

FLOROVSKI

GHIORGHIU VASILIEVICH

TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

SELEÇÃO DE TEXTOS



ECCLESIA - 2024

FLOROVSKI

Ghiorghiu Vasilievich (1893)



Filho de Capelão e neto de reitor, recebeu a educação inicial de seus pais; herdou deles profunda piedade e um conceito muito elevado do que fosse religião. Realizou seus estudos clássicos no Liceu de Odessa. Estudou história e filo. Em 1917 publicou seu primeiro livro, um ensaio sobre a secreção salivar. Em 1919 obteve livre docência pela Universidade de Odessa. Em 1925 criou em Paris o Instituto ortodoxo de São Sérgio, para a formação do clero ortodoxo. Duas de suas grandes obras foram: *The Church: her Nature and Taske* e *Lê Corps du Christ: une interprétation Orthodoxe de l'Église*.

CONTEÚDO:

FLOROVSKI: Introdução à história da teologia ortodoxa	2
I. Vida e obras	3
II. Síntese neopatrística	11
III. A Cristologia	15
IV. A Eclesiologia	20
V. Avaliação	31
O problema social na Igreja Ortodoxa Oriental	36
Fé e Cultura	53
Antinomias da História Cristã: «Império ou Deserto»	83
Cristianismo e Civilização	129
A Imortalidade da Alma	143
1. Introdução	143
2. A alma como criação	147
3. O homem mortal	154
4. “Eu sou a ressurreição e a vida”	160
A Catolicidade da Igreja	163
1. A união teantrópica e a Igreja	163

2. Extra Ecclesiam nulla salus (fora da Igreja não há salvação)	164
3. A qualidade interior da catolicidade	167
4. A transfiguração da personalidade	170
5. O sagrado e o histórico	175
6. A inadequação do Cânon Vincentino.....	184
7. Liberdade e autoridade	189
8. A mente católica	190
9. A nova realidade	192
10. A nova criação	207
11. Antinomias históricas.....	208
Dídimo, o Cego.....	213
I. Vida.....	213
II. Obras	217
III. Pensamento.....	219



FLOROVSKI:

Introdução à história da teologia ortodoxa

Capítulo II da Obra «Os Grandes Teólogos do Século Vinte» –
Vol. 2 – Os Teólogos protestantes e ortodoxos, Battista
MONDIN.

A «Síntese Neo-Patrística»

Ghiorghiu Florovsky goza a fama de ser o mais teólogo dos teólogos russos ortodoxos de hoje¹. E granjeou essa reputação pelo modo como concretizou o seu programa de libertar a teologia ortodoxa das influências católicas e protestantes e renová-la remetendo-a à tradição «helênica» e patrística. Ele não o fez com a especulação abstrata ou com a construção de um sistema grandioso, mas sim com o estudo amoroso e metuculoso das fontes. Com a análise atenta do imutável. Procurou na Ortodoxia dos Padres - uma resposta para as questões do mundo ocidental e do homem moderno. Florovsky nunca compartilhou o sistema “sofiológico” de Bulgakov, entre outras coisas, também por uma aversão inata ao sistema.

¹ I.E. LANE, “La Teologia Russa” em *Oriente Cristiano*, 1968, n. 1, p. 4.

Apaixonado ecumenista, Florovsky teve um papel fundamental nos acontecimentos relacionados com a inserção da Igreja Ortodoxa no Movimento Ecumênico e com a determinação da natureza e das funções do Conselho Mundial das Igrejas.

Por todos esses títulos, ele é indubitavelmente um dos personagens mais gabaritados da teologia contemporânea.

I. Vida e obras²

Ghiorghiu Vassilievich Florovsky nasceu nos arredores de Odessa em 28 de agosto de 1893. Na época, seu pai Basílio era capelão e professor de religião num colégio da cidade. Sua mãe, Cláudia Poprouzhenko, descendia do meio clerical: seu pai era reitor da paróquia da Apresentação do Senhor e professor de grego no Seminário Teológico de Odessa.

Ghiorghiu recebeu sua educação inicial de seus pais: não foi uma educação apenas profana, mas também religiosa. Assimilou de seus pais um sentido de profunda piedade e um conceito muito elevado de tudo aquilo que diz respeito à religião: a Igreja, os ícones, a liturgia, a Tradição, o clero.

² Para as notas biográficas, me vali do que já escreveram G. H. WILLIAMS, "Georges Vassilievich Florovsky: His American Career (1948-1965)" em *The Greek Orthodox Theological Review*, XI, 1965, pp. 7-107, e Y. N. LELOUVIER, *Perspectives Russes sur l'Église - un Théologien Contemporain: Georges Florovsky*, Paris, 1968, bem como das experiências pessoais que pude acumular em 1958, ano em que frequentei um curso ministrado por Florovsky na Universidade de Harvard sobre a noção de participação no período neopatrístico.

Realizou seus estudos clássicos num liceu de Odessa, formando-se em 1911. Foi sempre um dos melhores alunos.

Ingressou então na Universidade de Odessa, onde inicialmente estudou história e filologia e depois filo, psicologia e ciências naturais (química e fisiologia). Teve duas celebridades entre seus professores: o filólogo e psicólogo N. N. tange, seguidor de W. Wundt, e o biólogo B. Babkin, discípulo de I. P. Pavlov.

Em 1917, Florovsky publicou seu primeiro trabalho, um ensaio sobre a secreção salivar, cuja publicação fora recomendada pelo próprio Pavlov.

No ano anterior, nosso jovem estudioso elaborara um ensaio intitulado Doutrinas Contemporâneas sobre a Inferência Lógica. Esse escrito juvenil revela a influência da escola neokantiana alemã (sobretudo de Husserl) sobre o autor, influência da qual se livrará em seguida a ponto de tornar-se para todo o resto de sua vida um adversário declarado de qualquer forma de idealismo.

Em 1919, obteve o *Philosophiae Magister* e a livre docência em filo na Universidade de Odessa.

Nesse meio tempo, os comunistas haviam tomado o poder e se aproximavam tempos difíceis para o clero. Em 1920, toda a família Florovsky refugiou-se na Bulgária, juntamente com uma centena de sacerdotes e intelectuais.

No ano seguinte, Florovsky deixou e rumou para Praga, onde se estabelecera uma grande colônia de emigrados.

Prestou novos exames para obter a livre docência em filo. De 1922 a 1926, lecionou Filo do Direito na Universidade de Praga.

Durante esse período, Florovsky submeteu todas as suas convicções filosóficas a uma análise crítica: abandonou o idealismo, o kantismo e o racionalismo e voltou à filo cristã oriental. Expressão dessa conversão filosófica foi o ensaio intitulado *As astúcias da Razão*³, um severo exame de todos os sistemas filosóficos do século XIX, do hegelismo ao marxismo, ao cientismo de Comte, ao determinismo freudiano ou darwinista, ao naturalismo de Bergson, ao antipsicologismo de Husserl, ao neo-escolasticismo protestante e à tendência acentuadamente jurídica dos católicos romanos. Em todos esses sistemas, Florovsky denuncia a esterilização da espontaneidade criadora do homem, a coisificação da vida e o matematismo dos mistérios. Em seu lugar, propõe uma reabilitação da Tradição cristã oriental, a única, segundo ele, capaz de salvaguardar o sentido do mistério e os direitos da pessoa.

Em 1925, realizou-se um sonho que os teólogos da Diáspora cultivavam há anos: a criação em Paris do Instituto Ortodoxo de São Sérgio, para a formação do clero ortodoxo destinado a prestar assistência às comunidades dos exilados e defender a Ortodoxia. A direção do Instituto foi confiada a Bulgakov; Florovsky assumiu a cátedra de Patrologia. E, assim, nosso teólogo transfere-se de Praga para Paris, onde, em

³ *Iskhod k Vostoku*, 1921, I, pp. 28-39.

1932, foi ordenado sacerdote e designado para o patriarcado de Constantinopla.

Florovsky encontrou no ensino da patrologia o estímulo necessário para redescobrir aquela “Tradição cristã oriental” que se tornara o seu novo modo de “teologar” depois de seu repúdio às filias ocidentais, e que a polêmica em torno da visão “sofiológica” de Bulgakov, na década de trinta, tornava tanto mais urgente.

Não participou diretamente da violenta polêmica que se desencadeou em torno da “sofiologia”, por razões de respeito para com o diretor de sua escola. Mas ofereceu uma alternativa à teologia de Bulgakov com a publicação de dois livros, *Os Padres Orientais do Século Quatro* (St. Serge, Paris, 1931) e *Os Padres Orientais dos Séculos Cinco ao Oito* (idem, 1933). Tais livros contêm o núcleo da “síntese neo-patrística” (ou “sacro-helenismo”) com a qual se identifica a visão teológica florovskyana.

Confirmando as teses apresentadas nesses dois livros, em 1937, Florovsky publicou uma obra magistral, *Os Caminhos da Teologia Russa*⁴, na qual demonstrava que do século XVII em diante a teologia ortodoxa se afastara da tradição patrística, sofrendo profundas infiltrações por parte das teologias católica e protestante.

Esses livros deram uma certa celebridade ao nosso autor, mas, ao mesmo tempo, colocaram-no em penoso

⁴ Puti Russkovo Bogoslovija, YMCA Press, Paris, 1937.

conflito com seus superiores e colegas do Instituto, que eram todos “sofiólogos” convictos. Para não piorar a situação, Florovsky deixou por algum tempo de lado a pesquisa científica e dedicou-se exclusivamente à atividade ecumênica.

O ecumenismo vinha sendo favorecido pela Igreja Ortodoxa Russa desde a Primeira Guerra Mundial. Florovsky, porém, só começou a se interessar por ele quando se estabeleceu em Paris. Naquela cidade, Berdiaev fundara um círculo ecumênico abrilhantado por nomes ilustres, como Bulgakov, Zenkovsky, Boegner, Maury, Maritain, Du Bos, Marcel e Gilson. Florovsky inscreveu-se no círculo logo que se transferiu para o Instituto São Sérgio. Em 1929, emprestou seu nome também para a “*Fellowship of Saint Alban and Saint Sergius*”, uma organização ecumênica que reunia estudantes de línguas inglesa e russa. Em 1931, Karl Barth convidou Florovsky para pronunciar uma conferência sobre a Revelação na Universidade de Bonn. Foi um acontecimento memorável na história do ecumenismo. Em 1937, participou da Conferência Ecumênica de Edimburgo e causou uma forte impressão. Ao término do encontro, foi escolhido para participar do Comitê dos Catorze, encarregado de preparar o Conselho Mundial das Igrejas. Desde então, sempre esteve presente em todos os grandes encontros ecumênicos. E desses encontros nasceram alguns dos escritos mais significativos do nosso autor. Já em 1934, para a “*Fellowship of Saint Alban and Saint Sergius*”, escrevera o ensaio intitulado “*Sobornost': the Catholicity of the Church*”. Em 1948, para a Conferência de Amsterdã, preparou dois longos trabalhos

eclesiológicos: *The Church: her Nature and Task* e *Le Corps du Christ: une Interprétation Orthodoxe de l'Eglise*. Nessa conferência, Florovsky fez parte da Primeira Seção, tendo como colaboradores Barth, Nygren, Baillie, Lilje, Schlink e Craig. Na presença deles, criticou vigorosamente a expressão “Conselho Mundial das Igrejas”. Para Florovsky, o plural “Igrejas” era inadmissível. “*Ainda que a desgraça das divisões cristãs*”, declarou o teólogo de Odessa, “*nos obrigue a reconhecer muitas confissões, só há uma única Igreja, a Igreja Ortodoxa, que tem uma função missionária no seio do Conselho Mundial.*” Em 1950, na Conferência de Toronto, lutou até o fim pela inserção no relatório final do esclarecimento de que a participação no Conselho Mundial das Igrejas não implica para qualquer Igreja-membro a obrigação de reconhecer às outras Igrejas-membros o título de Igreja no verdadeiro sentido da palavra. Nessa questão da definição eclesiológica do Conselho Mundial, Florovsky mostrou-se inarredável, fazendo dela uma *conditio sine qua non* para a participação da Ortodoxia. Na Conferência de Evanston (1954), lançou uma conclamação a um novo tipo de ecumenismo: “*Ao ecumenismo no espaço deve-se acrescentar também um ecumenismo no tempo*”, ou seja, uma nova tomada de contato com os grandes momentos da Tradição apostólica, essencialmente salvaguardados pela Ortodoxia.

Além das conferências ecumênicas, Florovsky também frequentou assiduamente os congressos de filo, história e teologia, fazendo-lhes sempre notáveis contribuições. São especialmente memoráveis dois relatórios que leu diante do

Congresso Teológico Pan-Ortodoxo de Atenas (1936), *Westliche Einflüsse in der Russischen Theologie* e *Patristics and Modern Theology*. O primeiro trata da “pseudomorfose” da teologia oriental sob as influências latinas e protestantes; o segundo apresenta o programa de “re-helenização da Ortodoxia”.

Durante a Segunda Guerra Mundial, nosso teólogo buscou refúgio inicialmente na Suíça, depois na Iugoslávia e finalmente na Tchecoslováquia. Depois da guerra, retornou a Paris.

Em 1948, coube-lhe a tarefa de reorganizar o Seminário Ortodoxo de São Vladimir, em Nova York. E assim teve início a fase norte-americana de sua vida.

As medidas por ele impostas para a reforma acadêmica do Seminário foram consideradas muito rigorosas por parte dos colegas e estudantes; por isso, em 1955, demitiu-se das funções de decano.

No ano seguinte, ingressou na Faculdade de Teologia da Universidade de Harvard, na qualidade de professor de História da Igreja Oriental. No ambiente sereno e acolhedor de Harvard, passou a se dedicar novamente à pesquisa científica. Desenvolveu e aperfeiçoou sua “*síntese neopatrística*” e organizou um grupo de estudos sobre o tema “*Teologia e História*”.

Quando do anúncio da convocação do Concílio Vaticano II, embora se alegrando com o acontecimento,

Florovsky manifestou algumas reservas ao convite enviado por Roma à Igreja Ortodoxa para que enviasse alguns de seus membros da hierarquia como observadores. Pareceu-lhe um sistema muito triunfalista e paternalista. Segundo ele, o convite devia ser endereçado somente aos teólogos⁵.

Em 1964, alcançado o limite de idade, deixou a cátedra de Harvard e ingressou na Universidade de Princeton, na qualidade de *visiting professor*. Na festa de despedida organizada pelos colegas de Harvard, o professor G. H. Williams pronunciou um aplaudidíssimo discurso, dizendo, entre outras coisas:

“Cidadão de Odessa, cidade poliglota e interconfessional, filho de um arcepreste da Ortodoxia russa, aluno magistral de Odessa e de Praga, cofundador do Instituto de São Sérgio em Paris e do Seminário de São Vladimir em Nova York, padre do Conselho Mundial das Igrejas, nós, de Harvard, te saudamos como estudioso formador de estudiosos, como leal homem de Igreja e como genial colega, membro respeitado da Nova Cambridge, também ela poliglota e interconfessional. E, enquanto te dizemos adeus (...) e te vemos pronto a abrilhantar uma outra universidade, já sentimos o frio e a escuridão descendo sobre nossos dias, conscientes de que durante todo o tempo em que ficaste entre nós fomos aquecidos e iluminados por um pouco da glória da Luz Incrriada que foi estranhamente trazida a nós. Nós te somos agradecidos. Que Deus esteja sempre contigo

⁵ 5. Cf. o artigo "On the Prospective Council of the Roman Church" em Vestnik Russkovo Studentchskovo Kristianskovo Dvijenija, 1959, pp. 33-36.

no resto da tua peregrinação, cidadão de uma cidade de sólidos alicerces”⁶.

Como seu antigo aluno, recordamos Florovsky como o mais amável e humilde dos professores, que nunca alardeava sua imensa cultura, pois estava mais preocupado em conclamar ao estudo e ao amor à sabedoria do que comunicar informações interessantes ou doutrinas originais. Dele nos lembramos com um reconhecimento profundo por seus preciosos conselhos e pela assistência pressurosa que nos prestava em nossas pesquisas. E nos lembramos dele também por seu sentido de profunda religiosidade e piedade mística com que celebrava a Divina liturgia.

Dos grandes teólogos do nosso século, nenhum publicou tão pouco como Florovsky: apenas três livros e uma centena de artigos. Dos livros e também dos artigos mais importantes, já falamos ao longo das notas biográficas. Por isso, desta vez, omitimos a seção habitualmente reservada às obras e passamos diretamente ao pensamento do teólogo de Odessa.

II. Síntese neopatrística

Florovsky deu vários títulos ao seu programa teológico: “helenismo sacro”, “helenismo cristão”, “re-helenização do

⁶ WILLIAMS, o.c., p. 107.

cristianismo”, “*síntese neopatrística*”⁷. São todos títulos expressivos: os primeiros três acentuam o componente filosófico de sua teologia; o último indica o modelo teológico no qual pretende se inspirar.

Por “*helenização*” entende a racionalização da Sagrada Escritura através das categorias filosóficas do pensamento grego. Não compartilha a antipatia de Adolf Harnack e de alguns de seus discípulos tardios, como T. J. Altizer e L. Dewart, por essa racionalização. Pelo contrário, considera-a como “*uma categoria permanente da experiência cristã*”, achando ser necessário “*sermos mais gregos para sermos verdadeiramente católicos, para sermos autenticamente ortodoxos*”⁸.

Mas Florovsky faz questão de esclarecer que há uma diferença radical entre “*helenismo cristão*” e gnosticismo. Este, segundo o teólogo de Odessa, é a busca de um conhecimento religioso que nunca consegue alcançar a verdadeira liberdade da vida religiosa⁹. Esse conhecimento foi chamado gnose no sentido pejorativo do termo, porque está associado a sistemas de pensamento que não garantem nenhum fundamento à liberdade da fé e não permitem que se tome consciência das antinomias insuperáveis da vida e do pensamento que se desenvolvem fora de Deus. Florovsky

⁷. Cf. FLOROVSKY, “*Patristics and Modern Theology*” em *Proces-verbaux du ler Congres de Theologie Orthodoxe à Athenes*, Atenas, 1939, pp. 238-242; “*Cristianity and Civilization*” em *Sl. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1952, pp. 13-20; “*The Cristian Hellenism*” em *The Orthodox Observer*, 1957, pp. 9-10.

