortodoxa.

a) A importância da Igreja local em eclesiologia

Chegou a brilhar em nossa época com força especial a raiz da obra de N. Afanasiev e sua «eclesiologia eucarística». Isto, porém não foi ainda justificado em termos de pneumatologia. Tratarei de fazer aqui um primeiro intento referindo-me ao que acabei de dizer sobre o caráter constitutivo da pneumatologia tanto na cristologia como na eclesiologia.

A Igreja é o Corpo de Cristo, o que significa que foi instituída mediante o único acontecimento cristológico: é uma porque Cristo é uno, e deve seu ser a este Cristo. Se a pneumatologia não é ontologicamente constitutiva da

cristologia, isto pode significar que há primeiro uma igreja e depois muitas igrejas. Por exemplo, K. Rahner argumenta que a «essência» da Igreja radica na Igreja universal; é a existência da Igreja o que a faz local³⁴. Entretanto, se se faz da pneumatologia algo constitutivo da cristologia e da eclesiologia, não é possível falar nesses termos. O espírito é neste caso o que constitui ontologicamente o Corpo de Cristo. O acontecimento pentecostal é um acontecimento eclesiologicamente constitutivo. O único acontecimento de Cristo toma a forma de acontecimentos (em plural) que são tão ontologicamente primordiais como o próprio acontecimento de Cristo. As Igrejas locais são tão primordiais em eclesiologia como a Igreja universal. Nessa eclesiologia não se pode conceber uma prioridade da Igreja universal sobre a Igreja local.

Desde Afanasiev essa ideia se tornou frequente na teologia ortodoxa. Porém, nisso há um perigo que Afanasiev não contemplou e que muitos teólogos ortodoxos tampouco são capazes de ver. Devido à falta de uma síntese adequada entre cristologia e pneumatologia na eclesiologia ortodoxa, frequentemente se assume demasiado facilmente que a eclesiologia eucarística conduz a prioridade da Igreja local sobre a Igreja universal³⁵, a uma espécie de «congregacionalismo». Porém, como tentei mostrar em outro estudo³⁶, Afanasiev estava equivocado ao tirar estas conclusões, porque a natureza da eucaristia aponta não em direção a prioridade da Igreja local, mas em direção a simultaneidade da local e da universal. Há

³⁴ Cf. infra, capítulo 5, nota 11 (216).

³⁵ Cf. infra, capítulo 5, nota 11 (216)..

³⁶ Cf. infra, capítulo 4 (p. 157ss.).

somente uma eucaristia que sempre se oferece em nome da «Igreja una, santa, católica e apostólica». O dilema «local ou universal» é transcendido na eucaristia e o mesmo ocorre com qualquer dicotomia entre cristologia e pneumatologia.

Para tornar isto ainda mais concreto, ocupemo-nos de como de fato funciona esta simultaneidade em eclesiologia. Isto nos leva diretamente à questão das instituições eclesiais: que estruturas e instituições eclesiais existem que ajudam a Igreja a manter o equilíbrio adequado entre o local e o universal? Como devem interpretar-se estas estruturas e instituições para que façam justiça a essa síntese adequada entre cristologia e pneumatologia pela qual temos advogado?

b) O significado da conciliaridade

É verdade que a ortodoxia não tem um papa. Mas não é verdade que em substituição celebre concílios. O Concílio não se apresenta na teologia ortodoxa como um substituto do Papa católico, e isso pela simples razão de que o concílio não pode exercer o papel do Papa ou substituir seu ministério. A verdadeira natureza da conciliaridade na teologia ortodoxa somente pode se entender à luz do que foi denominado o papel constitutivo da pneumatologia na eclesiologia e do fato de que a pneumatologia supõe a noção de comunhão.

A *raison d'être* teológica da conciliaridade - ou da instituição do sínodo - há de encontrar-se na ideia de que a comunhão (que, como vimos, é uma característica da pneumatologia) é uma categoria ontológica da eclesiologia. Aqui se torna evidente a importância que a teologia trinitária tem

para eclesiologia. Parece existir uma equivalência completa entre a teologia trinitária como se desenvolveu particularmente entre os Padres capadócios -especialmente com São Basílio - e a eclesiologia ortodoxa. Deixe-me dizer algo a este respeito, porque acredito que isto é essencial e não suficientemente valorizado.

Uma das particularidades mais chamativas do ensino de São Basílio sobre Deus, comparada com a de Santo Atanásio e certamente com a dos Padres latinos, é que parece não estar satisfeito com a noção de substância como categoria ontológica, e tende a substituí-la pela de *κοινωνία*, o que é suficientemente significativo para a nossa discussão. Em vez de falar da unidade de Deus em termos de sua natureza una, prefere falar dela em termos da comunhão de pessoas: a comunhão é, para Basílio, uma categoria ontológica. A natureza de Deus é a comunhão³⁷. Isto não significa que as pessoas tenham a prioridade ontológica sobre a substância una de Deus, mas que a substância una de Deus coincide com a comunhão das três pessoas.

Em eclesiologia pode-se aplicar tudo isto à relação entre a Igreja local e a universal. Há uma Igreja como há um Deus. Porém, a expressão desta Igreja una é a comunhão das muitas

³⁷ Por exemplo, cf. Basílio, De Sp. S. 18 (PG 32, 194C): «A unidade (de Deus) se acha na *koinonia tes theotetos*». Cf., *ibid*, 153A e 156A. Um estudo detalhado de Basílio mostra que para ele o sentido de *homoousios* se expressa melhor mediante (...) o uso do termo *koinonia*. (De Sp. S. 68; Ep. 52, 3; C. Eun. 2,12 etc.) Sobre isto cf. A. Jevtich, Between the 'Niceans' and the 'Easterns'. *The Catholic Confession of St. Basil: St. Vladimir's Theological Quarterly* 24, (1980) 244. Para um tratamento mais amplo, cf. meu trabalho *The Teaching of the Second Ecumenical Council on the Holy Spirit and Ecumenical Perspective*, em J. Saraiva Martins, *Credo in Spiritum Sanctum* (Atas do Congresso teológico internacional sobre Pneumatologia, Roma, 22-26 de março de 1982), vol. I, 1983, especialmente 29-54.