⁸ Ibid., p. 242.

⁹ Cf. “*Le Astuzie della Ragione*” em *Dukhovna Kultura*, , 1921, pp. 85-96, em búlgaro.

chegou até mesmo a sugerir a existência de uma conexão genética entre o gnosticismo antigo e a cabala hebraica; e, numa ousada generalização, reuniu num único grupo, ao qual deu o nome de “teos para-escuritísticas”, o deísmo, a maçonaria, o idealismo alemão e grande parte do pensamento russo moderno, inclusive a “sofiologia”. Segundo ele, o gnosticismo não é um perigo que tenha se exaurido durante os primeiros séculos do cristianismo, mas sim uma ameaça que o persegue continuamente¹⁰.

O programa de Florovsky não é o programa do cripto-gnosticismo dos “sofiólogos”; tampouco é o programa oposto da neo-ortodoxia barthiana; na verdade, é o programa da “síntese neopatrística”.

Esta tem como ponto de partida a fé em Cristo como Pessoa, como Verdade, como Cabeça do Corpo místico dos fiéis, como único recurso para o indivíduo e para a humanidade durante o período de interinidade que vai da Criação até o fim do mundo. Segundo o nosso teólogo, a teologia patrística soube dar expressão adequada a essa fé, pois, em seu juízo, ela não abrange somente o período que vai do primeiro ao quarto século, mas também o período que vai do quarto ao oitavo século (e a esse período cabe propriamente o título de “neopatrístico”); aliás, prolonga-se até a incluir os teólogos bizantinos da Idade Média: Gregório Palamàs, Nicolas Cabasilas e outros¹¹. Todas as gerações que

¹⁰ 10. Cf. “Ein Unveröffentlichter Aufsatz von Vladimir Soloviev” em *Zeitschrift für Slavische Philologie*, 1965, pp. 16-26; 90-100.

¹¹ 11. FLOROVSKY, “*Patristics and Modern Theology*”, p. 239.

querem se manter em contato com a autêntica mensagem de Cristo e se defender de todo possível desvio devem tomar por referência a síntese teológica criada pela patrística oriental. Nela encontrarão, adequadamente formuladas, as respostas às questões que o Evangelho suscita nas mentes de todas as pessoas inteligentes, seja qual for a época a que pertençam. Portanto, a tarefa primária de todo teólogo (e, portanto, também do teólogo moderno) é apresentar uma síntese patrística renovada. E essa, obviamente, é a tarefa que Florovsky, convencido da força sempre *juvenescens* da teologia dos Padres, tomou para si.

A síntese neopatrística reconstruída por Florovsky, infelizmente até agora só em termos parciais, nasceu como resposta a desafios provenientes de várias partes. As primeiras linhas surgiram em sua mente quando se viu diante das implicações filosóficas e teológicas implícitas na revolução em curso no seu país. Depois, o projeto assumiu contornos mais precisos nas discussões com as filas de Kant, Hegel e Marx e com as teologias de Bulgakov, dos protestantes e católicos.

Em sua síntese, só duas partes foram amplamente desenvolvidas, se bem que de maneira assistemática: a cristologia e a eclesiologia. A elas dedicaremos, pois, toda a nossa atenção.

III. A Cristologia

O eixo em torno do qual move-se toda a síntese neopatrística de Florovsky é a figura de Cristo. Ela se encontra no centro da teologia florovskiana da mesma forma como se encontra no centro da teologia dos Padres.

Contudo - perguntarão alguns -, não será anti-histórico colocar a figura de Cristo no centro da teologia no século XX? Não estaria mais em harmonia com a visão antropocêntrica do homem moderno basear a teologia no homem, como propõem muitos teólogos católicos e protestantes nos últimos tempos?

Como pensa Florovsky, não se trata em absoluto de uma operação anti-histórica, porque a questão cristológica não foi superada em nada; ela ainda se encontra no centro do debate teológico. Com efeito, segundo nosso teólogo, a tensão de que somos hoje espectadores, entre o liberalismo teológico, de um lado, e a neo-ortodoxia, de outro, não passa de uma *“retomada da antiga luta entre nestorianismo e monofisismo, num nível existencial novo e em novos termos espirituais”*¹².

Coloca na base de sua cristologia o Credo de Calcedônia. Insiste repetidamente que *“não há nenhuma hipóstase humana”* em Cristo e evidencia a prioridade e a incomensurabilidade da natureza divina em relação à

¹² "As the Truth is in Jesus, Ephesians 4,21" em *The Christian Century*, 1951, p. 1458.

humana. Para descrever essa situação de desigualdade, introduziu a bela expressão “cristologia assimétrica”.

Nos escritos de Florovsky, o termo “assimétrico” aparece pela primeira vez no livro *Os Padres Orientais dos Séculos Cinco ao Oito* (Paris, 1933, p. 26), sendo introduzido propositalmente para esclarecer a fórmula de Calcedônia. Esta, segundo Florovsky, ainda carece de precisão: não diz explicitamente que o Verbo ou a Segunda Pessoa é a hipóstase da unidade humano-divina. Ela ainda deixa em aberto o problema do caráter e do valor da *physis* “*anipostática*”, isto é, da humanidade de Cristo. Depois, a “*anipóstase*” foi esclarecida como “*enipóstase*”. Como mostra Florovsky, com base na concepção “*anipostática*” foi possível às teologias orientais e, como é sabido, também às teologias ocidentais resolver o problema das relações da pessoa divina com as duas naturezas durante os três dias da morte e da descida aos Infernos. Cristo morreu como morrem todos os outros homens, isto é, devido à separação da alma do corpo; todavia, dado que a sua *Hipóstase* era única, a alma “*deificada*” de Jesus pôde penetrar no tenebroso reino dos Infernos e levar-lhe a vida, enquanto a própria *Hipóstase* mantinha-se unida ao corpo, incorrupto e, em virtude da presença divina, incorruptível¹³.

Não obstante a tendência a sublinhar o caráter “assimétrico” entre as duas naturezas, a verdadeira Ortodoxia – como nota Florovsky –, conseguiu preservar não apenas as

¹³ “On the Tree of the Cross” em St. Vladimir's Seminary Quarterly, 1 (1953), n. 3-4, p. 17. Ibid.

duas naturezas, mas, na controvérsia com os monotelitas, também as duas vontades. Máximo, o Confessor, e outros fizeram ver que a vontade e a liberdade são essenciais para a natureza humana de Cristo.

A doutrina da “assimetria” também encontra aplicação na soteriologia. Ela serve a Florovsky para abrir um caminho intermediário entre “o maximalismo e o minimalismo antropológicos”. O maximalismo exagera as possibilidades de que o homem conquiste a salvação com suas próprias forças: é a doutrina pelagiana. Já o minimalismo exagera a iniciativa divina em prejuízo do esforço humano: é a posição do agostinismo. Com a doutrina da redenção, por um lado, e a doutrina da apropriação pessoal da obra de Cristo, por outro, nosso teólogo salvaguarda “assimetricamente” tanto a graça divina como a liberdade humana.

Segundo Florovsky, o cumprimento da redenção ocorreu na morte e na descida de Jesus aos Infernos, independentemente da ressurreição e da ascensão aos céus:

“A descida ao Hades já é a Ressurreição dos mortos.
Através de sua própria morte, Cristo une-se à companhia dos transpassados e concretiza assim a nova extensão da Encarnação”¹⁴.

Do momento da encarnação até a descida aos infernos, progressivamente, teve lugar a obra da redenção da humanidade. No seio da Virgem, assumindo a natureza

¹⁴ “The Resurrection of Life” em Bulletin 01 lhe Harvard Univ. Divinity School, 49. (1952), n. 8, p. 17.

humana, Cristo restituiu “tudo à sua inocência (*sinlessness*) e pureza originais»¹⁵. “Sobre o Gólgota, o Senhor Encarnado ... in ara crucis ... oferece em sacrifício a sua natureza humana”, porém “*não a oferece enquanto Inocente*”, mas sim enquanto Senhor Encarnado (*Incarnate Lord*)¹⁶.

Em diversos artigos, cita a ousada expressão de Gregório Nazianzeno: “*Tivemos necessidade de um Deus Encarnado, de um Deus condenado à morte, para poder viver*”¹⁷. Contra a tendência crônica do Ocidente e particularmente das cristologias calvinistas para o nestorianismo, Florovsky insiste, como já observamos, no fato de que a humanidade de Cristo não era dotada de uma hipóstase própria. Por isso, conclui o nosso teólogo, “*pode-se dizer que Deus morreu sobre a cruz, mas morreu em sua humanidade*”¹⁸. Ademais, a morte sobre a cruz não foi uma ação imposta a Jesus pela traição de um discípulo, pela perfídia da rale e de seus chefes, pela covardia de Pilatos, mas sim a consequência da decisão tomada por Jesus durante a Última Ceia: “*O sacrifício da Redenção, o sacrifício de sua Paixão e Morte, foi oferecido na sala superior do Cenáculo*”¹⁹.

No batismo de sangue, que para Florovsky constitui “*a própria essência do mistério salvífico da Cruz*”, foi operada a redenção da natureza humana²⁰. No “*batismo de sangue de*

¹⁵ “*On the Tree of the Cross*”, p. 13.

¹⁶ “*The Resurrection of Life*”, p. 16; “*On the Tree of the Cross*”, p. 13.

¹⁷ “*The Resurrection of Life*”, p. 16.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

toda a Igreja e verdadeiramente de todo o mundo”, Cristo fez com que os cristãos, através da iniciação sacramental e moral, exprimissem sua adesão a ele. Fazendo o sinal da cruz, eles “*pertencem ao crucifixo*”²¹.

Florovsky observa que na Igreja Ortodoxa, tanto antigamente como hoje, o batismo, a crisma e a eucaristia não estão separados. Esse complexo de ações sacramentais constitui para cada cristão o cumprimento inicial da libertação dos laços da natureza e do mundo. Esta é a razão pela qual são celebrados em conjunto.

Com sua paixão e morte, Cristo obteve para todos os homens a possibilidade de recuperar a união com Deus na vida presente e a visão beatifica na vida futura. Em sua ação salvífica, ele não visou apenas a alma nem tampouco apenas o corpo, mas sim o homem inteiro; portanto, também o corpo. Assim, conclui o teólogo de Odessa, a salvação operada por Cristo implica a garantia de imortalidade e incorruptibilidade para todos os homens. E isso porque Cristo compartilhou nossa natureza humana²². Mas só os batizados terão a plena comunhão com Deus. Os outros que, no exercício de sua liberdade, tiverem repellido a oferta divina permanecerão “fora de Deus”. Este será o seu castigo. Aquilo que, para os que aceitam o evangelho e esperam a Segunda Vinda de Cristo, será motivo de júbilo eterno, para aqueles que os repelem será causa de eterna aflição²³.

²¹ Ibid.

²² Ibid., p. 19.

²³ Ibid., p. 20.

IV. A Ecclesiologia

Em todos esses anos, a teologia ocidental não foi a única a se ocupar da questão da essência e das funções da Igreja. A teologia oriental também o fez, com o mesmo empenho e interesse. Basta recordar as contribuições sobre o assunto dadas por Afanassief, Nissiotis, Evdokimov e Trembelas. Entretanto, na esfera da teologia ortodoxa, aquele que mais se dedicou ao estudo dos problemas da Igreja foi Florovsky. A ecclesiologia sempre esteve no centro de suas pesquisas teológicas; e nem poderia ser diferente, tratando-se de alguém que, como ele, participou tão ativamente do Movimento Ecumênico, cujo objetivo, como todos sabemos, é promover a unidade da Igreja.

Sua ecclesiologia centra-se nos dois princípios que estão na base de toda a sua síntese neopatrística: cristocentrismo e “assimetria”. O cristocentrismo constitui o fundamento de sua concepção da Igreja; a “assimetria” precisa as relações existentes entre as várias partes que a compõem. Para formular o princípio cristocêntrico, ele se vale da célebre expressão paulina: “A Igreja é o Corpo de Cristo”. Segundo Florovsky, de todas as definições que a Escritura dá da instituição fundada por Jesus, essa é a que melhor exprime a experiência que os primeiros cristãos tinham da Igreja.

“Um corpo, em suma, o corpo de Cristo; esse excelente paralelo de que se serve são Paulo nos vários textos em que descreve o mistério da existência cristã é ao mesmo tempo o melhor testemunho que se possa prestar da experiência

íntima da Igreja apostólica. Não é absolutamente metáfora acidental: é muito mais um resumo da fé e da experiência”²⁴.

Ademais, conforme o pensamento do autor, a imagem da organização corpórea é também a imagem central em torno da qual gravitam todas as outras imagens utilizadas pela Sagrada Escritura para significar a Igreja.

“As outras imagens e analogias de que se vale são Paulo e o resto do Novo Testamento acentuam do mesmo modo a unidade orgânica entre Cristo e os crentes; o alicerce construído com pedras múltiplas e vivas, que, no entanto, se apresenta como uma única pedra; a vinha e seus ramos, e muitas outras imagens, todas elas servem ao mesmo objetivo principal. Dentre elas, a imagem do Corpo é a mais forte e a mais expressiva”²⁵.

Nosso teólogo, todavia, acrescenta que o fato de ela estar tão carregada assim de significado não a impede de ser uma imagem aberta, integrável com outras imagens. Com efeito, são Paulo frequentemente faz com que ela se acompanhe com a imagem do *pleroma*, que, segundo Florovsky, tem um profundo significado teológico: quer dizer que “a Igreja é o Corpo de Cristo e a sua 'plenitude'. Corpo e Plenitude, to soma e to *pleroma*, esses dois termos são correlatos e estreitamente ligados na mente de são Paulo, pois um explica o outro: '(a Igreja) que é o seu Corpo: a plenitude daquele que plenifica tudo em todos' (Ef 1: 22-23). A

²⁴ "Les Corps du Christ Vivant, une Interprétation Orthodoxe de l'Église" em La Sainte Église Universelle, Paris, 1948, p. 1.5.

²⁵ Ibid., p. 20.

Igreja é o Corpo de Cristo porque e na medida em que (*pour autant*) ela é o seu complemento ... Noutros termos, a Igreja é a extensão e a 'plenitude' da Encarnação, ou melhor, da vida encarnada do Filho, 'junto a tudo aquilo que foi feito por nossa salvação: a Cruz e o Sepulcro, a Ressurreição ao terceiro dia, a Ascensão aos céus, o estar à direita do Pai' (são João Crisóstomo)²⁶. “A Igreja, portanto, é o lugar e o modo da presença salvífica do Senhor, glorificado no mundo ou na humanidade que ele salvou”²⁷.

Mas,

*“em que se baseia e radica essa unidade, essa conjunção de muitos, que deve ser tão íntima e orgânica quanto a união entre os membros do mesmo corpo? Qual é o poder que os reúne e liga uns aos outros? É apenas um instinto social, um impulso de afeto mútuo ou alguma outra atração natural? Em suma, a comunidade cristã, a Igreja é apenas uma sociedade humana, uma associação voluntária de homens?”*²⁸.

A resposta a essas perguntas é obviamente sempre negativa: nenhum poder, nenhum impulso, nenhuma atração humana servem de base à Igreja. Fiel ao princípio do cristocentrismo, Florovsky faz ver que a base é Cristo:

“Os cristãos não são apenas unidos entre si; antes de mais nada, eles são uma unidade em Cristo e só essa comunhão com Cristo torna possível a comunhão dos homens, nele. O

²⁶ Ibid., p. 21.

²⁷ Ibid., p. 22.

²⁸ Ibid., p. 16.

centro da unidade é o Senhor e o poder que opera essa unidade é o Espírito Santo”²⁹.

É na Igreja que se perpetua a Encarnação: como em Cristo o Verbo não estava acima ou fora da natureza humana, assim também na Igreja Cristo

“não se encontra acima ou fora. Os fiéis não são tanto aqueles que o seguem ou obedecem aos seus mandamentos quanto aqueles que foram incorporados a ele, que vivem nele ou mais ainda aqueles nos quais ele próprio habita misteriosamente”³⁰.

O cristocentrismo não impede que Florovsky evidencie também o componente pneumatológico da Igreja. O penúltimo dos textos acima citados termina com a afirmação: “o poder que opera essa unidade é o Espírito Santo”. Como muitos teólogos católicos e protestantes, Florovsky ensina que o Espírito Santo é a alma da Igreja. Comunica-lhe a vida através dos sacramentos, sinais que extraem toda a sua eficácia da ação do Espírito Santo, que está presente no Deus que propõe e no homem que responde. Presente em ambos os interlocutores, o Espírito de Cristo, testemunha de Deus perante os homens e testemunha dos homens perante Deus, é o grande ator dos sacramentos que dão corpo à Igreja. É por obra sua que todos os batizados são incorporados e concorporados em Cristo, tendo por nutrimento o mesmo amor pelo Pai. Assim como a ação sacramental do Espírito

²⁹ "L'Église: sa Nature et sa Tâche" em L'Eglise Universelle et le Dessein de Dieu. Rapport Préparatoire de l'Assemblée d'Amsterdam: 1948, Paris, 1949, p. 64.

³⁰ "Le Corps du Christ Vivant..." já citado, p. 17.

Santo deu origem à Igreja no dia de Pentecostes, também através da ação que ele explica nos sacramentos a vida da Igreja se perpetua³¹.

Florovsky baseia no princípio do cristocentrismo não somente a natureza da Igreja como também as suas propriedades. Isso é particularmente evidente quanto às características da unidade e da santidade, mas fica menos claro quanto à catolicidade e à apostolicidade.

Quanto à catolicidade, Florovsky afirma que,

*“por meio da criação da Igreja cristã, foi inaugurado um regime de existência absolutamente novo. Um regime católico, dir-se-á, contrapondo-o a esse estado funesto de deslocação e fragmentação em que toda a humanidade foi aprisionada devido a Queda. A salvação implica uma verdadeira reintegração, uma recapitulação total”*³².

A obra de Cristo consistiu verdadeiramente em reunir os filhos de Deus que se encontravam dispersos e recapitular todas as coisas nele. E essa obra continua na Igreja:

*“A função principal da Igreja no mundo é precisamente reunir os indivíduos dispersas e separados, incorporando-os numa unidade orgânica e viva, em Cristo”*³³.

A catolicidade da Igreja, segundo Florovsky, consiste exatamente nessa recapitulação da multiplicidade desagregada na unidade ordenada. Como Congar, recusa-se

³¹ Ibid., pp. 18-19.

³² Ibid., p. 24.

³³ Ibid., p. 19.

a fazer com que a catolicidade consista na dimensão quantitativa, na expansão geográfica e cultural da Igreja. Florovsky alega que a maior parte dos teólogos tenha reduzido a catolicidade à universalidade espacial. Protestando contra essa mutilação, declara que

“a verdadeira catolicidade é a catolicidade do interior, uma qualidade intrínseca da Igreja, ruja catolicidade exterior não é mais do que uma manifestação. A catolicidade essencial não é uma concepção topográfica ou espacial. A Igreja de Cristo não era menos católica no dia de Pentecostes, quando toda ela se encontrava encerrada numa pequena sala de Jerusalém, do que mais tarde, quando as comunidades cristãs não passavam de ilhas dispersas e quase perdidas no oceano da incredulidade e superstição pagãs”³⁴.

Desse novo conceito de catolicidade, nosso teólogo deriva duas consequências importantes: a primeira diz respeito ao simples cristão e a outra ao tempo. Afirma que o simples cristão é católico e não apenas a comunidade:

“Católico não é um nome coletivo. A Igreja ... é católica em todos os seus elementos ... Cada membro da Igreja é e deve ser católico; toda a existência cristã deve ser orgânicamente³⁵. 'catolicizada', ou seja, reintegrada, concentrada, centralizada interiormente”.

Quanto ao tempo, ele foi resgatado e “catolicizado” pelo mistério da Encarnação, que continua na Igreja. “Cristo é

³⁴ Ibid., p. 26.

³⁵ Ibid., p. 27.

o mesmo, ontem, amanhã e sempre. Nele todas as gerações cristãs estão unidas”³⁶. O Cristo onipresente e contemporâneo a todas as épocas transcende as divisões que impõem a distância e a duração. Quando uma comunidade cristã celebra a Eucaristia, ela participa dessa assunção do espaço-tempo e é verdadeiramente, então,

*“a Igreja católica inteira e junta que está presente ... porque Cristo nunca está separado do seu corpo. Nesse sentido, a Eucaristia é sempre e cada vez em particular uma revelação majestosa do Cristo total. Na experiência eucarística, por assim dizer, o próprio tempo se detém, de maneira mística e misteriosa, mustikós, sacramentaliter. Nela é verdadeiramente antecipada a síntese da ternidade”*³⁷.

Também sua doutrina da apostolicidade baseia-se na Igreja concebida como Corpo de Cristo. Qualquer corporação, diz Florovsky, exige um esqueleto em torno do qual se organizam os membros. Na Igreja, tal ossatura é assegurada pelo Colégio Apostólico. A comunidade messiânica

“foi constituída pelo próprio Jesus 'nos dias da sua carne', o qual deu-lhe pelo menos uma organização provisória, com a escolha e a posse dos Doze, aos quais deu o nome (ou melhor, o título) de 'mensageiros' ou 'embaixadores'... Os Doze ficaram encarregados de garantir a continuidade da mensagem e da vida comum. É por isso que a comunhão

³⁶ Ibid., p. 29.

³⁷ Ibid., pp. 39.40.

'com os Apóstolos'... era a característica fundamental da primitiva 'Igreja de Deus' em Jerusalém'”³⁸.

O batismo, que incorpora os cristãos a Cristo, e a Eucaristia, que realiza a presença do Senhor no seu Corpo que é a Igreja, representam a fonte e o centro místico da comunhão católica. Os únicos ministros autorizados para a distribuição desses sacramentos, como também de todos os outros, são os Apóstolos e seus sucessores.

O ministério apostólico, por conseguinte, é o instrumento privilegiado do nascimento, do crescimento e da coesão da Igreja. Representa “aquilo que a circulação do sangue é para o corpo animal”³⁹. Hoje, esse papel vital do sacerdócio evangélico dos Apóstolos e dos bispos está multiplicado através da ação dos padres, que, por delegação, são pais e unificadores das comunidades locais⁴⁰.

O episcopado, que é a realização plena do ministério apostólico, apresenta-se como um sinal específico na Igreja: é o sinal da presença ativa do Espírito Santo, construtor e unificador do Corpo Místico por meio dos sacramentos.

“É através do seu bispo ou, mais exatamente, no seu bispo que cada igreja local ou particular se inclui na totalidade da Igreja católica. Através do seu bispo, ela é colocada em

³⁸ Ibid., p. 15.

³⁹ Ibid., p. 36.

⁴⁰ Ibid., p. 36.

contato com as fontes primeiras da vida carismática da Igreja, ligada a Pentecostes”⁴¹.

Mas em que episcopado se realiza a herança dos apóstolos? Em outras palavras, onde se encontra a verdadeira Igreja hoje?

A resposta a essa grave interrogação não pode ser obtida, segundo o nosso teólogo, por caminhos jurídicos:

“Enquanto organismo místico, o Corpo Sacramental de Cristo, a Igreja, não pode ser circunscrito adequadamente somente com categorias e termos jurídicos”⁴².

O único caminho que pode oferecer uma solução satisfatória é o do exame da situação sacramental de uma dada comunidade eclesial, devido ao princípio de que lá onde se cumprem os sacramentos é que está a Igreja. Porém, contrariamente ao que pensam alguns ecumenistas católicos recentes, Florovsky não considera que a reta administração do batismo constitua por si só uma base suficiente de unidade.

São necessários todos os sacramentos, particularmente a Eucaristia, que é o principal instrumento de nossa incorporação a Cristo. Dessas premissas, ele tira a conclusão de que a única Igreja verdadeira é a Igreja Ortodoxa:

⁴¹ Ibid., p. 37.

⁴² "Les Limites de l'Église" em *Messenger de l'Exarchat*, 1961, n. 37, p. JU.

“Por isso, para mim, a reunião dos cristãos outra coisa não é do que uma conversão universal à Ortodoxia ... Isso não significa que tudo aquilo que se encontra no estado passado e presente da Igreja Ortodoxa se identifique com a verdade de Deus ... A verdadeira Igreja ainda não é a Igreja perfeita”⁴³.

No início desta seção, dissemos que a eclesiologia florovskyana baseia-se integralmente em dois princípios: cristocentrismo e “assimetria”. Do primeiro já tratamos amplamente. Façamos agora algumas breves observações sobre o segundo.

Segundo o teólogo de Odessa, a realidade teândrica da Igreja só pode ser entendida corretamente à luz do princípio da “assimetria”. Qualquer outro princípio traz o risco de se cair no monofisismo ou no nestorianismo eclesiológico.

O princípio da “assimetria” reconhece a existência tanto da Cabeça como dos membros na Igreja, porém atribui uma prioridade absoluta à Cabeça: a Igreja tem o seu fundamento em Cristo e o seu desenvolvimento se efetiva através da incorporação dos homens a ele.

Este princípio, contudo, não opera somente ao nível das relações entre Cabeça e os membros, mas também ao nível das relações entre os membros, especialmente das relações entre o episcopado e o laicato.

⁴³ "Confessional Loyalty in the Ecumenical Movement" em *The Student World*, v. 43 (1950), D. 20.4.

Contra a doutrina dos “eslavófilos”, de planificação das partes visíveis da Igreja e da elevação do laicato às mesmas funções da hierarquia, Florovsky defende, como já vimos, a prioridade do episcopado sobre todos os outros membros da Igreja. Unicamente aos bispos cabe a função de instruir, guiar e reger o povo de Deus. Mas isso - precisa o nosso teólogo - não significa que o Espírito Santo seja monopólio da hierarquia.

“No dia de Pentecostes, o Espírito Santo não desceu somente sobre os Doze, mas sobre toda a multidão que estava com eles, sobre toda a Igreja que estava então presente em Jerusalém”⁴⁴.

O Espírito Santo, todavia, não veio para se difundir numa massa informe, como uma carga de eletricidade estática se difunde e dispersa num monte de limadura. Ele veio para animar um corpo, dando a cada órgão a vitalidade específica exigida por sua função no conjunto.

“Os dons e os ministérios do Espírito na Igreja são múltiplos e variados. O Espírito desce sobre todos, mas somente os Doze (e os seus sucessores) receberam o poder sacerdotal e ministerial, segundo a promessa solene de Cristo”⁴⁵.

Em consequência, o episcopado tem poderes que não competem ao laicato; porém, é em função do laicato que tais poderes foram comunicados ao episcopado.

⁴⁴ “Le Corps du Christ Vivant...” já citado, p. 39.

⁴⁵ Ibid., p. 38.

V. Avaliação

O mínimo que se pode dizer é que a teologia de Florovsky pode parecer surpreendente a todos aqueles que estão habituados a falar de renovação da teologia em termos de pré-compreensão antropocêntrica, existencial e secular, e a considerar como condição preliminar de tal renovação o abandono das categorias filosóficas clássicas ou “helênicas”, como as chama o teólogo de Odessa. Para esses, a obra de Florovsky só tem valor como pesquisa histórica, provavelmente importante, talvez até preciosa, mas que não pode ir além da exumação de documentos do passado.

Entretanto, para aqueles que não estão dispostos a admitir que o único modo possível de fazer teologia seja o de “secularizá-la”, “antropologizá-la” ou “existencializá-la”, a obra teológica de Florovsky pode parecer digna de atenção também em termos teóricos (além de em termos históricos).

Com efeito, restituindo à teologia a sua estruturação clássica, nosso teólogo não só está em condições de preservar a inteligibilidade da parte mais preciosa do patrimônio teológico da Igreja, mas também de garantir uma tal fidelidade de interpretação da Palavra de Deus que não se encontra em nenhuma das filos modernas (nem no idealismo, nem no existencialismo, nem no personalismo e muito menos no

neopositivismo ou no materialismo). Esses são os dois maiores méritos de sua síntese neopatrística.

É uma verdadeira pena, porém, que, em virtude de sua instintiva aversão aos sistemas, Florovsky nunca tenha se preocupado em esclarecer exatamente a natureza e a extensão da base helênica da teologia patrística. Em que consiste o helenismo dos Padres? De que tipo é ele? Platônico, aristotélico, estoico, neoplatônico? A que revisões foram submetidas as categorias filosóficas gregas (por exemplo: natureza, substância, pessoa, essência, hipóstase) antes de serem assumidas pela teologia cristã? Não colocamos em dúvida a aptidão do pensamento grego para servir de forma ao cristianismo. Mas quais foram as leis da “informação”? E será que ela sempre teve êxito? Florovsky respondeu apenas de arranhão e de modo inadequado a essas questões fundamentais.

Entretanto, aquilo que disse já basta para excluir uma interpretação “integrista” da síntese neopatrística por ele projetada. Insiste muito, pois, na dimensão criadora que a revitalização do helenismo cristão deve comportar, sob pena de morte; e, para efetua-la, não propõe reproduzir literalmente o pensamento dos Padres, mas somente imitar o seu modo de ver.

“Aquilo que Florovsky quer reencontrar e fazer com que a teologia realize hoje é um olhar sobre Deus e o homem, sobre o mundo e a história, que seja idêntico ao olhar 'crisomórfico' dos Padres dos séculos IV e V. Na época, ocorreu uma espécie de crise de personalidade da Igreja:

naquele momento histórico em que saía da infância, ela encontrou a estrutura de pensamento e a estrutura de linguagem que a caracterizarão por toda a vida. Florovsky pensa que, se um espírito quer coincidir com a indefectível juventude intelectual da Igreja, deve se nutrir com os primeiros frutos produzidos por sua consciência no momento em que se torna adulta; numa palavra, deve assimilar esse helenismo cristão que em poucas gerações criou uma linguagem nova e específica da Igreja em diálogo com o mundo que deve salvar”⁴⁶.

Portanto, no parecer de Florovsky, o exemplo dos Padres é normativo: “Nenhuma filo particular foi canonizada”, afirma ele.

“A verdade é que os Padres criaram uma nova filo, muito diversa do platonismo, do aristotelismo ou de qualquer outra. O que torna ridícula qualquer tentativa de reinterpretar a doutrina tradicional nos termos ou categorias de uma filo nova, qualquer que seja ela ... Aquilo que realmente se exige não é uma linguagem nova ou novas visões gloriosas, mas unicamente uma melhor vida espiritual que nos torne novamente capazes de discernimento no âmbito da plenitude da experiência católica”⁴⁷.

Além da falta de uma explicitação crítica das relações entre filo grega e teologia cristã, lamenta-se outras carências no pensamento de Florovsky. Por exemplo, não distingue com suficiente clareza “tradição”, “patrística” e “teologia”, não

⁴⁶ LELOUVIER, O.c., p. 162.

⁴⁷ FLOROVSKY, "Patristics and Modern Theology", p. 241.

define adequadamente a função do Magistério na Igreja e não enfrenta a questão capital do primado do Papa.

Esses aspectos negativos, entretanto, são abundantemente contrabalançados por numerosos aspectos positivos.

Antes de mais nada, ele soube fundir admiravelmente em suas pesquisas e ensaios o conhecimento intuitivo e “experimental” do Oriente com uma metodologia tipicamente ocidental. De tal forma que, como observa Lelouvier, quando o lemos

*“nos encontramos ao mesmo tempo desambientados e em nossa própria casa: desambientados porque temos consciência de estarmos adentrando um universo novo; na própria casa porque o estilo dialético se efetua de um modo que nos é familiar”*⁴⁸.

Em segundo lugar, soube integrar a eclesiologia na cristologia e ligar diretamente o mistério da Igreja ao mistério da Encarnação. Florovsky sustenta que a dialética teândrica de Calcedônia é também a lei necessária de toda eclesiologia, dado que a Igreja não é outra coisa senão um prolongamento da realidade inseparável, divina e humana, do próprio Cristo. Em sua eclesiologia, soube evidenciar também outros aspectos importantes que a Igreja Católica proclamou solenemente no Concílio Vaticano II: os aspectos pneumatológico, “misterioso” e sacramental.

⁴⁸ LELOUVIER, O.c., p. 35.

Em honra a Florovsky, citamos por fim um texto em que, contra os grandiosos e presunçosos programas da teologia contemporânea, ele fixa aquela que considera ser a tarefa primeira do teólogo do século XX:

“A primeira tarefa para a geração atual de teólogos ortodoxos é restaurar em si mesmos a capacidade de sacrifício que lhes permita não tanto exprimir as próprias ideias ou as próprias visões, mas unicamente prestar testemunho da fé imaculada da Mãe Igreja. Cor nostrum sit semper in Ecclesia!”⁴⁹.

Ele procurou ater-se a esse ideal em toda a sua vida. E isso explica porque sua produção teológica é tão fragmentária e limitada.

Nota bibliográfica:

Há dois ótimos estudos sobre o pensamento de Florovsky: G. WILLIAMS, “Georges Vassilievich Florovsky: His American Career” em *The Greek Orthodox Theological Review*, XI, 1965, pp. 7-107; Y. N. LELOUVIER, *Perspectives Russes sur l'Église - un Théologien Contemporain: Georges Florovsky*, Centurion, Paris, 1968. O primeiro é um estudo de caráter geral; o segundo é dedicado ao problema eclesiológico.



⁴⁹ FLOROVSKY, "Patristics and Modern Theology", p. 241.

Excertos de cristianismo e cultura

O problema social na Igreja Ortodoxa Oriental

Trad.: Pe. Pedro Oliveira Junior

«O Problema Social na Igreja Ortodoxa Oriental»
apareceu no *The Journal of Religious Thought*, Vol. VIII,
nº 1, (Outono/Inverno, 1950-51), pgs.41-51.

O cristianismo é essencialmente uma religião social: *unus Christianus, nullus Christianus*. Ninguém pode ser cristão verdadeiramente, como um ser isolado e solitário. O cristianismo não é primariamente uma doutrina ou uma disciplina que indivíduos possam adotar para seu uso e orientação pessoal. O cristianismo é exatamente uma comunidade, isto é, a Igreja. A esse respeito existe uma óbvia continuidade entre o Velho e o Novo Testamento. Os cristãos são o “Novo Israel.” A fraseologia toda da Escritura é altamente instrutiva: a *Aliança*, o *Reino*, a *Igreja*, a *Nação Santa*, o *Povo Eleito*. O termo abstrato “cristianismo” é obviamente de data posterior. Desde o seu início o cristianismo foi mentalmente social. A edificação toda da existência cristã é social e corporativa. Todos os sacramentos cristãos são intrinsecamente “sacramentos sociais,” isto é, sacramentos

de incorporação. A liturgia cristã é também uma liturgia corporativa, “*publica et communis oratio*,” na expressão de São Cipriano. Edificar a Igreja de Cristo significa, portanto, edificar uma nova sociedade e, por consequência, reconstruir a sociedade humana em novas bases. Sempre houve uma forte ênfase em unanimidade e vida em comum. Um dos primeiros nomes dos cristãos era simplesmente “irmãos.” A Igreja era, e deveria ser, uma imagem em criatura do protótipo divino. Três Pessoas, no entanto, um só Deus. Coerentemente, na Igreja, muitos devem se integrar em um só Corpo.