Igrejas locais. A comunhão e a unidade coincidem em eclesiologia.

Contudo, ao contemplar o aspecto institucional da eclesiologia, segue-se que a instituição que se supõe deva expressar a unidade da Igreja deve ser uma instituição que expresse a comunhão. Posto que não existe nenhuma instituição que derive sua existência ou sua autoridade de algo que preceda ao acontecimento de comunhão, senão do acontecimento de comunhão mesmo (isto é o que significa fazer da comunhão algo ontologicamente constitutivo) a instituição da unidade universal não pode ser autossuficiente ou explicável por si mesma ou anterior ao acontecimento da comunhão; depende dele. Entretanto, de igual maneira não há comunhão anterior à unidade da Igreja: a instituição que expressa esta comunhão deve ser acompanhada mediante uma indicação de que há um ministério que salvaguarda a unidade que a comunhão pretende expressar.

Na sequência podemos ser mais concretos e interpretar nossa visão da sinodalidade à luz destes princípios teológicos.

A instituição canônica do sínodo é frequentemente mal-entendida na teologia ortodoxa. Às vezes, chama ao sínodo de «a maior autoridade da Igreja» como se a ortodoxia fosse o contraponto «democrático» à Roma monárquica. Muitos ortodoxos consideram o concílio em termos de *konziliarismus* ocidental do final da Idade Média. O verdadeiro significado do sínodo na tradição ortodoxa, entretanto, me parece que se dá no cânon 34 dos chamados Cânones Apostólicos; e seu sentido se baseia em dois princípios fundamentais expressos pelo

cânon. O primeiro princípio é que em cada província deve haver uma cabeça - uma instituição de unidade -. Não há possibilidade de alternância ou de ministério coletivo que substitua a esta única cabeça. Os bispos ou as Igrejas locais não podem fazer nada sem a presença desse «uno». Por outro lado, o mesmo cânon proporciona um segundo princípio fundamental, a saber, que o «uno» não pode fazer nada sem os «muitos»³⁸. Não há ministério ou instituição que não se expresse em forma de comunhão. Não há «uno» que não seja ao mesmo tempo «muitos». E isto não é o mesmo que a cristologia determinada pela pneumatologia mencionado anteriormente? A pneumatologia, ao ser constitutiva tanto da cristologia como da eclesiologia, torna impossível considerar Cristo como um indivíduo, isto é, sem seu Corpo, ou considerar a Igreja como *una* sem considerá-la simultaneamente como «muitas».

Para concluir este tema, não se pode compreender corretamente a teologia ortodoxa se se considera a Igreja como uma confederação de Igrejas locais. A visão ortodoxa da Igreja, ao menos é o que a mim parece ser, requer uma instituição que expresse a unidade da Igreja e não simplesmente sua multiplicidade. Porém, a multiplicidade não deve ser submetida à unidade; é constitutiva da unidade. As duas, a unidade e a multiplicidade, devem coincidir em uma instituição que possua

³⁸ O texto do cânon é o seguinte: «Os bispos de toda nação (região ou povo) devem saber quem é o primeiro (próton) entre eles e lhe estimar como seu cabeça e não fazer nada importante sem seu consentimento; porém cada um deverá ocupar-se somente dos assuntos que pertençam a sua própria diocese e ao território submetido a ela. Que ele (isto é, o primeiro) não faça nada sem o consentimento de todos os demais (bispos) porque deste modo haverá unanimidade e Deus será glorificado por Cristo no Espírito Santo.»

um duplo ministério: o ministério do *πρώτος* (o primeiro) e o ministério dos «muitos» (as cabeças das Igrejas locais).

c) O bispo e a comunidade

Agora podemos nos dedicar às instituições a nível da Igreja local em si, sempre tendo em conta os mesmos princípios teológicos. Aqui, novamente a comunhão é constitutiva ontologicamente. Porém, como já fizemos notar em conexão com a Igreja universal, há de se manter uma relação adequada entre o «uno» e os «muitos». No caso da Igreja local, o *uno* está representado pelo ministério do bispo, enquanto os *muitos* estão representados mediante os outros ministérios e o laicato. Há um princípio fundamental na eclesiologia ortodoxa que data dos primeiros séculos e que reflete a síntese adequada entre a cristologia e a pneumatologia, o que venho advogando. Este princípio é que o «uno» - o bispo - não pode existir sem os «muitos» - a comunidade -, e os «muitos» não podem existir sem o «uno».

Em primeiro lugar, consideremos o princípio de que o «uno» é inconcebível sem os «muitos». Isto se expressa de várias formas a nível canônico. (a). Por um lado, não há ordenação episcopal à margem da comunidade³⁹. Posto que a ordenação é uma ação ontologicamente constitutiva do episcopado, fazer depender a ordenação do bispo da presença da comunidade é fazer a comunidade constitutiva da Igreja. Não há Igreja sem comunidade, do mesmo modo que não há Cristo sem Corpo ou o «uno» sem os «muitos». (b). Por outro lado, não há episcopado

³⁹ Cf. *infra*, os capítulos 5 e 6 (p. 185ss e 223ss respectivamente)

sem uma comunidade unida a ele⁴⁰. Neste aspecto, há que se destacar um detalhe que marca uma peculiaridade da Igreja ortodoxa comparada com a Igreja católica: o nome da comunidade é mencionado na oração consecratória do bispo. Posto que na Igreja ortodoxa não há *missio canônica* ou distinção entre a *potestas ordinis* e a *potestas jurisdictiones*, o fato de que a comunidade é mencionada na oração consecratória significa que a comunidade forma parte da ontologia do episcopado: não há bispo, nem sequer por um instante ou teoricamente, que não esteja condicionado por alguma comunidade. Os «*muitos*» condicionam ontologicamente o «*uno*».