Tudo isso é, por certo, a herança comum da Igreja toda. Porém, provavelmente, essa ênfase corporativa foi particularmente forte na tradição Oriental e ainda constitui o *ethos* distintivo da Igreja Ortodoxa. Não é para sugerir que todas as aspirações sociais do cristianismo foram de fato realizadas na vida empírica do cristianismo oriental. Ideais nunca são completamente realizados; a Igreja ainda está *in via*, e devemos nós lamentar dolorosamente a falha do Oriente em se tornar e permanecer verdadeiramente cristão. No entanto, ideais não devem ser negligenciados. Eles são o princípio orientador e o poder que dirige a vida humana. Sempre existiu uma clara visão da natureza corporativa do cristianismo no Oriente. Ainda existe, como existiu por séculos, um forte instinto social na Igreja Oriental apesar dos envoltimentos históricos e retiradas. E possivelmente essa seja a maior contribuição à fazer nas conversações contemporâneas sobre assuntos sociais.

A Igreja primitiva não era somente uma associação voluntária para propósitos “religiosos”. Era, isso sim, a *Nova Sociedade*, até mesmo a *Nova Humanidade*, uma *polis*, ou *politeuma*, a verdadeira Cidade de Deus, em processo de construção. E cada comunidade local estava consciente da sua condição de membro de um todo universal e includente. A Igreja foi concebida como uma ordem social independente e autossustentável, como uma nova dimensão social, um sistema peculiar, como Orígenes colocou. Desde cedo, os cristãos se sentiram no último lugar, bastante fora da ordem social existente, simplesmente porque para eles a Igreja era em si uma “ordem,” “colônia do Céu” na terra, extraterritorial (Fil 3: 20). E essa atitude não foi abandonada completamente nem quando, mais tarde, o Império chegou a bons termos com a Igreja.

A atitude cristã de início continuou no movimento monástico que cresceu rapidamente, precisamente no período da alegada reconciliação com o mundo. Por certo, o monaquismo foi um movimento complexo, mas seu fluxo principal sempre foi mentalmente social. Ele não foi tanto uma fuga do mundo quanto um esforço para construir um novo mundo em novas bases. Um monastério era uma comunidade, uma “pequena igreja” — não só uma comunidade orante, mas uma comunidade trabalhadora também. Grande esforço era posto no trabalho, e preguiça era vista como um vício grave. Mas tinha que ser um trabalho para propósito e benefício comum. Era já assim desde as primeiras comunidades pacomianas no Egito. São Pacômio pregava “o Evangelho do trabalho contínuo.” É dito dele: “a aparência

geral e vida de um monast[ér]io pacomiano não pode ter sido muito diferente do que um bem regulado colégio, cidade ou acampamento” (Bispo Kirk, *The Vision of God*). O grande regulador do monaquismo Oriental, São Basílio de Cesareia, na Capadócia (c.330-379), estava profundamente preocupado com o problema da reconstrução social. Ele via com grande apreensão o problema de desintegração social, que estava tão avançada em seus dias. Assim seu chamado para formação de comunidades monásticas era uma tentativa de reacender o espírito de mutualidade, num mundo que parecia haver perdido qualquer sentido de responsabilidade social e coesão.

Em sua concepção, o homem era essencialmente um “animal gregário” (*koinomkon zoori*), “*nem selvagem, nem amante de solidão*”. Ele não pode cumprir seu propósito na vida, ele não pode ser verdadeiramente humano, a menos que more numa comunidade. Monaquismo, portanto, não era um nível mais elevado de perfeição, para poucos, mas uma séria tentativa de dar uma dimensão humana própria para a vida do homem. Os cristãos tinham que colocar o modelo da nova sociedade para contrabalançar aquelas forças desintegradoras que estavam em ação num mundo em decadência. Verdadeira coesão na sociedade só pode ser conseguida por uma identidade de propósito, por uma subordinação de todas as preocupações individuais à causa e interesse comum. Num certo sentido era uma experiência socialista de um tipo peculiar, numa base voluntária. A própria obediência tinha que ser baseada em amor e afeição mútua, na realização livre do amor fraternal. A ênfase toda estava na

natureza corporativa do homem. O individualismo é, portanto, autodestrutivo.

Tão assustador quanto possa parecer, o mesmo padrão “cenobítico” era visto naquele tempo como obrigatório para todos os cristãos, “mesmo que fossem casados.”. Poderia a sociedade cristã toda ser construída como uma espécie de “monastério”? São João Crisóstomo, o grande Bispo da cidade imperial de Constantinopla (350-407), não hesitou em responder essa questão afirmativamente. Ele não pretendia que todos devessem ir para o deserto. Ao contrário, os cristãos tinham que reconstruir a sociedade existente num padrão “cenobítico.” Crisóstomo estava bastante seguro de que, todos os males sociais estavam enraizados no apetite aquisitivo do homem, em seu desejo egoísta de possuir bens para seu exclusivo benefício. Porém, existia só um possuidor de todos os bens e possessões, ou seja, o Senhor Todo-Poderoso. Os homens são nada mais que ministros e servos, e têm que usar os dons de Deus exclusivamente para propósitos de Deus, quer dizer, para necessidades de todos. A concepção de propriedade de Crisóstomo era estritamente funcional: a propriedade era justificada somente por seu uso apropriado. Fique claro que Crisóstomo não era um reformador econômico ou social, e suas sugestões práticas devem ser vistas como inclusivas e até ingênuas. Mas ele foi um dos grandes profetas da igualdade e justiça social. Não havia nada de sentimental em seu apelo por caridade. A caridade cristã, de fato, não é só uma emoção caritativa. Deve-se entender que a miséria social é a agonia contínua de Cristo, ainda sofrendo na pessoa de seus membros. O zelo ético e *pathos*

de Crisóstomo estavam enraizados na sua clara visão do Corpo de Cristo.

Pode-se argumentar que bem pouco resultou dessa vigorosa pregação social. Mas deve-se entender que a maior limitação imposta à pregação cristã de virtude social era decorrência do fato da Igreja só poder agir por persuasão, e nunca por violência ou compulsão. Por certo, nenhuma igreja pode nunca, deixar de recorrer à assistência de algum poder mundano, fosse ele do estado ou a opinião pública, ou qualquer outra forma de pressão. Mas em nenhum caso os resultados justificaram a perda da liberdade original. A prova é que ainda hoje, não nos movemos tanto na direção da realização dos padrões cristãos. Definitivamente, a Igreja é preocupada com a mudança dos corações e mentes humanos, e não primariamente com a mudança da ordem externa, ainda que todas as melhorias sociais sejam importantes. A Igreja inicial fez a tentativa de realizar um alto padrão social dentro de seus quadros. O sucesso não foi mais do que relativo; os padrões, em si, tiveram que ser diminuídos. Entretanto não foi uma reconciliação com a injustiça existente; foi o reconhecimento de uma antinomia inerente. Poderia a Igreja usar, na luta humana por sobrevivência, qualquer outra arma que a palavra de verdade e misericórdia? Em todo caso, alguns princípios básicos foram estabelecidos, e ousadamente formulados, que são relevantes para qualquer situação histórica.

Foram, em primeiro lugar, o reconhecimento da absoluta igualdade de todos os homens. Esse espírito

igualitário está profundamente implantado na alma ortodoxa. Não há espaço para qualquer discriminação social ou racial, dentro do corpo da Igreja Oriental, apesar da sua elaborada estrutura hierárquica. Pode-se detectar no âmago desse sentimento precisamente a concepção primitiva cristã da Igreja como uma “ordem” em si.

Em segundo lugar, é assumido que a Igreja tem que tratar primariamente com os necessitados e não privilegiados, com todos aqueles que são destituídos e sobrecarregados, com os pecadores arrependidos, precisamente com os publicanos arrependidos e não com os autodeclarados justos fariseus. O Cristo da tradição oriental é precisamente o Cristo humilhado, no entanto glorificado exatamente por sua humilhação, por condescendência do seu amor compassivo. Essa ênfase na compaixão existencial na tradição oriental, às vezes parece exagerada para observadores ocidentais — quase mórbida. Mas é simplesmente uma consequência do sentimento básico, de que a Igreja no mundo, é mais um hospital para os doentes do que uma hospedaria para os perfeitos. Esse sentimento sempre teve um impacto imediato no pensamento social todo do Oriente. A maior ênfase era por um serviço direto para os pobres e necessitados, e não esquemas elaborados para uma sociedade ideal. Relações humanas imediatas são mais importantes que qualquer esquema perfeito. O problema social era tratado como um problema ético; mas a ética era baseada no dogma, no dogma da Encarnação e Redenção através da Cruz. Pode-se encontrar todos esses motivos fortemente marcados tanto na pregação popular, quanto nos

textos devocionais tradicionais, lidos e repetidos em todas as igrejas ortodoxas, de novo e de novo. No todo, a Igreja está sempre com os humildes e mansos, e não com os poderosos e orgulhosos. Tudo isso pode ser frequentemente negligenciado mas nunca foi negado, mesmo por aqueles que estavam praticamente traindo a tradição.

Em terceiro lugar, há aquele instinto social herdado que faz da Igreja mais um lar espiritual, do que uma instituição autoritária. Se alguém quer agarrar o espírito íntimo da Igreja Oriental, tem que começar com um passado histórico remoto. Uma das marcas mais características dessa Igreja é seu “tradicionalismo.” Esse termo pode ser facilmente mal compreendido e mal interpretado. De fato, tradição significa continuidade, e não estagnação. Não é um princípio estático. O *ethos* da Igreja Oriental é ainda o mesmo dos primeiros séculos. Mas a situação existencial de um cristão não é sempre a mesma apesar de todas as mudanças radicais e drásticas em sua situação histórica?

Não houve movimento importante do cristianismo social na Rússia moderna. No entanto, o impacto dos princípios cristãos no todo da vida não foi negligenciável: ele teve a mesma tradicional ênfase em misericórdia e compaixão e em dignidade humana que nunca é destruída, mesmo por pecado ou crime. Mas a maior contribuição para o problema social foi feita no campo do pensamento religioso. “*Cristianismo Social*” foi o tema básico e favorito de todo pensamento religioso na Rússia no decorrer do século XIX, e o mesmo pensamento deu cores a toda literatura do mesmo

período. Vários escritores insistiram que a verdadeira vocação da Rússia era no campo da religião, e precisamente no campo do *cristianismo social*. Dostoevsky foi longe a ponto de sugerir que a Igreja Ortodoxa era precisamente “nosso *socialismo russo*.” Ele queria dizer que era a Igreja que poderia inspirar e forçar uma realização definitiva da justiça social no espírito de amor fraterno e mutualidade. Para ele, o cristianismo só poderia se realizar plenamente no campo da ação social. Todos os elementos foram dados na piedade tradicional: o sentimento de responsabilidade comum, o espírito de mutualidade, humildade e compaixão. “*A Igreja como um ideal social*”; essa era a ideia básica de Dostoevsky, como Vladimir Solovyev coloca em seu admirável discurso sobre Dostoevsky. A principal visão de Solovyev era a mesma. As palavras chaves em ambos os casos eram as mesmas: liberdade e fraternidade.

Foi a escola Eslavófica que trouxe o aspecto social do cristianismo para o fórum do século dezenove. O nome é desorientador. A “ideia eslávica” não foi de jeito nenhum o ponto inicial ou o ponto mais forte desse movimento influenciador de ideias. O ponto principal foi, no entanto, esse: o Ocidente não super enfatizava a importância do indivíduo? E o Oriente, e particularmente o Oriente Eslavo, não dava mais atenção aos aspectos sociais e corporativos da vida humana? Há muito de exagero utópico nessa “hitoriosofia,” e, no entanto, essa ênfase social era completamente justificada. E o melhor orador da escola conhecia muito bem que esse sentimento oriental pelos valores sociais e comunitários era devido, não ao caráter

nacional Eslávico, mais precisamente à tradição da Igreja primitiva. Foi um dos grandes líderes do movimento, A. S. Khomyakov (1804-1860), que elaborou a base teológica do *cristianismo social* em seu curto, porém inspirador panfleto: *The Church is One* (foi recentemente republicado tradução inglesa, Londres, S. P. C. K., 1948). Sua principal ênfase foi de novo no espírito de amor e liberdade que faz da Igreja uma fraternidade costurada pela fé e caridade. A fraternidade espiritual da Igreja deve inevitavelmente ser estendida para todo campo das relações sociais. A própria sociedade deveria ser reconstruída como uma fraternidade. “Nossa lei não é uma lei de escravidão, ou de serviços assalariados, mas uma lei de adoção de filhos, e de amor que é livre. Nós sabemos que quando alguém cai, ele cai sozinho; mas ninguém é salvo sozinho”. É precisamente o que São Basílio sugeriu: ninguém pode atingir seu propósito em solidão e isolamento. Nenhuma fé verdadeira está disponível em isolamento, portanto crucial para um cristão acreditar é no amor todo abarcante de Deus em Cristo, que é a Cabeça do Corpo.

A essência do Cristianismo, portanto, é a livre unanimidade de muitos, que os integra na unidade. Esse curto ensaio de Khomyakov, de fato, significa uma radical reorientação de todo pensamento teológico e religioso da Rússia. De um lado, era um retorno para a tradição primeira; de outro lado, era um chamado para a prática. As ideias de Khomyakov foram o ponto de partida de Solovyev, apesar de mais tarde Solovyev, ter se movido em outra direção e ter sido seduzido pela concepção romanizada de “Política Cristã” sem, no entanto, abandonar a concepção crucial de Igreja como

ideal social. Toda a sua vida Solovyev acreditou firmemente na missão social do cristianismo e da Igreja. Mais tarde, Nicolas Berdyaev escreveu um livro sobre Khomyakov no qual ele destaca as implicações sociais da concepção de Igreja de Khomyakov. É interessante citar que esses três escritores citados eram leigos, no entanto todos eles eram leais, no principal, à Tradição, mesmo que em alguns pontos particulares eles tenham divergido dela. A influência deles, no entanto, não ficou confinada aos leigos. O complexo todo dos problemas sociais foi trazido para o fórum pela catástrofe da Revolução Russa. Falhas históricas do cristianismo no campo social devem ser admitidas e reconhecidas. E ainda assim a convicção básica mantém-se inabalável: a fé da Igreja provê uma base sólida para ação social, e só no espírito cristão, pode-se esperar a saudável reconstrução de uma nova ordem na qual a personalidade humana e a ordem social estariam asseguradas.

Nesse ponto uma questão urgente se impõe: por que então houve tão pouca ação social no Oriente e a riqueza toda das ideias sociais foi deixada sem adequada realização? Não há resposta fácil para essa questão. Um ponto, no entanto, pode ser antecipado. A Igreja nunca é um trabalhador único no campo social. Pode haver uma mão livre no campo da filantropia social, sob quase qualquer regime, exceto, é lógico, no caso de tirania autoritária. E, de fato, a Igreja foi usualmente a pioneira, mesmo no caso da organização de serviços médicos. Na Rússia, em todo o caso, os primeiros hospitais e orfanatos foram organizados pela Igreja, ainda no século XV, senão antes; e o que também é instrutivo,

precisamente relacionado com os monastérios “cenobíticos,” assim como havia sido nos tempos de São Basílio e São João Crisóstomo. O trabalho foi tomado pelo Estado só na segunda metade do século XVIII, mas uma memória do passado sobreviveu nas *“Instituições Agradáveis a Deus”*, que estiveram em uso regular até meados do século XIX. A situação toda, no entanto, mudou quando chegamos às bases da ordem social. Critérios cristãos e seculares não obrigatoriamente coincidem, e muitos conflitos não admitem uma solução fácil. A posição estrita da Igreja primitiva e medieval sobre usura, pode seguramente ser justificada integralmente de um ponto de vista ético. No entanto, economicamente, era uma séria desvantagem para o progresso. A Igreja primitiva era rigorosamente severa com comércio em geral, e não sem razão. Mas existem, no entanto, algumas razões pertinentes também no outro lado. O mesmo é verdade para todo desenvolvimento industrial (e “capitalista”). Em muitos assuntos, um conflito entre as visões, cristã e “nacional” parece inevitável. Que possibilidade tem a Igreja de forçar seu ponto-de-vista, a não ser por pregação e admoestação? O estado nunca foi muito favorável à crítica vinda da Igreja, a menos que o Estado em si seja manifestamente cristão. O mesmo é verdade para a sociedade econômica. A Igreja Oriental, como regra, era relutante em interferir de maneira política. Nem nós devemos esquecer que por muitos séculos as maiores Igrejas do Oriente Médio estiveram sob o jugo do Islã, e dessa maneira nenhum espaço foi deixado para ação social independente, exceto por meio de caridade. E quando a liberação veio no correr do século XIX, os novos Estados

foram construídos num padrão ocidental, burguês, e não estavam prontos para seguir o caminho cristão.

Na Rússia, o campo de uma possível influência da Igreja foi similarmente estreitado, desde que o Estado assumiu, também sobre influência ocidental, todas as características de um “*Polizei-Staat*” e começou a reclamar supremacia sobre a Igreja. A Igreja era relativamente livre só dentro de seus próprios quadros. Existiu lá pouco espaço para ação construtiva e, ainda assim, o espírito estava vivo e a visão dos problemas sociais nunca foi obscurecida. Mas existia ainda outro problema maior: deveria a Igreja se comprometer com qualquer particular programa social ou econômico? Deveria a Igreja tomar parte na luta política? A resposta oriental seria bastante negativa, mas de modo nenhum significaria uma atitude de indiferença.

Não há nenhum espaço para qualquer ação social das Igrejas “por trás da *Cortina de Ferro*’. Por certo, essa cortina não é feita de ferro ou de qualquer outro material, mas sim de princípios. E o princípio fundamental do novo regime totalitário é precisamente a completa separação da Igreja de todo o campo de atividades política, social e econômica. A Igreja é compelida a se retirar para “sua própria esfera,” que além disso foi estritamente circunscrita. A única atividade permitida é Liturgia. Todas as atividades educacionais e missionárias são proibidas, apesar de que a política real pode variar de país para país e de ano para ano. No todo, uma absoluta soberania do Estado é dada como certa. Nesses países há somente uma autoridade, a do Estado ou do Partido.

Porém, em princípio a Igreja pode encontrar seu caminho sob qualquer circunstância e em qualquer situação concreta. O maior perigo está, todavia, em outro aspecto, qual seja, o de uma interpretação errada do caráter de “não desse mundo” da Igreja. É muito instrutivo comparar dois documentos emanados recentemente de Igrejas Ortodoxas, e ambos mais ou menos de caráter informal. O primeiro, um livro, recentemente publicado por conta da “*União Cristã dos Homens Profissionais da Grécia*,” “*Para uma Civilização Cristã*” (Atenas, 1950). É um franco e corajoso chamado para ação cristã em todos os campos da civilização. É um admirável esboço de um cristianismo ativo e “orientador” e de um cristianismo “*aggiornado*.” Os cristãos têm que passar por um julgamento em todas as áreas da vida, e primeiro de tudo por sua própria falha em enfrentar eficientemente uma situação desesperadora. Há um espírito livre e criativo respirando através das páginas desse livro. É um chamado verdadeiro para a ação cristã. Os cristãos são chamados, não só autoridades e clero. É assumido que os cristãos têm uma autoridade na esfera social. Esse manifesto tem um caráter informal e privado. É a voz dos cristãos, a do Corpo da Igreja.

O outro documento vem da União Soviética. É um relato sobre o problema Ecumênico todo, preparado por Padre Razoumovsky, um padre de Moscou, para a conferência de várias Igrejas Ortodoxas em Moscou, que teve lugar em julho de 1948. Está incluído nas minutas da conferência, agora publicadas em russo (Vol. II, Moscou, 1949). Estamos preocupados agora com a seção que encerra esse relato. O ponto principal marcado no relato é a total separação do

campo da Igreja e o do Estado: o “corpo” e a “alma.” Uma frase do *Relatório de Oxford de 1937* é citada “*para um cristão não há autoridade maior que Deus*” e uma qualificação característica é acrescentada: “*sim, mas só no reino da alma e do espírito, mas não na esfera material, onde há uma completa soberania do Estado, responsável perante Deus*” (p.177). É uma menção estranha na verdade, quando lembramos que o estado em questão é um Estado sem Deus. Mas o pensamento é muito claro: princípios cristãos não têm aplicação “na esfera material.” Além disso, nós somos informados nas páginas seguintes, que princípios de justiça, igualdade e liberdade não são cristãos. Eles pertencem a uma esfera secular independente, isenta até mesmo do julgamento moral da Igreja. A igreja simplesmente não tem nada a ver com toda área social e problemas relacionados. Um ponto particular é reforçado: é admitido que Cristo mandou seus apóstolos para “ensinar,” mas eles têm que ensinar só as nações, não os “dirigentes” (p. 177). Além disso, Cristo sugeriu que seus seguidores evitassem qualquer contato direto com o mal. “*Se injustiça social é maligna – porque o mundo está no mal – já é um sinal de que não pertence à nossa esfera*” (p. 191). Essa frase enigmática deve significar, aparentemente, que os cristãos não devem lutar com o mal, mas só fazer o bem. É também sugerido que os melhoramentos sociais e a segurança econômica são de valor dúbio sob o ponto-de-vista moral: “*não haveria nenhum espaço para o amor sacrificial, que é ordenado por Cristo*”. Daí a não necessidade de superar ganância ou inveja (p. 189). O maior tom do documento é óbvio; a Igreja se retira do mundo, no qual ela não tem nada a

fazer; ela não tem missão social nenhuma, e tem que evitar contato com o mundo, porque “ele está no mal”. Temos que esquecer sua miséria e sofrimento? Não, mas tudo isso pertence à competência somente do estado, e a Igreja resigna à sua responsabilidade pela “esfera material.”

Possivelmente seja justamente essa a quantidade de “liberdade religiosa” que é concedido às igrejas por um Estado ateu e possivelmente esteja de acordo com os princípios sem Deus. Mas pode a Igreja aceitar uma “reconciliação” ou “tolerância” a esse custo sem trair o Evangelho da justiça e sua própria tradição de longa data? Tal “fora do mundo” da Igreja não tem justificativa na experiência histórica da Igreja Oriental. Com certeza não é a tradição de São Basílio e São João Crisóstomo. Não há necessidade de acrescentar que de fato não há nenhuma separação das esferas de competência simplesmente porque a Igreja na União Soviética manifesta, toda hora, em seus pronunciamentos, sua natureza política e social, quando, na verdade, ela é convidada a fazer isso pelo Estado.

A Igreja realmente “não é desse mundo, mas, no entanto, ela tem uma óbvia e importante missão “nesse mundo” precisamente porque ele “está no mal”. Em todo caso, não se pode evitar pelo menos um diagnóstico. Era normalmente acreditado por séculos que a principal vocação cristã era precisamente a administração de caridade e justiça. A Igreja era, no Oriente como no Ocidente, a suprema mestra dos valores éticos. Todos os valores éticos de nossa civilização presente, podem ser rastreados até fontes cristãs,

e acima de tudo até o Evangelho de Cristo. De novo, a Igreja é uma sociedade que reclama o homem todo para o serviço de Deus e oferece cura para o homem todo, e não só para sua “alma.” Se a Igreja, como uma instituição, não pode adotar o caminho de uma ação social livre, os cristãos não podem dispensar suas obrigações cívicas, pois é deles uma enorme contribuição a fazer “na esfera material,” exatamente como Cristãos.

FONTE: Folheto Missionário número P 095k. Copyright © 2003 Holy Trinity Orthodox Mission 466 Foothill Blvd, Box 397, La Canada, Ca 91011 - Redator: Bispo Alexandre Mileant.



Excertos de cristianismo e cultura

Fé e Cultura

Trad.: Pe. Pedro Oliveira Junior



Vivemos num mundo transformado e em mutação. Isso não pode ser negado nem por aqueles do nosso meio que não desejam ou estão despreparados para mudarem eles próprios e que querem permanecer nesse período que está passando rapidamente. Mas ninguém pode fugir do desconforto de pertencer a um mundo em transição. se nós aceitamos a classificação tradicional de períodos históricos em “orgânicos” e “críticos,” não há dúvida que nossa época presente é uma época crítica, uma época de crise, uma época de tensões não resolvidas. Ouve-se, com muita frequência, nos nossos dias, sobre “o fim do nosso tempo,” sobre “o declínio do Ocidente,” sobre “civilização em julgamento” e outras expressões desse tipo. É mesmo sugerido às vezes que provavelmente nós estamos passando agora pela “grande divisão,” pela maior mudança na história da civilização, que é muito maior e mais radical que a transição da Antiguidade para a Idade Média, ou da Idade Média para a Modernidade. Se o que foi afirmado por Hengel, que “a História é Julgamento” (*Die Weltgeschichte ist Weltgerichte*), é

verdadeiro, então há algumas épocas fatais, quando a história não somente julga, mas também dá a si própria uma sentença de condenação. Nós somos persistentemente lembrados, por especialistas e profetas, que as civilizações crescem e decaem, e não há qualquer razão especial para esperar que nossa civilização venha a escapar desse destino comum. se há qualquer futuro histórico, pode muito bem acontecer que este futuro esteja reservado para outra civilização, e provavelmente para uma que será muito diferente da nossa.

É muito comum em nossos dias, e na verdade está muito na moda, dizer-se que nós já estamos vivendo num “*mundo pós-cristão*” — seja qual for o significado dessa pretensiosa expressão — num mundo que subconscientemente ou deliberadamente, “retirou-se” ou apartou-se do cristianismo. “*Nós vivemos nas ruínas de civilizações, esperanças, sistemas e almas*”. Não só nos encontramos em encruzilhadas, nas quais o caminho certo parece incerto, como, além disso, muitos de nós questionamos se existe um caminho certo, e se há qualquer perspectiva de encontrá-lo. Não se encontraria nossa civilização num impasse para o qual não há saída, a não ser à custa de uma explosão? Agora, qual a razão do problema? Qual é a causa primária ou definitiva desse colapso iminente e aterrador? É somente um “colapso nervoso” como às vezes é sugerido, ou é então uma “doença mortal,” uma doença do espírito, a perda da fé? Não há consenso neste ponto. No entanto, parece haver um considerável consenso de que nosso mundo cultural foi de algum modo desorientado e descentralizado espiritualmente e desorientado e

desorganizado intelectualmente, de tal forma que nenhum princípio todo-abrangente que fosse capaz de manter todos os elementos mutáveis juntos, foi deixado. Como cristãos podemos ser mais enfáticos e precisos. Nós afirmariamos que é precisamente a moderna retirada do cristianismo, seja qual for a data exata do seu início histórico, que está no âmago de nossa presente crise. Nossa época é, antes de tudo, uma época de descrença, e por essa razão uma época de incerteza, confusão e desespero. Há, em nosso tempo, tantos e tantos que não tem esperança, precisamente porque perderam toda a fé.

Não deveríamos, no entanto, fazer essas afirmações muito facilmente, e ter mais cautela em pelo menos dois pontos: primeiro, as causas e motivos dessa óbvia “retirada” foram complexas e variadas, e a culpa não pode ser atribuída somente àqueles que se retiraram. Em humildade cristã, os fiéis não deveriam se exonerar incondicionalmente, e não se dispensar muito sumariamente, deixando toda responsabilidade pelas falhas com os outros. Se nossa cultura, que nós como cristãos, costumamos olhar com muita complacência, se desintegra e cai aos pedaços, ela só mostra que a semente da corrupção já estava ali. Segundo: nós não deveríamos olhar todos os fiéis como edificadores em si, e nem deveríamos receber todas as crenças como antídoto contra dúvida e ruptura. Pode ser perfeitamente correto, como os sociólogos afirmam, que as culturas se desintegrem quando não existe incentivo inspirador, nem convicção motivadora. Mas, é o conteúdo da fé que é decisivo, ao menos do ponto-de-vista cristão. O perigo maior em nossos dias é

que há excessivas “crenças” conflitantes. A maior tensão não está tanto entre “crença” e “não crença,” mas está precisamente entre crenças rivais. Excessivos “*Evangelhos estranhos*” são pregados, e cada um deles exige total obediência e fiel submissão; até mesmo a ciência, às vezes posa de religião. Pode ser certo que a crise moderna possa ser rastreada até a perda de convicções. Seria desastroso, no entanto, se o povo se reunisse em torno de uma falsa bandeira e hipotecasse lealdade a uma fé errada. A raiz real da tragédia moderna não está só no fato de que o povo perdeu convicções, mas sim no fato que eles desertaram Cristo.

Agora, quando nós falamos de “crise de cultura,” o que de fato isso significa? A palavra “cultura” é usada em vários significados diferentes e não há definição comumente aceita. De um lado, “cultura” é uma específica atitude ou orientação de indivíduos ou de grupos humanos, pela qual nós distinguimos a sociedade “civilizada” da “primitiva.” É, ao mesmo tempo, um sistema de objetivos e interesses, e um sistema de hábitos. De outro lado, “cultura” é um sistema de valores, produzidos e acumulados no processo criativo da história, e tendente a obter uma existência semi-independente, isto é, independente daquele esforço criativo que originou ou descobriu esses valores. Os valores são variados e diversos e provavelmente nunca serão integrados completamente num todo coerente – maneiras polidas e que tais, instituições políticas e sociais, industriais, adoção de medidas sanitárias, ética, arte e ciência e assim por diante. Portanto, quando falamos de crise de cultura, usualmente

estamos mencionando uma desintegração em um, ou nos dois sistemas diferentes e não obrigatoriamente relacionados.

Pode acontecer que alguns dos valores aceitos ou considerados, sejam desacreditados e comprometidos, isto é, deixem de funcionar e não mais atraiam os homens. Ou, ainda, acontece às vezes, que o próprio ‘homem civilizado’ degenera ou até desapareça de todo, hábitos culturais se tornam instáveis, ou os homens perdem interesse por esses hábitos, ou se cansam deles. Então, uma incitação pelo primitivismo pode emergir, e só talvez dentro do arcabouço de uma civilização duradoura. Uma civilização declina quando aquele impulso criativo que na origem a trouxe à existência, perde seu poder e espontaneidade. Então surge a questão, se “cultura” é relevante para o preenchimento da personalidade humana, ou não é nada mais do que um traje exterior que pode ser necessário em certas ocasiões, mas que não pertence organicamente à essência da natureza humana, e nós, normalmente, distinguimos entre “natureza” e “cultura,” implicando que “cultura” é uma criação “artificial” do homem que ele superpõe sobre a “natureza,” apesar de parecer que de fato nós não conhecemos a natureza humana separada de cultura, ao menos de algum tipo de cultura. Pode ser afirmado que “cultura” na verdade não é “artificial,” que é, isso sim, uma extensão da natureza humana, uma extensão pela qual a natureza humana adquire sua maturidade e realização, de maneira que uma existência “subcultural” é de fato um modo de existência “sub-humano.” Não é verdade que um homem “civilizado” é mais humano que um homem “primitivo” ou

“natural”? É precisamente nesse ponto que nossa maior dificuldade se coloca.

Pode ser perfeitamente verdadeiro, como eu pessoalmente acredito ser o caso, que nossa cultura ou civilização contemporânea esteja “em teste.” Mas deveriam os cristãos, como tais, estarem preocupados com essa crise cultural? Se é verdade, como acabamos de admitir, que o colapso ou declínio da cultura está enraizado na perda da fé, numa “apostasia” ou “retirada,” não deveriam os cristãos estarem preocupados, principalmente ou mesmo exclusivamente, com a reconstrução da crença ou com a reconversão do mundo, e não com a salvação de uma civilização naufragante? Se nós estamos passando, de fato, em nossos dias, por um teste “apocalíptico,” não deveríamos concentrar nossos esforços em evangelização, na proclamação do Evangelho para uma geração esquecida disso, na pregação de penitência e conversão? A questão principal parece ser: se a crise pode ser resolvida se nós simplesmente opusermos a uma civilização gasta e rompida, uma nova civilização, ou se, para superar a crise, nós devemos ir muito além da civilização e alcançarmos as verdadeiras raízes da existência humana. Mas, se nós formos além da civilização, esse movimento não mostraria ser cultura desnecessária e supérflua? Estaria alguém necessitado ou interessado em cultura, quando esse alguém encontra o Deus Vivo, o Único digno de adoração e glorificação? Não é então, toda e qualquer “civilização” no fim, nada mais que um sutil e refinado tipo de idolatria, uma atenção e problemas com “muitas coisas,” por coisas demais, enquanto existe só uma

“necessária,” que nunca será tomada, mas que continuará “no além” pelos séculos dos séculos. De fato, não deveriam aqueles que encontraram a “pérola preciosa” ir em frente e vender todos os seus outros bens? E não seria precisamente uma infidelidade e deslealdade esconder e manter todas essas outras possessões? Não deveríamos simplesmente entregar todos os “valores humanos” nas mãos de Deus?

Esse questionamento foi por séculos a maior tentação de muitas almas sinceras e devotas. Todas essas questões estão sendo levantadas e discutidas intensamente em nossos dias. Nós dizemos: tentação. Mas é justo usarmos essa palavra desqualificante? Não é, isso sim, um postulado do qual não se escapa, o da auto renúncia integral, que é o primeiro pré-requisito e base da obediência cristã? De fato, dúvidas sobre culturas e seus valores aparecem e emergem não só nos dias de grandes testes históricos e crises. Elas aparecem, com frequência, também em períodos de paz e prosperidade, quando alguém se acha no perigo de vir a ser escravizado e seduzido pelas conquistas humanas, pelas glórias e triunfos da civilização. Elas aparecem com frequência no processo íntimo e pessoal de procura por Deus. A auto renúncia radical pode conduzir pessoas devotas aos desertos, às cavernas da terra, fora do “mundo civilizado,” e cultura pareceria a elas como *vaidade, vaidade das vaidades*, mesmo que se alegue que essa cultura se cristianizou, pelo menos na forma, senão em essência. Seria correto deter esses irmãos devotos, em sua resoluta busca da perfeição, e retê-los no mundo, compeli-los a participar na construção ou reforma daquilo que para eles nada mais é do que uma *Torre de Babel*? Estamos preparados

para desautorizar Santo Antônio do Egito ou São Francisco de Assis e convencê-los a permanecer no mundo? Não está Deus radicalmente acima e além de toda cultura? “Cultura,” além do mais, possui qualquer valor intrínseco? É ela serviço ou jogo, obediência ou distração, vaidade, luxúria e orgulho, ou seja, finalmente, uma armadilha para as almas? Parece óbvio, que cultura não é, e por sua natureza não pode ser, um fim último ou um valor último, e não deveria ser olhada como um último objetivo ou destino do homem, e provavelmente nem mesmo um componente indispensável da verdadeira humanidade. Um “primitivo” pode ser salvo, não menos que um “civilizado.” Como coloca Santo Ambrósio, Deus não escolheu salvar seu povo por argumentos inteligentes. Além disso, cultura não é um bem incondicional. É, isso sim, uma esfera de inevitáveis ambiguidades e envoltimentos. Ela tende a degenerar em “civilização,” se nós aceitarmos a distinção entre esses dois termos feita por Oswald Spengler — e o homem pode ser desesperadamente escravizado por ela, como o homem moderno, supostamente está. “Cultura” é uma conquista do homem, é uma criação deliberada do próprio homem, mas uma “civilização” realizada, é com muita frequência, inimiga da criatividade humana. Muitos em nossos dias, e na verdade em todos os tempos, estão dolorosamente cientes dessa tirania da “rotina cultural,” do cativeiro da civilização. Pode ser argumentado, como já foi mais de uma vez, que na civilização o homem está, como esteve, “estranho” a si próprio, estranho e desligado das verdadeiras raízes de sua existência, do seu próprio “eu,” ou da natureza, ou de Deus. Essa alienação do homem pode ser

descrita e definida de muitas maneiras e meios, tanto de modo religioso, quanto de modo não-religioso. Mas em todos os casos a “cultura” apareceria não só condicionando, mas como sendo ela própria uma condicionante.