Entretanto, de novo isto não é toda a história. Também é verdade o oposto, isto é, que os «*muitos*» não podem existir sem «*uno*». De maneira concreta isto se expressa das seguintes formas: em primeiro lugar, não há batismo, que é o ato constitutivo da comunidade, isto é, a base ontológica do laicato, sem o bispo. Os «*muitos*» não podem ser «*muitos*» sem o bispo. Por outro lado, não há nenhum tipo de ordenação sem a presença do bispo; o bispo é condição para a existência da comunidade e para sua vida carismática.

d) O caráter icônico das instituições eclesiais

À mútua interdependência entre o «*uno*» e os «*muitos*», a esta dupla estrutura da Igreja, se lhe acrescenta outra condição para a sua existência: tanto a ordenação do bispo, que requer a comunidade, como a ordenação do laicato (batismo) ou

⁴⁰ Ibid

de qualquer outro ministério, que requer o bispo, deverão estar unidas à eucaristia. Isto me parece indicar que não é suficiente colocar as instituições eclesiais no contexto dessa síntese adequada entre o «uno» e os «muitos». Esse é só um dos componentes da pneumatologia. O outro, mencionado anteriormente, é a escatologia; e, segundo me parece, este aspecto se expressa mediante o fato de que tanto batismo como a ordenação deverão ter lugar no contexto da eucaristia. A eucaristia, ao menos na compreensão ortodoxa, é um acontecimento escatológico. Nela, não só coexistem e se condicionam mutuamente o «uno» e os «muitos», senão que há algo mais: as instituições eclesiais são reflexos do Reino. Em primeiro lugar, são reflexos: a natureza das instituições eclesiais é icônica, isto é, sua ontologia não está radicada na instituição mesma, mas na sua relação com algo mais, com Cristo ou com Deus. Em segundo lugar, são reflexos do Reino: todas as instituições eclesiais devem ter alguma justificação por fazer referência a algo definitivo e não simplesmente por conveniência histórica. São certamente ministérios destinados a servir necessidades históricas e temporais, mas não podem reclamar um estatuto eclesial num sentido estrutural fundamental. A história nunca é uma justificação suficiente para a existência de uma instituição eclesial, faça referência à tradição, à sucessão Apostólica, à escritura ou a uma necessidade histórica real. O espírito santo aponta para mais além da história - claro, não contra ela, ainda que possa e deva muitas vezes apontar contra a história mediante a função profética do ministério -. As instituições eclesiais ao estar condicionadas escatologicamente se convertem em sacramentais, no sentido de estar situadas na dialética entre

história e escatologia, entre o *já* e o *ainda não*. Portanto, perdem sua autossuficiência, sua ontologia individualista, e existem epícleticamente, isto é, para a sua eficácia dependem continuamente da oração a oração da comunidade. Não é na história onde as instituições eclesiais encontram sua certeza, (sua validade) mas na constante dependência do Espírito Santo. Isto é o que as fazem sacramentais, o que na linguagem da Igreja ortodoxa pode chamar-se icônicas.

IV. CONCLUSÕES

Permitam-me concluir resumindo os aspectos mais importantes que tentei mostrar neste capítulo, apreciando o que disse à luz da situação real da ortodoxia em nossa época. Tratei da cristologia da pneumatologia e das instituições eclesiais na teologia ortodoxa, não na prática ortodoxa. Entretanto, o que disse não é mera teoria; deriva da experiência histórica, inclusive se esta experiência histórica tende a ser uma remota recordação do passado. Destaquei os seguintes aspectos:

1. A teologia Ortodoxa ainda não elaborou uma síntese adequada entre cristologia e pneumatologia. Sem esta síntese é impossível compreender a tradição ortodoxa em si ou aportar algo ao diálogo ecumênico de nossa época.

2. O mais importante sobre esta síntese é que a pneumatologia deve ser constitutiva da cristologia e da eclesiologia, isto é, algo que condicione o ser mesmo de Cristo e da Igreja. Isto somente pode ocorrer se se introduz dois ingredientes específicos da pneumatologia na ontologia de

Cristo e da Igreja. Estes ingredientes são a escatologia e a comunhão.

3. Se a igreja é constituída graças a esses dois aspectos da pneumatologia, toda noção piramidal desaparece da eclesiologia. O «uno» e os «muitos» coexistem como dois aspectos do mesmo ser. A nível universal isto significa que as Igrejas locais constituem uma Igreja mediante um ministério ou uma instituição que se compõe simultaneamente de um *primus* e de um sínodo do qual ele é um *primus*. A nível local, significa que a cabeça da Igreja local, o bispo, está condicionado pela existência de sua comunidade e dos demais ministérios, especialmente o presbitério. Não há ministério que não necessite dos demais ministérios; nenhum ministério possui a plenitude, a totalidade de graça e poder independentemente dos demais ministérios,

4. Igualmente, ao estar condicionado pneumatologicamente o ser da Igreja, as instituições eclesiais se abrem a sua perspectiva escatológica. Muitas vezes se lhes concede demasiada historicidade às instituições eclesiais. A ortodoxia sofre com frequência de *meta-historicismo*. O Ocidente sofre de uma historicização de suas instituições eclesiais. O *Ethos* litúrgico da ortodoxia provavelmente tornará impossível que esteja totalmente envolvida na história, ainda que não tenha impedido a aparição de movimentos de libertação, como os da guerra da independência grega no século XIX. Porém, para justificar qualquer instituição eclesial permanente necessita-se de uma perspectiva escatológica; a história não é suficiente.