Diferentes respostas foram dadas a essas questões no curso da história cristã, e o problema ainda permanece sem solução. Foi recentemente sugerido, que toda a questão “Cristo e Cultura” é um “problema persistente,” que possivelmente não admite nenhum tipo de solução final. É como dizer que diferentes respostas agradarão a diferentes tipos ou grupos de pessoas, tanto “crentes” quanto “não-crentes,” e que diferentes respostas parecerão convencedoras em diferentes tempos. A variedade de respostas parece ter um duplo significado. De um lado, elas apontam para a variedade de situações humanas e históricas, nas quais diferentes soluções se imporiam naturalmente. Questões são colocadas e acessadas diferentemente num tempo de paz ou num tempo de crise. Mas de outro lado, desentendimento é o que se pode esperar na “cristandade dividida.” Seria inútil ignorar a profundidade dessa divisão na cristandade. O significado do Evangelho em si, é discordantemente entendido nas várias denominações. e no debate acerca de “Cristo e Cultura” nós encontramos a mesma tensão entre os “católicos” e os “evangélicos” que está no âmago do “cisma cristão”. Se estamos real e sinceramente preocupados com a unidade cristã, deveríamos olhar para uma solução definitiva para essa tensão básica. De fato, nossa atitude para com a “cultura” não é uma opção prática, mas uma opção teológica em primeiro e também último lugar. O

recente crescimento do pessimismo histórico-cultural, que os alemães chamam de *Kulturpessimismus* e *Geschichtspessimismus*, não só reflete os envolvimento factuais e confusões de nossa época, mas também revela uma peculiar mudança nas opiniões teológicas e filosóficas. Dúvidas sobre cultura têm um óbvio significado teológico e nascem nas profundezas da fé do homem. Não deveríamos dispensar qualquer desafio sincero muito facilmente e auto complacentemente, sem simpatia e compreensão. No entanto, sem impor uma solução uniforme, para o que a nossa época não parece estar madura, não se pode evitar descartar certas soluções sugeridas como inadequadas, errôneas e enganadoras.

As modernas oposição e indiferença cristãs à “cultura” tomam várias formas e moldes. Seria impossível tentar agora uma pesquisa abrangente de todas as formas reais de opinião. Devemos nos limitar a uma lista daquelas que parecem ser as mais vocalizadas e relevantes em nossa situação atual. Há uma variedade de motivos e uma variedade de conclusões. Dois motivos especiais parecem concorrer para um desprezo pelo mundo por muitos cristãos, em todas as denominações. De um lado, o mundo está passando, e a própria história parece tão insignificante “na perspectiva da eternidade,” ou quando relacionada ao destino definitivo do homem. Todos os valores históricos são perecíveis, relativos e incertos. A cultura também é perecível, e de nenhum significado na perspectiva do fim iminente. De outro lado, o mundo todo parece ser tão insignificante em comparação com a insondável glória de Deus, como foi revelado no mistério de nossa Redenção. Em

certas épocas, e em certas situações históricas, o mistério da Redenção parece obscurecer o mistério da Criação, e a Redenção é encarada mais como uma dispensa do mundo decaído, do que sua cura e recuperação. A oposição radical entre Cristianismo e Cultura, como é apresentada por certos pensadores cristãos, é mais inspirada por certas pressuposições teológicas e filosóficas, do que por uma análise da cultura em si. Há um crescente sentimento escatológico hoje em dia, ao menos em certos setores. Há também uma crescente desvalorização do homem no pensamento contemporâneo filosófico e teológico, parte em reação ao excesso de autoconfiança da época passada. Há uma redescoberta da “*nulidade*” humana, da precariedade e insegurança essenciais de sua existência, tanto física quanto espiritual. O mundo parece ser inimigo e vazio, e o homem sente-se perdido no fluxo de acidentes e falhas. Se ainda há qualquer esperança de “salvação,” ela é tomada mais no sentido de “escape” e “resistência” do que no sentido de “recuperação” ou “reparação.” O que se pode esperar da história?

Podemos considerar vários tipos dessa atitude “pessimista.” Os títulos que eu vou usar não são mais do que tentativas e provisórios.

Antes de todos, devemos enfatizar a persistência do motivo *pietista* ou *revivalista* na moderna desvalorização da cultura. Os homens acreditam que eles encontraram seu Senhor e Redentor em sua experiência pessoal e privada, e

que foram salvos por sua misericórdia e porque responderam com fé e obediência. Nada mais é, portanto, necessário.

A vida do mundo, e no mundo, parece a eles ser nada além de um emaranhado pecaminoso, fora do qual eles estão satisfeitos e orgulhosos por terem sido libertados. A única coisa que eles têm a dizer a respeito desse mundo, é expor sua vaidade e perversão e profetizar sentença e condenação, e a futura vinda da ira e julgamento de Deus. Pessoas desse tipo podem ser de diferentes temperamentos, às vezes selvagens e agressivos, às vezes suaves e sentimentais. Em todos os casos, no entanto, eles não conseguem ver nenhum significado positivo no contínuo processo da cultura, e são indiferentes a todos os valores da civilização, especialmente para com aqueles que eles não podem justificar do ponto-de-vista utilitário. Pessoas desse tipo pregariam a virtude da simplicidade em oposição à complexidade do envolvimento cultural. Eles podem vir a escolher retirar-se para a privacidade de uma existência solitária, ou de uma estoica “indiferença,” ou podem preferir um tipo de vida comunitária, em companhia próxima daqueles que compreenderam a futilidade e falta de propósito de toda canseira e esforço histórico. Pode-se descrever essa atitude como sectária, e de fato, há uma deliberada tentativa de fugir de qualquer participação na história comum. Mas essa aproximação “sectária” pode ser encontrada entre pessoas de várias tradições culturais e religiosas. Há muitos que querem “retirar-se do mundo,” ao menos psicologicamente, mais para a segurança do que para o “combate não visto. “Há, nessa atitude, uma mistura paradoxal de penitência e

autossatisfação, de humildade e orgulho. Há também nessa atitude, um deliberado descuido com, ou indiferença para com a doutrina, e uma inabilidade para pensar consistentemente nas implicações doutrinárias dessa atitude “isolacionista.” De fato, isso é uma redução radical do cristianismo, ao menos uma redução subjetiva, no qual ele se torna não mais do que uma religião privada, de indivíduos. O único problema com que essas pessoas se preocupam é o problema da “salvação” individual.

Em segundo lugar, há o tipo “puritano” de oposição. Há uma redução similar da crença, usualmente admitida abertamente. Na prática, é um tipo ativo, sem nenhum desejo de fugir da história. Somente que a história é aceita mais como um “serviço” ou “obediência,” e não como uma oportunidade criativa. Há a mesma concentração no problema da “salvação.”

A controvérsia básica é que o homem, esse miserável pecador, pode ser perdoado, se e quando ele aceita o perdão que é oferecido a ele por Cristo e em Cristo, mas mesmo nesse caso ele permanece precisamente o que ele é, uma criatura frágil e inaproveitável, e não é essencialmente mudado ou renovado. Mesmo como uma pessoa perdoada, ele continua como uma criatura perdida, e sua vida não pode ter nenhum valor construtivo. Isso não deve necessariamente conduzir a uma retirada da cultura, ou à negação da história, mas isso faz da história uma espécie de servidão, que deve ser levada adiante e suportada, e não se deve fugir dela, mas suportá-la como um treinamento de caráter e teste de paciência, mais

do que um reino de criatividade. Nada é para ser conseguido na história. Mas o homem deveria usar toda oportunidade para provar sua lealdade e obediência e reforçar o caráter por esse serviço de fidelidade, por esse cativeiro de dever. Há uma forte ênfase “utilitária” nessa atitude, se ela é uma “utilidade transcendente,” um pronunciamento que diz respeito “à salvação.” Tudo que não servir diretamente a esse propósito deve ser descartado, e nenhum espaço é permitido para qualquer “criatividade desinteressada” como, por exemplo, letras ou “belas-artes.”

Em terceiro lugar, há o tipo *existencialista de oposição*. Seu motivo básico está no protesto contra a escravização do homem na civilização, que só esconde dele o último predicado de sua existência, e obscurece a desesperança do seu emaranhado. Não seria justo negar a relativa verdade do movimento existencialista contemporâneo e a verdade da reação; e provavelmente, o homem moderno de cultura precisava desse cortante e impiedoso alerta. Em todas as suas formas, religiosas e não religiosas, o Existencialismo expõe a nulidade do homem, do homem real, como ele é e conhece a si próprio. Para aqueles que entre os existencialistas falharam em encontrar Deus, ou são tolerantes com a negativa ateuista, essa “nulidade” é justamente a última verdade sobre o homem e seu destino. Mas o homem deveria encontrar essa verdade fora de si mesmo. Mas muitos existencialistas encontraram Deus, ou como eles colocam a respeito de si próprios, foram encontrados por Ele, desafiados por Ele, em sua indivisa ira e misericórdia. Mas, paradoxalmente, eles consideram que o homem ainda é “nada,” apesar do amor redentor e

consideração do Criador por suas criaturas perdidas e desviadas. Na concepção deles, a “criação” do homem condena-o a ser inextricavelmente nada mais do que um “nada,” ao menos aos seus próprios olhos, apesar do misterioso fato de que para Deus suas criaturas são obviamente muito mais do que “nada,” já que o amor redentor de Deus pelo homem o moveu ao tremendo sacrifício da cruz. O Existencialismo parece estar certo, em sua crítica à complacência humana, e é até mesmo útil na detecção da pequenez humana. Mas é sempre cego em relação à complexidade da Divina Sabedoria. Um existencialista é sempre um ser sozinho e solitário, inextricavelmente envolvido no escrutínio de seu predicado. Seus termos de referência são sempre o TODO de Deus, e o NADA do homem. E mesmo no caso em que sua análise começa com uma situação concreta, mesmo que seja pessoal, ele continua, de alguma maneira, *in abstracto*: em última instância ele não falará de uma pessoa viva, mas sim do homem como homem, porque no fim, todos os homens estão sob a mesma e universal detecção de sua completa irrelevância. Seja qual for a explicação psicológica e histórica para o crescimento recente do Existencialismo, no todo ela nada mais é do que um sintoma de desintegração e desespero.

E, finalmente, não deveríamos ignorar a resistência ou indiferença do “*homem simples*.” Ele pode viver quietamente no mundo da cultura, e até mesmo gostar dele, mas ele se pergunta o que a cultura pode “acrescentar,” exceto esteticamente, ou como um tributo de reverência e gratidão, especialmente na forma de arte. Mas como uma regra, o

“homem simples” suspeita com cautela do uso da razão em assuntos de fé e coerentemente dispensará o entendimento das “crenças.” Para ele, quê valor religioso pode haver num estudo desinteressado de qualquer assunto, que não tenha imediata aplicação prática, e não possa ser usado na distribuição de caridade? O “homem simples” não tem dúvidas sobre o valor ou utilidade da cultura na economia da vida temporal, mas ele hesitará em reconhecer sua relevância na dimensão espiritual, a menos que ela possa afetar ou exibir a integridade moral do homem. Ele não encontrará justificativa religiosa para a necessidade de o homem conhecer e criar. Não é, por fim, a cultura nada mais que vaidade, uma frágil e perecível coisa, na verdade? E não são as raízes mais profundas do orgulho e arrogância humana precisamente uma decorrência das demandas e ambição da razão? O “homem simples” usualmente prefere “simplicidade” na religião, e não tem interesse naquilo que ele rotula de “especulações teológicas,” incluindo aí, muitas vezes, quase todas as doutrinas e dogmas da Igreja. O que está envolvido nessa atitude é mais uma vez um conceito unilateral (e defeituoso) do homem e da relevância da vida real do homem na história para seu “destino eterno,” isto é, o propósito definitivo de Deus. Há uma tendência a acentuar o “caráter de outro mundo” da “vida eterna,” a tal ponto, que a personalidade humana corre o risco de ser partida em duas. É a história, em sua inteireza, somente um campo de treinamento para almas e caracteres, ou é alguma coisa mais comprometida no plano de Deus? É o “último julgamento”

somente um teste de lealdade, ou também é uma “recapitulação” da Criação?

É aqui que nós estamos tocando na causa mais profunda da constante confusão na discussão sobre “Fé e Cultura”. Os mais profundos assuntos teológicos estão envolvidos nessa discussão, e nenhuma solução poderá ser encontrada, a menos que o caráter teológico dessa discussão seja claramente aceito e entendido. Precisamos mesmo de uma teologia da cultura para nossas decisões “práticas.” Nenhuma decisão real pode ser tomada no escuro. O dogma da criação, com tudo o que implica, foi perigosamente obscurecido na consciência dos cristãos modernos, e o concito de *providência*, isto é, da perene preocupação do Criador com o destino de sua criação, foi, na verdade, reduzido a algo sentimental e subjetivo. Coerentemente, “História” foi concebida como um enigmático intervalo entre os poderosos atos de Deus, para os quais foi difícil atribuir qualquer substância própria. Isso foi de novo ligado com uma concepção inadequada do Homem. A ênfase foi mudada da realização do plano de Deus para o homem, para a liberação do Homem das consequências de sua falha “original.” E coerentemente, a doutrina toda das *Ultimas Coisas* foi perigosamente reduzida, e começou a ser tratada nas categorias de justiça forense ou de amor sentimental. O homem moderno falha em apreciar e acessar a convicção dos primeiros cristãos, derivada das Escrituras, de que o homem foi criado para um propósito criativo, e era para agir no mundo como seu rei, sacerdote e profeta. A queda ou falha do homem não aboliu esse propósito ou plano, e o homem foi

redimido para ser reinstalado no seu nível original e para reassumir seu papel e função na criação. É somente fazendo isso, que ele pode tornar-se naquilo que ele foi projetado para ser, não só no sentido de que ele deveria mostrar obediência, mas também para cumprir a tarefa que lhe foi apontada por Deus, em seu plano criativo, precisamente como a tarefa do homem. Assim como a História não passa de uma pobre antecipação do “tempo que virá,” ela é também, no entanto, uma antecipação real, e o processo cultural na história está relacionado com a consumação final, de uma maneira e em um sentido que nós não podemos decifrar adequadamente agora. Devemos ser cautelosos também em não minimizar a vocação criativa do homem. O destino da cultura humana não é irrelevante para o destino último do homem.

Tudo isso pode ser visto como sendo uma ousada especulação, muita além da nossa autoridade e competência. Mas o fato permanece: cristãos como tais estiveram construindo cultura por séculos, e muitos deles não só com o sentido de vocação ou obrigação de dever, mas com a firme convicção de que isso era a vontade de Deus. Um breve retrospecto do esforço cristão na cultura pode nos ajudar a ver o problema de uma maneira mais concreta, em sua total complexidade, mas também em toda sua inevitabilidade. Como uma questão de fato, o cristianismo entrou no mundo precisamente num dos períodos mais críticos da história, no tempo de uma momentânea crise de cultura. E a crise foi finalmente resolvida pela criação de uma cultura cristã, instável e ambígua como essa cultura provou ser, por sua vez, no curso de sua realização.

De fato, a questão da relação entre o cristianismo e a cultura nunca é discutida em abstrato, dessa forma generalizada, ou em todo caso, ela não deveria ser discutida assim. A cultura sobre a qual se fala, é sempre uma cultura particular. O conceito de “cultura,” com o qual se opera, é sempre condicionado a uma situação, isto é, derivado da experiência real que se tem, em uma cultura particular própria, da qual pode-se gostar ou detestar, ou então é um conceito imaginário, “outra cultura,” um ideal, a respeito do qual se pode sonhar e especular. Mesmo quando a questão é posta em termos gerais, impressões e desejos concretos podem ser sempre detectados. Quando “cultura” é resistida ou negada por cristãos, é sempre uma definida formação histórica que é tomada para ser representativa da ideia. Em nossos dias seria a civilização mecanizada ou “capitalista,” interiormente secularizada e, portanto, estranha a qualquer religião. Nos tempos antigos era a civilização pagã greco-romana. O ponto-de-partida em ambos os casos, é a imediata impressão de choque e conflito, e da incompatibilidade prática de estruturas que divergem basicamente em espírito e inspiração.

Os primeiros cristãos estiveram enfrentando uma civilização particular, a do mundo romano e helenista. Foi sobre essa civilização que falaram, foi contra esse concreto “sistema de valores” que foram críticos e estiveram inquietos. Essa civilização, além disso, estava, ela própria, mudando e instável naquele tempo, e estava, de fato, envolvida numa desesperada luta e crise. A situação estava complexa e confusa. Os historiadores modernos não podem escapar da

antinomia em sua interpretação dessa primeira época cristã, e não se pode esperar mais coerência da interpretação dada pelos autores da época. É óbvio que essa civilização helenista estava, em certo sentido, madura ou preparada para a “conversão,” e pode até mesmo, de novo, em certo sentido, ser olhada como um tipo de *Praeparatio Evangelica*, e seus contemporâneos estavam conscientes dessa situação. São Paulo sugeriu isso, os apologistas do segundo século e os primeiros Alexandrinos não hesitaram em se referir a Sócrates e Heráclito, e a Platão, como precursores do cristianismo. De outro lado, estavam cientes, não menos do que nós hoje, de uma radical tensão entre aquela cultura e a mensagem deles, e os oponentes também estavam conscientes dessa tensão. O mundo antigo resistia à conversão, porque ela significava uma mudança radical e a quebra com suas tradições em muitos aspectos. Podemos ver agora a tensão entre o “clássico” e o “cristão.” Os contemporâneos não podiam, por certo, ver na mesma perspectiva nossa, porque não podiam antecipar o futuro. Se eram críticos de “cultura,” significavam precisamente a cultura do seu próprio tempo, e essa cultura era estranha e inimiga do Evangelho. O que Tertuliano tinha a dizer sobre cultura, deveria, antes de tudo, ser interpretado num quadro histórico concreto, e não imediatamente transformado em pronunciamentos absolutos. Não estava ele certo em sua insistência na radical tensão e divergência entre Jerusalém e Atenas: *quid Athenae Hierosolymis?* “O que de fato Atenas tem a ver com Jerusalém? Que acordo existe entre a Academia e a Igreja? Nossa instrução vem do *Átrio de Salomão*, que ensinou

que “o Senhor deve ser olhado com simplicidade de coração. Não queremos disputa curiosa sobre possuir Jesus Cristo, nem inquisição por gostar do Evangelho. Com nossa fé, nós não queremos outra crença. Pois essa é nossa fé palmar, e daí, não há nada no que queiramos crer além” (De Prescriptione,7). “O que há de comum entre o filósofo e o cristão, o aluno de Hellas e o aluno do Céu, o trabalhador por reputação e salvação, o feitor de palavras e obras” (Apologeticus, 46).