5. Finalmente, se a pneumatologia é algo constitutivo da eclesiologia, a própria noção de instituição se vê profundamente modificada. Somente de uma perspectiva cristológica é que se pode falar da Igreja como *in-stituída* (por Cristo), porém, de uma perspectiva pneumatológica temos que falar dela como *con-stituída* (pelo Espírito). Cristo *in-stitui* e o Espírito *con-stitui*. A diferença entre essas duas proposições (*in-* e *con-*) pode ser enorme para a eclesiologia. A «*instituição*» é algo que se nos apresenta como um fato, mais ou menos como um *fait-accomplit*. Como tal, é uma provocação a nossa liberdade. A «*constituição*» é algo que nos implica em seu próprio ser, algo que aceitamos livremente, porque participamos em sua aparição. No primeiro caso a autoridade é algo que se nos impõe, enquanto no segundo é algo que surge de entre nós. Se se concede a pneumatologia um papel constitutivo na eclesiologia, todo tema do *Amt und Geist*, ou do «*institucionalismo*» se vê afetado. A noção de comunhão há de aplicar-se a ontologia mesma das instituições eclesiais, não apenas ao seu dinamismo e eficácia.

Contudo, consideremos a situação real e presente: quanto disto existe de fato e quanto pode ainda existir ou chegar a existir? O fato de que a ortodoxia não tenha experimentado situações similares às Igrejas ocidentais, como o problema do clericalismo, do anti-institucionalismo, do pentecostalismo etc., pode tomar-se como um indício de que em grande medida a pneumatologia salvou a vida da ortodoxia até agora. Não há sinal de tendências anti-institucionais na Igreja ortodoxa, ainda que na Grécia se possam observar atualmente alguns sinais esporádicos. Porém, a situação real da ortodoxia, tanto a nível

teológico como canônico, já não faz Justiça à tradição sobre a qual refletiu minha exposição. As instituições sinodais já não refletem o verdadeiro balanço entre o «uno» e os «muitos», às vezes porque o «uno» ou os «unos» ignoram os «muitos». Certamente, o mesmo se pode dizer da vida eclesial local: a comunidade quase desapareceu e o número de bispos titulares aumenta rapidamente. O único nível no qual se mantém o balanço adequado entre o «uno» e os «muitos» é o litúrgico: é a liturgia o que ainda salva a ortodoxia? Quem sabe seja assim. Porém, por quanto tempo ainda? Ao compartilhar cada vez mais a cultura ocidental, a ortodoxia também compartilha os problemas das igrejas ocidentais. Assim, o problema das instituições eclesiais logo se converterá, existencialmente falando, em um problema ecumênico.

Porém, o que se pode fazer? O Vaticano II deu esperanças e fez promessas para muita gente de que era possível fazer algo. Não sou um *expert* na teologia do concílio; creio, porém, que uma das direções para onde apontou pode ser particularmente importante: a introdução da noção de comunhão na eclesiologia. Isto, combinado com a redescoberta da importância do *λαός του Θεού* (povo de Deus) e da Igreja local, pode ajudar inclusive aos ortodoxos a serem fiéis à sua identidade. Porém, há de se fazer muito mais, porque o Vaticano II não completou sua tarefa. O que um ortodoxo que compartilha as perspectivas desta exposição gostaria que se fizesse – quiçá por um Vaticano III – é tirar as conclusões ontológicas da noção de comunhão. Necessitamos uma ontologia da comunhão. Necessitamos que a comunhão condicione o ser mesmo da Igreja, não seu bem-estar, mas seu

ser. A nível teológico, isto suporia conceder um papel constitutivo a pneumatologia, não um dependente da cristologia. Isto não fez o Vaticano II, porém, sua noção de comunhão o pode fazer. Quiçá isto transformará as instituições eclesiais automaticamente. Suprimirá qualquer estrutura piramidal que ainda possa restar na Igreja. Pode fazer, inclusive, que a pedra de toque da unidade da Igreja, o ministério do papa, seja visto de maneira mais positiva. Tudo isto, e quem sabe muito mais, depende de uma síntese adequada entre cristologia e pneumatologia na eclesiologia.

*ZIZIOULAS, Ioannis. Cristo, el Espíritu y la Iglesia. In:
ZIZIOULAS, Ioannis. El Ser Eclesial. Persona, comunión,
Iglesia. 1ª. ed. Salamanca: Sígueme, 2003. cap. 3, p. 137-155.
Tradução de Pe. André [Sperandio].



DOSTOIÉVSKI E A MORALIDADE

Tradução de Tony Pedroza

Publicado originalmente no Blog σκεμματα



«Não posso dizer que Dostoiévski era uma boa pessoa ou feliz ... Ele era mau, corrupto e ciumento. Durante toda a vida, foi vítima de uma paixão e ele seria considerado ridículo e miserável, caso tivesse sido menos inteligente e menos significativo. Na Suíça, diante dos meus olhos, ele tratou tão mal seu servo que o homem se revoltou e exclamou: ‘..., mas eu também sou um ser humano’. Lembro-me da impressão que essas palavras me causaram ... dirigidas a alguém que sempre ensinava sentimentos humanos ao resto da humanidade».

Essas palavras pertencem a Strachov, um homem que conhecia bem Dostoiévski, porém, baseiam-se em um mal-entendido: Dostoiévski nunca procurou ensinar bondade e humildade à humanidade. Dostoiévski nunca foi um moralista; pelo contrário, poderíamos afirmar que, em sua obra total, ele simplesmente não fez nada além de combater a Moralidade, de forma provocativa. No entanto, não devemos nos precipitar e concluir com isso que Dostoiévski pregava o imoralismo. Dostoiévski tinha uma paixão pela verdade. Ele tinha o poder de penetrar o comportamento humano e revelar-nos de maneira

mais dramática (e convincente) que, qualquer que seja a Moralidade que se apresenta como "moral", ela nunca será puramente "boa", e que o homem nunca pode eliminar o mal com a moralidade, uma vez que ninguém pode ser puramente bom. Além disso, ao longo de toda sua obra, ele nunca deixou de pregar que o que importava na existência humana não era a moral, mas a liberdade; e que só aquilo que é livre é verdadeiramente e realmente bom. O que Dostoiévski quer transmitir às pessoas é que classificar as pessoas como "boas" e "ruins" baseia-se em uma mentira e que a única maneira de derrotar o mal é que se possa assumir livremente isso. Dostoiévski não é um *imoralista*, dado que ele nunca deixa de descrever o mal como um estado trágico e uma calamidade para o homem; no entanto, ele é um *amoralista*, porque ele acredita no fundo que a moralidade nunca pode conduzir à redenção do homem do mal.

Nesta homilia, vou tentar - no tempo restrito que tenho à minha disposição - analisar esta posição concentrando nossa atenção principalmente em dois pontos: (a) sobre a questão do bem e do mal; e, (b) sobre a questão de liberdade. Tentarei no final fazer uma avaliação teológica da postura de Dostoiévski em relação ao problema da moralidade.

O PROBLEMA DO BEM E DO MAL

A noção de moralidade baseia-se no discernimento entre o bem e o mal desde o tempo de Sócrates, que é considerado seu fundador. *"Conforme definido em todos os dicionários contemporâneos, o estudo geral do bem e o estudo geral da prática*

adequada constituem o principal opus da moralidade"⁴¹. Sem discernir entre o bem e o mal, a noção de moral colapsa.

Este discernimento geralmente assume duas formas. Uma forma é a caracterização de ações ou sentimentos, motivos, disposições etc., como "bom" ou "ruim". Se alguém ama, seja em suas ações ou em suas disposições ou intenções, então é algo "bom" - sempre de acordo com a moral prevalecente - ao passo que aquilo que ele odeia, é considerado algo "ruim". Foi assim que surgiram os princípios gerais da moralidade - sempre análogos aos pré-requisitos culturais, religiosos, filosóficos etc. de todas as épocas e de todas as sociedades.

A outra forma que exige discernir entre "bom" e "mau" é a caracterização de pessoas como "boas" ou "ruins". Na moral anglo-saxônica recente, que também influenciou a mentalidade e a cultura de nossas sociedades, essa forma de discernimento entre pessoas boas e más levou à aparência da noção de "caráter". O "caráter" é o sujeito em que são "gravadas" certas qualidades - boas ou más - ou seja, é o sujeito da moralidade. A noção de "caráter" é especialmente implementada na arte - na verdade, na literatura, nas histórias, no teatro etc. (por exemplo, chamamos de "caracteres" os heróis de uma obra literária).

Tanto em um nível de princípios gerais de moralidade quanto de personagens, Dostoiévski rejeita persistentemente qualquer discernimento entre "bom" e "mau"; em outras palavras, ele nega a própria base da moralidade. No nível dos princípios gerais, Dostoiévski considera o amor como o valor

⁴¹ (*The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 1955, p. 244)

moral supremo: "O principal é amar os outros como a si mesmo; isso é tudo - nada mais é necessário", ele escreveu certa vez. E, no entanto, era impossível separar isso do ódio. Ele escreve caracteristicamente em *Notas do Subsolo* - uma de suas obras iniciais e intensas:

"Eu fui tão longe que cheguei à conclusão de que o amor - literalmente - consiste no estranho direito de atormentar aquele que você ama. Durante minhas reflexões no subterrâneo, imaginei amor como uma luta que começa com o ódio e termina em subserviência moral".

Por esta razão, a conclusão estranha é - para Dostoiévski - a incrível verdade que ele expressa com a queixa:

"No meu ódio pelas pessoas da nossa terra, há sempre uma agonia nostálgica: por que não posso odiá-los sem amá-los? ... e no meu amor por eles há uma tristeza nostálgica: por que não posso amá-los sem odiá-los?"⁴²

Estas palavras vêm como um trator, que derruba qualquer discernimento claro entre o bem e o mal - mesmo no nível do mais elevado valor moral, que mesmo para Dostoiévski é o amor. O que se pode dizer depois dos outros valores morais, que são relativos e mudam de era para a era? O bem e o mal nunca se desconectaram; eles nunca se separaram, sob qualquer circunstância. Para Dostoiévski, isto aplica-se não só ao nível dos valores morais, mas também às pessoas. Todos os heróis de Dostoiévski são simultaneamente bons e maus. A noção de

⁴² Irmãos Karamazov.

caráter "moral" é inexistente em Dostoiévski. Precisamos apenas fazer uma pausa em seu trabalho mais importante e extensivo, *Os Irmãos Karamazov*, que envolve uma ampla gama de personagens, de cada estrato social e tipo psicológico: do velho deprimido pai Karamazov ao filho ascético Aliosha, o outro filho, Ivan, o intelectual ateu, ao monge Zosima, a masoquista Lisabeta, a carnal Grushenka. A causa subjacente para o desenrolar desta história foram as circunstâncias estranhas por trás do assassinato do velho Karamazov, o que prova que praticamente todos seus filhos são moralmente culpados - não só o verdadeiro assassino, mas também aqueles que, embora de fato inocentes, permitiram desenvolver em seus corações intenções criminais. Nesta obra, quase todos os personagens principais cometem algum crime ou outro - talvez não em ações, mas certamente em pensamentos. Até mesmo Aliosha não é inocente, já que ele não conseguiu evitar ou impedir o crime. Para Dostoiévski, o problema não é moral, mas profundamente existencial. O homem - cada homem - é uma mistura de astúcia e simplicidade, castidade e luxúria, gentileza e maldade. Dimitri diz:

*"Eu era um canalha, e ainda assim, eu amei Deus ...
o bem e o mal estão em uma coexistência monstruosa
dentro do homem".*

O Grande Inquisidor fica impressionado com essa contradição nas pessoas: as pessoas corruptas são muitas vezes boas; os criminosos são delicados e sensíveis, os puritanos e os moralistas são insensíveis e cruéis ... todos são igualmente capazes para o bem e para o mal.

Essa percepção, que cada pessoa é má e simultaneamente boa, abole a moralidade e apresenta Dostoiévski como um *niilista*: tal é a natureza humana, não pode ser curada com nada, o mal permeia a bondade, o não-ser atravessa a existência. Assim, Nietzsche encontrará na pessoa de Dostoiévski seu grande professor, o profeta do *niilismo*.