No entanto, Tertuliano não conseguiu evitar inquisição e disputa e não hesitou em usar a sabedoria dos gregos na defesa da fé cristã. Ele acusa a cultura de seu tempo, e uma específica filosofia de vida, que em sua verdadeira estrutura era oposta à fé. Ele estava temeroso de um fácil sincretismo e de contaminação, que era um real desafio e perigo no seu tempo, e não podia antecipar que uma transformação interior da mente helênica ocorreria nos séculos a vir, assim como ele não podia imaginar que Césares se tornariam cristãos.

Não se deve esquecer que a atitude de Orígenes foi, na verdade, muito parecida, apesar de ele ser olhado como um dos *helenizadores* do cristianismo. Também ele estava consciente da tensão e suspeitava da vã especulação, na qual ele teve pouco interesse e, para ele, as riquezas dos pagãos eram exatamente “as riquezas dos ímpios” (Salmo 37: 16). Santo Agostinho também tinha essa opinião. Não era a ciência para ele somente vã curiosidade que só distraia a mente de seu verdadeiro propósito, que não é numerar as estrelas, ou procurar as coisas escondidas da natureza, mas conhecer e amar a Deus? Repudiava ainda a ASTROLOGIA, que ninguém

olharia como ciência em nossos dias, mas que nos dias dele era inseparável da verdadeira astronomia. A precaução ou mesmo atitude negativa dos primeiros cristãos para com filosofia, arte, fosse música ou pintura, e especialmente com a arte da retórica, só pode ser inteiramente compreendida no contexto histórico concreto. A estrutura toda da cultura existente era determinada e permeada por uma falsa e errada fé. Deve-se admitir que certas formas de cultura são incompatíveis com a atitude cristã para com a vida, e por isso devem ser rejeitadas ou evitadas. Mas isso ainda não pré-julga a questão ulterior, se uma cultura cristã é possível e desejável. Em nossos dias, deve-se, ou melhor, dever-se-ia, ser profundamente crítico de nossa civilização contemporânea, e até mesmo receber bem o seu colapso, mas isso não prova que civilização como tal deva ser condenada e amaldiçoada, e que os cristãos deveriam retornar ao barbarismo ou primitivismo.

O fato é que o cristianismo aceitou o desafio das culturas helênica e romana e finalmente, uma civilização cristã emergiu. É verdade que essa ascensão da cultura cristã tem sido extremamente censurada nos tempos modernos, como uma “aguda helenização” do cristianismo, na qual a pureza e simplicidade da fé evangélica ou escriturística alegadamente foi perdida. Muitos em nossos dias são bastante “iconoclastas” com respeito à cultura em bloco, ou ao menos em relação a certos campos de cultura, tais como “filosofia” (equiparada aos “sofistas”) ou arte, repudiada como uma sutil idolatria, em nome da fé cristã. Mas, de outro lado, nós devemos encarar acumulação. por muitos séculos de genuínos valores humanos no processo cultural, tomados e

carregados no espírito de obediência cristã e dedicação à verdade de Deus.

O que é importante nesse caso é que a cultura antiga provou ser plástica suficiente para admitir uma transfiguração interior. Ou, em outras palavras, os cristãos provaram que era possível reorientar o processo cultural, sem cair num estado pré-cultural, remodelando a fábrica cultural num novo estilo. O mesmo processo que tem sido variadamente descrito como uma “helenização do cristianismo” pode ao invés ser interpretado como uma “*cristianização do helenismo*.” O helenismo foi dissecado pela espada do espírito, foi polarizado e dividido, e um *helenismo cristão* foi criado. Por certo o helenismo era ambíguo, pois tinha dupla face. E certos renascimentos helenistas na história do pensamento europeu foram bastante pagãos, chamando por cautela e crítica. É suficiente mencionar as ambiguidades da Renascença, e nos últimos tempos Goethe e Nietzsche. Mas não seria justo ignorar a existência de outro helenismo, já iniciado na *Idade dos Padres*, tanto gregos quanto latinos, e que continuou criativamente pela Idade Média e pela Modernidade. O que é realmente decisivo nessa conexão é que o helenismo foi realmente transformado. Pode-se ser muito apressado em se descobrir adições helênicas na edificação da vida cristã e, ao mesmo tempo, negligente e esquecido dos fatos dessa transfiguração.

Um admirável exemplo é suficiente para a nossa presente proposta. Foi recentemente trazido à lembrança, o fato de que o cristianismo conseguiu uma mudança radical na

interpretação filosófica do tempo. Para os antigos filósofos gregos, o tempo era *uma imagem móvel da eternidade*, isto, é um movimento cíclico e recorrente, que tinha que voltar sobre si mesmo, sem nunca se mover adiante, pois nenhum movimento para frente é possível no círculo. Era um tempo astronômico, determinado pela revolução das esferas celestes (lembremo-nos do famoso título do trabalho de Copérnico que estava ainda sobre a influência da astronomia antiga: *De Revolutionibus Orbium Celestium*), e a história humana estava coerentemente subordinada a esse princípio básico de rotação e interação. Nosso conceito moderno, de tempo linear, com um conceito de direção ou vetorialidade, com a possibilidade de progressão e conquista de coisas novas, foi derivado das Escrituras e do conceito de história das Escrituras, movendo-se da criação à consumação, em um movimento único, irreversível e irrepetível, guiado ou supervisionado pela constante Providência do Deus Vivo. O tempo circular dos gregos foi explodido, como jubilosamente Santo Agostinho exclamou. A história, pela primeira vez, podia ser concebida como um processo com significado e propósito, conduzindo a um objetivo, e não como uma rotação perene conduzindo a lugar nenhum. O próprio conceito de progresso foi elaborado pelos cristãos. Isto quer dizer que o cristianismo não foi passivo em seu intercurso com aquela cultura herdada que ele se esforçou em redimir, e de maneira muito ativa. Não é demais dizer que a mente humana foi renascida e refeita na escola da fé cristã, sem nenhum repúdio às justas demandas e justos usos dessa cultura herdada. É verdade que este processo de

cristianização da mente nunca foi completado, e tensão interna continua até mesmo dentro do universo de discurso cristão. Nenhuma cultura pode em tempo algum, ser final e definitiva. Ela é mais do que um sistema, ela é um processo e só pode ser preservada e continuada por um constante esforço espiritual, e não somente por inércia ou herança. A verdadeira solução do perene da relação entre cristianismo e cultura está no esforço de converter a mente natural à fé correta, e não na negativa de tarefas culturais. Preocupações culturais são parte integrante da real existência humana, e por essa razão não pode ser excluída do esforço histórico cristão.

O Cristianismo entrou na cena histórica como uma sociedade ou comunidade, como uma nova ordem social, ou até mesmo, como uma nova dimensão social, isto é, como a Igreja. Os primeiros cristãos tinham um forte sentimento corporativo. Eles sentiam ser uma *raça escolhida*, uma *nação santa*, um *povo eleito*, ou seja, precisamente uma nova sociedade, uma “*nova polis*”, uma *Cidade de Deus*. Mas, havia outra cidade em existência, de fato uma cidade universal e estritamente totalitária, o Império Romano, que se sentia ser simplesmente “o Império”. Ele reclamava ser a cidade, compreensiva e única. Reclamava todo e cada homem a seu serviço, como a Igreja quer o homem todo para o serviço de Deus. Nenhuma divisão de competência e autoridade poderia ser admitida, já que o Estado Romano não podia admitir autonomia da esfera religiosa, e fidelidade religiosa era encarada como um aspecto do credo político e parte integral da obediência cívica. Por essa razão, um conflito era

inevitável, um conflito das duas cidades. Os primeiros cristãos sentiam-se, e de fato eram, extraterritoriais, fora da ordem social existente, simplesmente porque a Igreja era para eles uma ordem em si. Eles moravam em suas cidades como “*residentes temporários*” ou “*estrangeiros*” e para eles *qualquer terra estrangeira era pátria, e toda pátria era estrangeira*, como colocou o autor da *Epístola a Diogneto* um notável documento do segundo século. De outro lado, não se retiravam da sociedade existente; eles podiam ser encontrados “em todos os lugares”, como Tertuliano insistiu, em todos os caminhos da vida, em todos os grupos sociais, em todas as nações. Mas espiritualmente eles eram separados, segregados. Como Orígenes afirma, “*em todas as cidades os cristãos tinham outro sistema de fidelidade, próprio, ou em tradução literal, outro sistema de pátria*” (*Contra Celsus*, VIII, 75). Os cristãos permaneciam no mundo e estavam preparados para executar suas obrigações diárias fielmente, mas não podiam prometer fidelidade total ao governo desse mundo, para a cidade terrena, pois sua cidadania era de algum outro lugar, ou seja, o céu.

No entanto, esse desprendimento do “mundo” não poderia ser mais do que provisório, pois o cristianismo, por sua própria natureza, era uma religião missionária e pretendia uma conversão universal. Essa sutil distinção “*no mundo, mas não do mundo*” não poderia colocar o problema básico, pois o próprio “mundo” tinha que ser redimido, e não poderia ser tolerado em seu estado não-reformado. O problema final era exatamente esse: poderiam as duas sociedades coexistir, e em que termos? Poderia a fidelidade cristã ser de alguma forma

dividida ou duplicada, ou uma “dupla cidadania” ser aceita como um princípio normativo? Várias respostas foram dadas no curso da história. E o assunto ainda é quente e embaraçoso. Pode-se imaginar se “segregação espiritual” não é de fato, a única resposta cristã consistente, sendo qualquer outra solução um compromisso confuso. A Igreja está aqui, neste mundo, para a sua salvação. A Igreja tem, como teve, que exibir um novo nível de existência, um novo modo de vida, aquele do *“mundo que virá”*. E por essa razão, a Igreja tem que se opor e renunciar a “esse mundo.” Ela não pode, digamos assim, achar um lugar adequado para si nesse *“velho mundo”*. Ela é compelida a estar *“no mundo”* em permanente oposição, mesmo que pretenda somente uma reforma ou renovação do mundo.

A situação em que a Igreja se encontra neste mundo é inextricavelmente antinômica. Ou a Igreja é para ser constituída como uma sociedade exclusiva, esforçando-se em satisfazer todos os requisitos dos fiéis, tanto temporais quanto espirituais, dando nenhuma atenção à ordem existente e deixando nada para o mundo exterior — isso significaria uma inteira separação do mundo, uma definitiva fuga dele, e uma negação radical de qualquer autoridade externa. Ou a Igreja poderia tentar uma “cristianização” inclusiva do mundo, subjugando a vida toda ao governo e autoridade cristã, esforçando-se em reformar e reorganizar a vida secular em princípios cristãos, para construí-la *Cidade Cristã*. Na história da Igreja podemos rastrear as duas soluções: a fuga para o deserto e a construção do *Império Cristão*. A primeira foi praticada não só no monaquismo de

várias linhas, mas também por vários outros grupos e seitas. A segunda foi a linha principal tomada por cristãos, tanto no Ocidente quanto no Oriente, até o surgimento do secularismo militante na Europa e em outros lugares, mas mesmo no presente essa solução não perdeu apoio em muitos povos.

Historicamente falando, ambas as soluções provaram ser inadequadas e sem sucesso. De outro lado, tem-se que reconhecer a urgência do problema comum às duas soluções e a verdade de seu propósito comum. O cristianismo não é uma religião individualista e não está preocupado somente com a salvação de indivíduos. cristianismo é a Igreja, ou seja, a comunidade conduzindo sua vida corporativa de acordo com seus princípios peculiares. A liderança espiritual da Igreja dificilmente pode ser reduzida a orientações ocasionais, a indivíduos ou grupos vivendo em condições gritantemente não congêntas com a Igreja. A legitimidade destas condições deveria ser, antes de tudo, questionada. Nem a vida humana pode ser dividida em departamentos, alguns dos quais podem ter sido governados por alguns princípios independentes, ou seja, independentes da Igreja. Não se pode servir a dois mestres, e uma dupla fidelidade é uma solução pobre. O problema não é mais simples numa sociedade cristã. Com Constantino, o Império como capitulou, o próprio César foi convertido. O Império estava então oferecendo à Igreja não só a paz, mas também cooperação. Isso poderia ser interpretado como uma vitória da causa cristã. Mas para muitos cristãos daquela época essa nova fase de negócios foi uma surpresa, uma verdadeira explosão. Muitos líderes da Igreja estavam bastante relutantes em aceitar a oferta

Imperial. Mas era difícil recusá-la. A Igreja inteira não poderia fugir para o deserto, nem poderia abandonar o mundo. A nova sociedade cristã veio a existir, e era ao mesmo tempo, Igreja e Império, e sua ideologia era “teocrática”. Essa ideia teocrática poderia desenvolver-se em duas versões, diferentes, mas correlatas. A autoridade teocrática poderia ser exercida diretamente pela Igreja, isto é, através do ministério hierárquico da Igreja. Ou, o Estado poderia ser investido de autoridade teocrática e seus oficiais comissionados estabeleceriam e propagariam a ordem cristã. Em ambos os casos a unidade da sociedade cristã estaria fortemente enfatizada, e duas ordens eram vistas dentro de uma única estrutura: uma eclesiástica, estrito senso, e uma temporal, isto é, a Igreja e o Estado, com a suposição básica de que o Império era também um dom divino, em certo sentido coordenado com o sacerdócio e subordinado à decisiva autoridade da fé. A teoria parece ser razoável e bem equilibrada, mas na prática conduziu a uma tensão e disputa de longo prazo dentro da estrutura teocrática e, finalmente, à ruptura. Falta consistência teórica e prática à concepção moderna de duas esferas separadas, a da Igreja e a do Estado.

De fato, estamos encarando ainda o mesmo dilema e a mesma antinomia. Ou os cristãos devem ir para fora do mundo, no qual eles têm outro mestre além de Cristo (seja qual for o nome desse outro mestre: César, *Mamon* ou qualquer outro), e começar uma sociedade separada; ou então transformar o mundo exterior e reconstruí-lo de acordo com a lei dos Evangelhos. O que é importante, no entanto, é que mesmo os que vão para fora não podem dispensar o problema

principal: ainda têm que construir uma sociedade e assim, não podem dispensar esse elemento básico da cultura social. Anarquismo, de qualquer modo, está excluído pelos Evangelhos. Nem o monaquismo significa ou implica numa denúncia da cultura. Os monastérios foram, por longo período, precisamente os mais poderosos centros de atividade cultural, tanto no Ocidente quanto no Oriente. O problema prático é então reduzir a questão a uma sólida e fiel orientação numa situação histórica concreta.

Os cristãos não estão obrigados a negar a cultura como tal. Mas têm que ser críticos em qualquer situação cultural existente e o balizamento da crítica deve ser a medida de Cristo. Pois os cristãos são também os *filhos da eternidade*, isto é, cidadãos futuros da *Jerusalém Celeste*. No entanto problemas e necessidades deste tempo, em nenhum caso e em nenhum sentido, podem ser desconsiderados, porque os cristãos são chamados a trabalhar e servir precisamente neste mundo e neste tempo. Somente, que todas essas necessidades, problemas e objetivos devem ser vistos com naquela nova perspectiva mais ampla, que foi aberta pela revelação cristã e iluminada por suas luzes.

FONTE: Folheto Missionário número P 095k. Copyright © 2003 Holy Trinity Orthodox Mission 466 Foothill Blvd, Box 397, La Canada, Ca 91011 - Redator: Bispo Alexandre Mileant.



Excertos de cristianismo e cultura

Antinomias da História Cristã: «Império ou Deserto»

Trad.: Pe. Pedro Oliveira Junior

«Império e Deserto» apareceu na *Greek Orthodox Theological Review*, vol III, nº2(1957), pp. 133,159.
Reimpresso com autorização do Autor.

O Cristianismo entrou para a história como uma nova ordem social, ou melhor, uma nova dimensão social. Desde o seu início o cristianismo não foi primariamente uma doutrina, mas uma comunidade. Não havia só uma *mensagem* a ser proclamada, e Boas Novas a serem proclamadas. Havia precisamente uma *nova comunidade*, distinta e peculiar no processo de crescimento e formação, para a qual membros eram chamados e recrutados. Na verdade, *companheirismo* (*komoma*) era a categoria básica da existência cristã. Os cristãos primitivos sentiam-se vinculados e comprometidos intimamente, em uma unidade que transcendia radicalmente todos os limites humanos, de raça, cultura, nível social, e na verdade a dimensão toda deste mundo. Eram irmãos uns dos

outros, membros do “Corpo Único”, do “Corpo de Cristo”. Esta gloriosa expressão do apóstolo Paulo sintetiza admiravelmente a experiência comum dos fiéis. Apesar da novidade radical da experiência cristã, categorias básicas de interpretação eram tomadas do Antigo Testamento, do qual a Nova Aliança foi concebida como sendo o preenchimento e consumação. Os cristãos, na verdade eram o “*raça eleita, o sacerdócio real, a nação santa, o povo adquirido*” (1Pd 2: 9). Eles eram o Novo Israel, o “*pequeno rebanho*” fiel remanescente, a quem agradou ao Pai dar o reino (Lc 12: 32). As ovelhas dispersas haviam de ser juntas em um único rebanho e reunidas em assembleia. A Igreja era exatamente essa “Assembleia” - *Ekklisia tou Theou* - uma assembleia permanente da “raça eleita” de Deus, sem nunca ser adiada.