No entanto, precisamos fazer uma pausa aqui com cuidado. Dostoiévski é realmente um *niilista*? Qual é o significado mais profundo sob sua antropologia anti-moralista?

A primeira observação significativa é que, **ao demolir a moralidade que diferencia as pessoas em do bem e do mal, Dostoiévski enfraquece a arrogância do humanismo, que acredita que, com a moralidade, pode erradicar o mal do mundo. Deste modo, Dostoiévski teologiza Patristicamente: a salvação do homem não pode vir do próprio homem, mas somente de Deus⁴³.**

Em segundo lugar, **ao reconhecer em cada pessoa a convivência do bem e do mal, Dostoiévski convida todos a abster-se de repreender outras pessoas e concentrar seu interesse e cuidado em seus próprios pecados. Dessa forma, eles alcançam simultaneamente o arrependimento e o amor.** Dostoiévski move-se assim no espírito do Evangelho, mas também dos pais népticos ("*concede-me, ó Senhor, que eu possa ver minhas próprias ofensas e não julgar meu irmão* " - uma oração de Santo Efrém).

⁴³ Negrito do Tradutor.

Em terceiro lugar, e o mais importante, **a mistura do bem e do mal que caracteriza a natureza humana não conduz necessariamente ao niilismo**. Mais reveladores são os detalhes que Dostoiévski descreve em sua obra "O sonho de um homem ridículo". Ali, depois de perceber que tudo na vida de uma pessoa é uma mistura de opostos (bom-mau, lógico-ilógico), o herói da história fica profundamente abalado e sua própria fé na existência também é abalada:

"Senti, de um momento para outro, que para mim tudo era indiferente, que tanto me fazia que o mundo existisse como não. Pouco a pouco ia vendo e sentindo que não havia nada fora de mim. Parecia-me que, de fato, a princípio tinham existido muitas coisas, mas adivinhei igualmente depois que antes também não tinha havido nada, e que se assim me parecera foi por alguma razão. E, pouco a pouco, fui-me convencendo que daí para diante também não haveria nada".

Este niilismo só poderia levar ao suicídio. O herói da história de fato decide se matar. No entanto, quando ele estava prestes a executar seu plano, uma garota assustada e trêmula que parecia desesperada por algum motivo, pediu sua ajuda; e aquele "homem ridículo" muda seu plano. Aquilo que o fez encontrar algum significado para sua existência (caso contrário não haveria sentido) foi o seu encontro com o "Outro". É o "Outro" que lhe proporciona a transcendência do niilismo. Dostoiévski nos leva ao limite do precipício, mas não nos deixa no vazio. O que não se pode duvidar é a existência do Outro.

Esta existência do Outro - que dá sentido à existência - não é nem as virtudes nem as maldades do Outro (isto é, sua moralidade); é a existência e apenas existência dele. Moralmente falando, o Outro é uma coisa ilógica - uma mistura de opostos - do bem e do mal. Seria ridículo abordá-lo como uma "*hipóstase moral*". Somente sua existência - desnuda de todas as características morais - também nos dá sentido à nossa própria existência. Se existe algum valor na nossa existência - a ponto de não cometermos suicídio, a ponto de não nos fazermos de tolos - é porque existe o Outro.

Mas, para Dostoiévski, o Outro (como apresentado no *Sonho de um Homem Ridículo*) não é uma mera hipóstase, um ser. É uma existência em sofrimento. Essa é a característica particular do existencialismo dostoiévskiano. Para Dostoiévski, a transcendência do niilismo - que é o que dá sentido à nossa existência - é a aceitação da aflição. Para Dostoiévski, há uma - e apenas uma - escolha para o homem, em vez do suicídio. Ivan Karamazov expressa isso, com o dilema: *ou a cruz ou o laço*. "*Amanhã*", ele diz "*a cruz, mas não o patíbulo*. Não, não devo me enforcar. Nunca poderia cometer suicídio." E como o diabo disse a Ivan "*as pessoas sofrem, mas vivem; eles vivem uma vida real, não imaginária, porque é vida quando você sofre*".

Para Dostoiévski, o sofrimento e a paixão possuem um conteúdo metafísico; há uma espécie de "*metafísica do sofrimento*". Raskolnikov em "*Crime e Castigo*" ajoelha-se diante de Sônia e beija seus pés, dizendo: "*Eu me ajoelhei, não diante de você, mas diante de todo o sofrimento da humanidade*". E Zosimas explica que se ajoelhou diante de Dimitri Karamazov, com as

seguintes palavras: "*Ontem, eu me ajoelhei diante de tudo o que ele (Dimitri) sofreria*".

Esta "*metafísica do sofrimento*" dá origem a uma pergunta: poderia a Cruz finalmente ser, para Dostoiévski, o bem supremo, o mais elevado? É possível que tenhamos aqui uma "*moralidade da cruz*", na qual o sofrimento recebe uma tonalidade escatológica, tornando-se parte do Reino de Deus ou mesmo a própria vida da Santíssima Trindade - algo como o "*Deus sofredor*" de Moltmann? Uma tendência como essa parece existir na tradição russa e é talvez uma parte da própria alma russa. Encontramos isso no pensamento teológico de Bulgakov ou mesmo em Ancião Sofrônio de Essex. Isso também seria verdade para Dostoiévski?

Outros melhor versados em Dostoiévski, terão de responder a essa pergunta. Pessoalmente falando, é minha opinião que, embora a Cruz e o sofrimento, para Dostoiévski, seja a única realidade real e indubitável na existência humana - o único antídoto para o absurdo da moralidade que ignora a convivência ilógica do bem e do mal dentro da mesma pessoa - ainda assim, para o autor russo, este não é o bem último metafísico. O bem último metafísico é para ele a transcendência do sofrimento e não o próprio sofrimento. A Cruz é a única realidade verdadeira na existência, mas também não é a última.

No final da seção intitulada "*As provações de uma alma*" nos Irmãos Karamazov, Dimitri vê um sonho aterrorizante. Nos restos carbonizados de uma aldeia em chamas, uma camponesa está tentando fugir e se salvar, e ao seu lado está uma criança

que sofre de fome e está tentando amamentar nos seios secos da mãe. Então Dimitri - escreve Dostoiévski -

“Sentiu um súbito tormento de piedade, que ele nunca sentira antes, surgindo em seu coração e fazendo-o querer chorar, fazer algo por todas aquelas pessoas, para que a criança não chorasse mais, que sua mãe triste e magra não mais chorasse e que as lágrimas já não existissem a partir de então”.

De tal forma Dostoiévski considera o bem último além do sofrimento. A Cruz deve ser superada pela Ressurreição. A dor não tem lugar no Reino de Deus. O amor abraça o sofrimento, não para lhe dar qualquer conteúdo metafísico, mas para convertê-lo em alegria. Dostoiévski não o afirma, mas ele o implica: a Divina Eucaristia é a antecipação da alegria, não da tristeza - nem mesmo de uma “tristeza alegre”.

Mencionamos anteriormente que os heróis de Dostoiévski são uma mistura do bem e do mal e que nós estaríamos procurando em vão encontrar alguém moralmente perfeito entre eles. O sofrimento é a única verdade, pela qual (ao aceitá-lo na pessoa do "Outro") transcendemos o niilismo e compreendemos que vale a pena existir. Mas, além de tudo isso, o que dá sentido à existência é a Ressurreição.

*“Então, nossa religião verdadeiramente diz que todos nós ressuscitaremos dos mortos e viveremos novamente, e nos veremos novamente?
- Sem dúvida, ressuscitaremos... e iremos alegremente, felizmente contar uns aos outros o que aconteceu... Aliosha respondeu.*

*– Oh, quão maravilhoso será, Kolia deixou escapar. -
Agora, vamos terminar com as palavras, e vamos nos
sentar à mesa da refeição de condolências... aqui
vamos nós, de mãos dadas..."*

A Ressurreição, a mesa da Eucaristia, a comunhão de amor: eis o bem mais nobre de Dostoiévski. Esse foi o ponto culminante de seu último e maior trabalho. Talvez, se ele tivesse vivido mais tempo, ele teria descrito o Reino com a mesma eloquência que descreveu a Cruz na existência humana.

O PROBLEMA DA LIBERDADE

Se o bem e o mal constituem uma combinação dentro da existência humana, isso é atribuído a uma única razão, segundo Dostoiévski: que o maior poder que governa e dirige a existência humana é a liberdade.

"Como, portanto, todos aqueles sábios imaginaram"

- pergunta o herói do Subsolo

*"que uma pessoa precisa querer algo de maneira
lógica e benéfica? O homem precisa apenas de uma
coisa: que sua vontade seja inteiramente
independente, independentemente do que essa
independência lhe custará, e independentemente de
quantas consequências negativas implicará".*

Dostoiévski conecta essa sede de liberdade do homem diretamente ao problema da moralidade. Diz o herói do Subsolo mais uma vez:

Eu acho que a melhor definição do homem é a seguinte: um ser ingrato de duas pernas. Mas isso não é tudo. Essa não é a sua maior falha. Sua maior falha é a sua imoralidade persistente. Uma persistência desde o dilúvio até o nosso tempo. Imoralidade e, posteriormente, irracionalidade; porque já conhecemos há anos e anos, que a irracionalidade nasce apenas da imoralidade. Basta dar uma olhada na História ... há apenas uma coisa que você não pode afirmar: que o homem é governado pela lógica ... E eis o que se encontra sempre: as pessoas, no mundo, aparentam que são muito morais, sensatas, sábias e filantrópicas, cujo objetivo na vida é tornar-se, se possível, prudente e moral. Dir-se-ia que elas querem ser úteis como um exemplo para o próximo, para mostrar-lhe que podemos viver de forma moral e prudente enquanto pessoas. Mas o que acontece depois? É um fato comprovado que, mais cedo ou mais tarde, muitos desses filantropos no fim de suas vidas se desvalorizam e deixam para trás seu carácter como material para anedotas - muito perniciosas às vezes".

Para Dostoiévski, a lógica e a moral estão interligadas, e ambas entram em conflito com a liberdade:

"Oh, senhores" ...

pergunta ao herói do Subsolo,

... "que tipo de arbítrio posso ter, quando tudo é apenas gráficos, matemática e dois e dois é igual a quatro? Então, quer goste ou não, 'dois e dois é igual a quatro'... Isso pode ser chamado arbítrio?"

Para Dostoiévski, a submissão da liberdade à lógica e à moral não é apenas impossível; também é inútil e prejudicial para o homem. "*Que dois e dois seja igual a quatro, não é mais a vida; é o começo da morte*", diz o herói do Subsolo. Para Dostoiévski, a liberdade é aquilo que distingue o homem dos animais.

As formigas possuem uma infraestrutura incrível - única em seu tipo: o formigueiro. Essas formigas formidáveis começaram com um formigueiro e certamente acabarão lá - um fato que lhes proporciona grande honra por sua perseverança e seu espírito positivo. Mas um ser humano ... que, como um jogador de xadrez que ama apenas jogar e não o propósito do jogo ... só está interessado na própria vida e não em seu propósito.

Vale a pena pausar aqui um pouco, porque estas últimas palavras revelam algo importante para nós: a diferença entre ontologia e moralidade. Se substituirmos a palavra "vida" pela palavra "ser" ou "existência", então, estar interessado no "ser" e não no propósito de "ser", é equivalente a considerar "ser" como o bem último e mais elevado, e não como meio para algum propósito moral. Se colocarmos isso no quadro da teologia, a questão quanto ao propósito da encarnação divina é **se Cristo veio para nos tornar pessoas melhores etc., ou para nos fazer existir**⁴⁴. Toda tradição ocidental vê a encarnação como um meio para a perfeição moral da humanidade, enquanto os Padres gregos da Igreja focam o propósito da encarnação na

⁴⁴ Negrito do tradutor.

transcendência da morte (a morte como uma ameaça para o ser do homem). (Atanásio).

OS DEMÔNIOS

Para Dostoiévski a liberdade é uma questão ontológica e não moral: o homem não está interessado em como ele usará sua existência ou como ele irá melhorar, mas apenas na própria existência. É por isso que (como no caso de Kyrilov em *Demônios*, mas também em outros) Dostoiévski coloca a questão da liberdade em seus extremos existenciais: a liberdade significa ou aceitar a existência como um presente de alguém (Deus) ou negá-la (cometer suicídio), se você quer não aceitar Deus (em outras palavras, fazendo-se Deus).

Tudo em Dostoiévski é jogado a nível ontológico e não moral. O homem não quer sacrificar o "ser" por causa de um "bem-estar". E Cristo, dando-lhe a liberdade - não o pão ou poder ou vida fácil e, assim, escandalizando o Grande Inquisidor na cena familiar dos Irmãos Karamazov - mostra respeito por esse desejo de homem dado por Deus. Mas mesmo para os Padres da Igreja - por exemplo, São Máximo - o propósito da existência não é meramente ser. A liberdade inclui a rejeição ou a aceitação do ser - da própria existência. No entanto, se exercitando sua liberdade, o homem escolhe ser em vez de não-ser (isto é, suicídio ou nada), o que ele escolhe é - para Dostoiévski - nada mais do que a irracionalidade última; em outras palavras, sofrimento e paixão.

Ele menciona novamente no *Subsolo*:

“Então, por que você está convencido de que o homem só precisa do que é normal e positivo e que só a felicidade é útil para o homem? Você diz que o homem ama apenas a felicidade? Mas ele pode amar a dor da mesma forma. E a dor pode ser tão útil para ele como a felicidade ... Dor? Mas a dor também é a única causa de consciência ... A consciência está bem acima do 'dois e dois são quatro' ... Por mais contrário do que possa parecer, certamente a dor vale mais do que o nada”.

Para evitar esse "nada", esse não-ser ou suicídio, é preciso escolher a dor em vez de ser. Dostoiévski dá a impressão de que ele é um masoquista: a dor é realmente uma coisa boa?

As noções de bem e mal não têm lugar aqui. O que interessa a Dostoiévski é o que é real, não o que é moral. A verdade é que toda a existência está permeada de dor. O que preocupa Dostoiévski intensamente é a existência da dor - e de fato uma dor injusta, como vemos em crianças pequenas que choram e se desesperam, sem serem culpadas. Esta é a dor que o homem é chamado a abraçar e fazer sua própria, se ele não deseja escolher o não-ser, ou o nada.

Mas, quando o homem escolhe a dor em vez de ser, ele não faz uma escolha obrigatória. Então, e só então, ele realmente exerce sua liberdade. E então, só então, a liberdade se identifica - não com o nada - mas com amor. Dostoiévski torna-se assim o teólogo do amor. De acordo com as palavras do Ancião Zósimas, o verdadeiro amor é "tornar-se responsável por todos os seres humanos e pelo mundo inteiro".

Não é preciso muito esforço para descobrir essas ideias de Dostoiévski na Pessoa de Cristo. Dostoiévski teologiza sem dizer que faz - e ele teologiza em uma maneira ortodoxa, de acordo com a tradição dos mártires e dos santos. Vamos resumir seu pensamento, à luz da teologia.

Dostoiévski luta contra a moralidade por uma única razão: porque, assim como a lógica, a moralidade priva o homem de sua característica mais significativa graças a qual ele difere dos animais - isto é, a liberdade. Este é o homem "à imagem de Deus" - uma imagem que não pode de modo algum ser apagada. O homem sempre anseia pela liberdade, independentemente de quantos benefícios a lógica e a moral possam lhe oferecer.

"Liberdade" não é, para Dostoiévski, o que prevaleceu como uma definição na filosofia ocidental, a saber, a escolha entre o bem e o mal. Uma escolha como essa é ridícula na mente de Dostoiévski, porque o bem e o mal estão ambos misturados na existência humana. A liberdade é algo ontológico.

Se o homem, ao exercer sua liberdade, rejeita a existência, ele não tem outra opção senão o suicídio. Se, por outro lado, ele aceita a existência, então ele não tem outra escolha além de aceitá-la da maneira que é: isto é, como um sofrimento (irracional), como uma Cruz. Isso é exatamente o que aconteceu com a Encarnação do Senhor.

A aceitação da Cruz significa identificar-se com todos os que sofrem, um cometimento de responsabilidade por toda a dor na Criação - e assim identificando-se, até a morte. Só então a redenção vem do mal, e não através de moralidade e da lógica:

apenas através do amor abnegado. Não se trata de masoquismo, porque não se trata da auto-satisfação do sacrificado. É a constatação de que o único caminho para derrotar o mal e a própria morte é que se suporte os dois voluntariamente, e ainda assim, por causa dos outros. Assim, Dostoiévski - não inteiramente por acaso - escolhe como o frontispício de sua grande obra a citação do Evangelho: *"Se o grão de trigo caindo na terra não morrer, fica ele só; mas se morrer, dá muito fruto."* A Cruz não é um fim em si mesmo. O propósito final é a Ressurreição. Mas não se chega lá, exceto passando pela Cruz.

Desta forma, Dostoiévski exerce a crítica mais profunda e convincente à tradição ocidental, que acreditava que, através de palavras e *praxis* adequadas (moralidade) e uma organização efetiva do mundo, erradicaria o mal. Todo o século 20 com suas guerras e o horror de seu comportamento desumano provaram como sua crítica estava correta.

Sua mensagem foi profética e continua sendo.

Dostoiévski é, acima de tudo, um teólogo. Ele se inspira na tradição monástica - principalmente - da nossa Igreja Ortodoxa, mas também exala o aroma da Comunhão Eucarística. No entanto, precisamos confessar - lamentavelmente - que alguns de nossa Igreja Ortodoxa contemporânea demonstram em suas teologias preferência pela lógica e a moralidade do Grande Inquisidor.