Neste mundo, os cristãos não poderiam ser mais do que peregrinos e estrangeiros. A verdadeira cidadania *politeuma*, estava no “céu” (Fil 3:20). A própria Igreja estava peregrinando por esse mundo (*paroikousa*). “O companheirismo cristão era um pouco de jurisdição extraterritorial na terra, do mundo acima” (Frank Gavin). A igreja era um “posto avançado do céu” na terra, ou uma “colônia do céu”. Pode ser verdade que essa atitude radical de desprendimento, tivesse originalmente uma conotação “apocalíptica” e fosse inspirada pela expectativa de uma iminente *parousia*. Entretanto, mesmo como uma paciente sociedade histórica, a Igreja estava destinada a ser desprendida do mundo. Um *ethos* de “*segregação espiritual*” era inerente à própria raiz da fé cristã, como era inerente à fé

do Antigo Israel. A Igreja em si era “*uma Cidade*”, uma *polis*, um novo e peculiar “*governo*”. Em sua profissão de batismo os cristãos tinham que renunciar a esse mundo, com toda a sua vaidade, orgulho e pompa — mas também a seus laços naturais, mesmo laços de família, e fazer um voto solene de fidelidade à Cristo, o Rei, o único verdadeiro Rei, na terra e no Céu, a quem toda autoridade havia sido dada. Por esse compromisso batismal os cristãos eram separados radicalmente deste mundo. Neste mundo eles não tinham cidade permanente. Eles eram cidadãos da *cidade vindoura* da qual o próprio Deus era o artífice e construtor (Hb 13: 14 e 11: 10).

Os primeiros cristãos eram com frequência suspeitos e acusados de indiferença cívica, e mesmo de mórbida “misantropia,” *odium generis humani*, - que poderia provavelmente ser contrastada com a alegada “*filantropia*” do Império Romano. A acusação não era sem fundamento. em sua famosa resposta à *Celsus*, Orígenes esteve pronto a admitir a acusação, pois o que mais os cristãos poderiam ter feito, perguntou. Em todas as cidades, diz, “*nós temos um outro sistema de fidelidade — allo systema tes patridos*” (*Contra Celsum*, VIII 75). Em companhia da comunidade civil havia em cada cidade, outra comunidade, a Igreja local. E para os cristãos este era o verdadeiro lar, ou sua *pátria*, que não era a sua cidade natal. O escritor anônimo da admirável *Carta à Diogneto*, escrita provavelmente nos primeiros anos do segundo século, elaborou esse ponto com elegante precisão. Cristãos não moram em cidades próprias, nem diferem dos

demais homens no falar ou nos costumes. “No entanto, enquanto vivem nas cidades dos gregos ou dos bárbaros, como os bens de cada um são distribuídos entre todos, a estrutura de seu governo próprio é peculiar e paradoxal ... Cada terra estrangeira é uma pátria para eles, e toda pátria é uma terra estrangeira ... Estão na terra, mas sua cidadania é o céu”. Não há paixão nessa atitude, nem hostilidade, nem retirada da vida diária. Mas existe uma forte nota de estranhamento espiritual: “e cada pátria é uma terra estrangeira.” Isso era ligado, entretanto, com um agudo senso de responsabilidade. Os cristãos estavam confinados no mundo, mantidos ali como numa prisão; mas eles também estavam junto do mundo, como a alma mantém o corpo junto. Além disso, essa é precisamente a tarefa atribuída por Deus aos cristãos,” que é *ilegal recusar*” (Carta à Diogneto, 5, 6). Os cristãos devem permanecer nas suas cidades natais e fielmente executar as suas tarefas diárias. Mas eram incapazes de oferecer fidelidade para qualquer governo desse mundo, porque seu verdadeiro comprometimento estava em outro lugar. Eram socialmente engajados e comprometidos na Igreja. e não no mundo. “Para nós nada é mais estrangeiro do que os negócios públicos”, declarou Tertuliano “*nee ulla magis res aliena quam publica* (Apologeticum, 38.3). “Eu me retirei da sociedade”, disse ele em outra ocasião: *secessi de populo* (De Pallia, 5). Os cristãos eram, nesse sentido, “fora da sociedade”, voluntariamente desterrados e banidos — fora da ordem social desse mundo.

Seria totalmente enganador interpretar a tensão entre os cristãos e o Império Romano, como um conflito ou choque entre a Igreja e o Estado. Na verdade, a Igreja Cristã era mais do que uma Igreja, assim como Israel havia sido ao mesmo tempo, a igreja e a nação. Os cristãos também eram uma nação, o “povo eleito”, o *povo de Deus*, *tertium genus*, nem judeus nem gregos. A igreja não era uma simples comunidade reunida, ou uma associação voluntária, para propósitos religiosos apenas. Ela era, e reclamava ser, uma sociedade distinta e autônoma, um governo distinto. De outro lado, o Império Romano era, e reclamava ser, muito mais do que um simples estado. Desde a reconstrução conduzida por Augusto César, de qualquer forma, Roma pretendia ser “a Cidade” permanente e eterna, *Urbs aeterna*, e a Cidade definitiva também. Em certo sentido pretendia para si uma dimensão escatológica. Mostrava-se como a solução definitiva do problema humano. Era uma Comunidade Universal, “a única Cosmópolis da terra habitada”, a oikoumene. Roma estava oferecendo paz, a *pax romana*, e justiça para todos os homens e nações sob seu governo e influência. Ela reclamava ser a incorporação final da humanidade, de todos os valores e conquistas humanas. O Império era, com efeito, uma instituição político-eclesiástica. Era a Igreja, assim como o Estado; “se ele não tivesse sido ambos, ele teria sido estranho às ideias do mundo antigo” (Sir Ernst Baker). Na sociedade antiga, a antiga polis, nas monarquias gregas, na república romana, convicções religiosas eram encaradas como parte integrante do credo político. Religião era parte integrante da estrutura política. Nenhuma divisão de competência ou de autoridade

poderia jamais ser admitida, e coerentemente nenhuma divisão de lealdade e de fidelidade. O Estado era *omni-competente* e, portanto, a fidelidade tinha de ser completa e incondicional. A lealdade ao Estado era, em si, uma espécie de devoção religiosa, seja de que forma particular ela possa ter sido prescrita ou imposta. No Império Romano havia o culto dos Césares. A estrutura toda do Império era indivisivelmente política e religiosa. O propósito principal do governo imperial era usualmente definido como filantropia, e frequentemente até mesmo como *salvação*. Em consequência, os imperadores eram descritos como “*salvadores*.”

Em retrospecto, todas essas demandas e pretensões podem ser vistas como não mais do que ilusões utópicas e sonhos desejosos, vãs e fúteis, como na verdade foram. No entanto, esses sonhos eram das melhores pessoas da época — é suficiente mencionar Virgílio. E o sonho utópico da “*Roma eterna*” sobreviveu ao colapso do Império e dominou o pensamento político europeu por séculos. Paradoxalmente, esse sonho foi acarinhado até mesmo por aqueles que, pela lógica de sua fé, deveriam estar mais bem protegidos contra o encanto decepcionante e emoções dele. De fato, a visão de uma “*Roma eterna*” dominou também o pensamento cristão da Idade Média, tanto no Oriente, quanto no Ocidente.

Não havia nada de anárquico na atitude dos primeiros cristãos para com o Império Romano. A “*origem divina*” do Estado e de sua autoridade foi reconhecida formalmente já por São Paulo, e ele próprio não teve dificuldade em apelar para a proteção dos magistrados romanos e à lei de Roma. O

valor e função positiva do Estado eram comumente admitidos em círculos cristãos. Mesmo a violenta invectiva do Livro da Revelação (Apocalipse) não foi exceção. O que foi denunciado ali foram iniquidade e injustiça da Roma real, mas não o princípio da ordem política. Os cristãos podiam, com toda sinceridade e boa-fé, protestar por sua inocência política nas cortes romanas e assegurar sua lealdade ao Império. De fato, os primeiros cristãos, oravam devotamente pelo Estado, por paz e ordem, e até pelos próprios Césares. Encontra-se uma alta estima pelo Império Romano até mesmo nos escritores cristãos da época, notórios por sua resistência como Orígenes e Tertuliano. A “*justificativa*” teológica do Império originou-se já no período das perseguições. No entanto, a lealdade cristã, que era fruto da necessidade, era uma lealdade restrita. Por certo, o cristianismo não era, sob nenhum aspecto, uma conspiração sediciosa, e os cristãos nunca pretenderam derrubar a ordem existente, apesar de acreditarem que ela tinha que desaparecer definitivamente. Do ponto-de-vista romano, no entanto, não podiam deixar de parecer sediciosos, não porque, de qualquer forma, estivessem envolvidos com política, mas precisamente porque não estavam. Sua indiferença política irritava os romanos. Eles, os cristãos se mantinham afastados das preocupações da comunidade num tempo crítico de sua luta pela existência. Não pediam só “liberdade religiosa” para si, mas também queriam suprema autoridade para a Igreja. Apesar do Reino de Deus ser enfaticamente “não deste mundo,” pareciam ser uma ameaça para o omni-competente reino do homem. A Igreja era, em certo sentido, um tipo de movimento de resistência

no Império. E os cristãos eram objetores conscientes. Resistentes a qualquer tentativa de sua integração na organização do Império, como Christofer Dawson disse com clareza: *“O Cristianismo era o único poder restante no mundo que não podia ser absorvido pelo gigantesco mecanismo do novo estado servil.”* Os cristãos não eram uma facção política. No entanto, a fidelidade religiosa deles, tinha uma conotação política imediata. Foi muito bem observado que *“o monoteísmo foi um sério problema político no mundo antigo”* (Eric Peterson). Os cristãos eram conduzidos a pedir autonomia para si e para a Igreja. E isso era exatamente o que o Estado não podia conceder, e nem mesmo compreender. Então, o choque era inevitável, apesar de poder ser adiado.

A Igreja era um desafio para o Império, e o Império era uma pedra de tropeço para os cristãos. A era de Constantino é vista comumente como um ponto de virada na história cristã. Depois de uma adiada luta com a Igreja, o Império Romano afinal capitulava. O próprio César foi convertido, e humildemente pediu por sua admissão na Igreja. A liberdade religiosa foi formalmente promulgada e enfaticamente estendida aos cristãos. As propriedades confiscadas foram devolvidas às comunidades cristãs. Aqueles cristãos que sofreram inabilitação e deportação nos anos de perseguição, eram agora chamados de volta, e eram recebidos com honra. De fato, Constantino estava oferecendo para a Igreja não só paz e liberdade, mas também proteção e íntima colaboração. Na verdade, ele estava chamando a Igreja e seus líderes para se juntarem a ele na renovação do Império. Essa nova fase da política imperial e de suas táticas foi recebida pelos cristãos

com apreço, mas não sem algum embaraço e surpresa. A resposta cristã para a nova situação não foi de modo nenhum unânime. Houve muitos, entre os cristãos, inclusive líderes, que estavam bem-preparados para receber sem reservas a conversão do Imperador e a prospectiva conversão do Império. Mas existiram também, não poucos, que estavam apreensivos com o movimento imperial. Para estar certo, poder-se-ia rejubilar com a cessação de hostilidades e com a liberdade de louvação pública que estavam então legalmente asseguradas. Mas o maior problema ainda não havia sido resolvido, e era um problema de extrema complexidade. De fato, era um problema altamente paradoxal.

Já Tertuliano havia levantado algumas questões incômodas, apesar de no seu tempo essas questões não serem mais do que questões retóricas. Poderiam os Césares aceitar Cristo, e acreditar nele? Pois Césares obviamente pertenciam ao mundo. Eles eram uma parte integrante da organização secular, *necessarii saeculo*. Poderia então um cristão ser César, isto é, pertencer ao mesmo tempo às duas ordens conflitantes, à Igreja e ao Mundo? (*Apologeticum* 21. 24). No tempo de Constantino esse conceito de César Cristão era ainda um enigma e um quebra-cabeça, apesar dos eloquentes esforços de Eusébio de Cesareia em elaborar a ideia do *império cristão*. Para muitos cristãos havia uma contradição interna no próprio conceito. Os Césares eram necessariamente comprometidos com as causas deste mundo. Mas a Igreja não era deste mundo. O ofício dos Césares era intrinsecamente secular. Haveria realmente

qualquer espaço para Imperadores como tais, na estrutura da Comunidade cristã?

Tem sido sugerido recentemente que o próprio Constantino esteve inquieto e incerto precisamente quanto a esse ponto. Parece que uma das razões pelas quais ele esteve retardando seu próprio batismo, até seus últimos dias, foi precisamente seu sentimento sombrio, de que seria inconveniente ser ao mesmo tempo cristão e César. A conversão pessoal de Constantino não constituiu problema. Mas, como Imperador ele estava comprometido. Ele tinha que carregar o fardo de sua exaltada posição no Império. Ele ainda era um “Divino César”. Como imperador estava profundamente envolvido nas tradições do Império, ainda que estivesse, de fato, se esforçando para se livrar delas. A transferência da residência imperial para uma nova cidade, sem as memórias da Velha Roma pagã, foi um símbolo espetacular desse nobre esforço. No entanto, o Império ainda era, em si, em grande parte, o mesmo que antes, com seu *ethos* e hábitos autocráticos, com todas as suas práticas pagãs, incluindo a adoração e a *apoteose* dos Césares. Temos boas razões pra confiar na sinceridade pessoal de Constantino. Sem dúvida, ele estava profundamente convencido, que o cristianismo era o único poder que daria vida ao corpo doente do Império e um novo princípio de coesão em um tempo de desintegração social. Mas, obviamente, sentia-se incapaz de abdicar de sua autoridade soberana, ou renunciar ao mundo. Na verdade, Constantino estava profundamente convencido que, por Providência Divina, lhe havia sido confiada uma alta e santa missão, que ele havia sido escolhido para restabelecer

o Império, e restabelecê-lo numa base cristã. Esta convicção, mais do que qualquer outra política particular, foi o fator decisivo em sua política e em seu modo de governo.

A situação era intensamente ambígua. A igreja tinha que aceitar a oferta imperial e assumir a nova tarefa? Era uma oportunidade para ser bem recebida, ou um compromisso perigoso? De fato, a experiência de colaboração íntima com o Império não foi de todo feliz e encorajadora para os cristãos, mesmo nos dias de Constantino. O Império não parecia ser um aliado cômodo e confortável para a Igreja. Sob os sucessores de Constantino, todos os inconvenientes da cooperação tornaram-se muito evidentes, mesmo se ignorarmos a tentativa abortada de Juliano de reinstalar o paganismo. Os líderes da Igreja eram compelidos, frequentemente, a desafiar as persistentes tentativas dos Césares de exercer sua suprema autoridade também em assuntos religiosos. O surgimento do monaquismo no quarto século não foi por acidente. Foi mais uma tentativa de escapar do problema imperial, e construir uma sociedade cristã autônoma fora dos limites do Império, *“fora do campo”*. De outro lado, a Igreja não podia abandonar sua responsabilidade pelo mundo, ou desistir de sua atividade missionária. Na verdade, a Igreja não estava preocupada só com indivíduos, mas com a sociedade, até mesmo com o todo da humanidade. No fim, mesmo reinos desse mundo tinham que ser trazidos para a obediência a Cristo. Nem o Império estava preparado para largar a Igreja sozinha, ou dispensar seu auxílio e serviço. A Igreja já era uma instituição forte por sua fé e disciplina, e espalhada por toda parte, mesmo por cantos remotos da terra

desabitada. Assim, a Igreja foi forçada a uma aliança com o Império, pela dupla pressão de sua vocação missionária e da lógica tradicional do Império.

No final do quarto século, o cristianismo foi estabelecido finalmente como a religião oficial do Império Romano. Sob Teodósio, o Grande, o Império Romano formalmente se comprometeu com a causa cristã. O Paganismo foi legalmente rejeitado e proscrito. Heresias também foram banidas. O Estado formalmente se engajou na manutenção da Fé Ortodoxa. A suposição básica do novo arranjo foi a unidade da comunidade cristã. Havia somente uma sociedade cristã compreensiva, que era ao mesmo tempo a Igreja e o Estado. Nesta sociedade una, havia diferentes ordens ou poderes, claramente distintos, mas intimamente correlatos — espirituais e temporais, eclesiásticos e políticos. Mas a sociedade em si era intrinsecamente uma. A ideia não era absolutamente nova. O antigo Israel era ao mesmo tempo reino e Igreja. O Império Romano havia sido sempre uma instituição político-eclesiástica, e manteve esse duplo caráter também depois de ter sido cristianizado. Na comunidade cristã, pertencer à Igreja e cidadania não eram só coextensivas, mas simplesmente idênticas. Só cristãos podiam ser cidadãos. Todos os cidadãos eram obrigados a ser ortodoxos na fé e no comportamento. A comunidade cristã foi concebida como uma única estrutura teocrática. Além disso, o Império Romano sempre se viu como o reino universal, como o único reino legítimo, o único império. Como havia uma só Igreja, a Igreja Católica, só poderia haver um reino, o Império Ecumênico. A Igreja e o reino eram, com efeito uma

só sociedade, indivisível e indivisa, Uma *Civitas – República Christiana*. A *comunidade una* de todo gênero humano, concebida parcialmente como um Império – a imagem sobrevivente da antiga Roma – mas principalmente como uma Igreja, é a sociedade essencial daquele longo período da história humana que nós chamamos pelo nome de Idade Média. “Isto foi um fato e não meramente uma ideia; e no entanto, foi também uma ideia e não de todo um fato” (Sir Ernst Baker). Foi uma momentânea e magnífica conquista, uma visão gloriosa, uma pretensão ambiciosa. Mas foi também uma conquista nefasta e ambígua. De fato, as duas ordens espiritual e temporal, nunca poderiam ser verdadeiramente integradas em um só sistema. Velhas tensões continuaram dentro da *sociedade una*, e o balanço de poderes na comunidade cristã sempre foi instável e inseguro. Seria um anacronismo descrever essa tensão interna entre poderes na comunidade medieval, como um conflito ou competição entre a Igreja e o Estado, concebidos como duas sociedades distintas, com esferas apropriadas de competência e jurisdição. Na Idade Média, Igreja e Estado, como duas sociedades distintas, simplesmente não existiam. O conflito era entre dois poderes na mesma sociedade, e precisamente por essa razão ele foi tão vigoroso e agudo. A esse respeito não existiu diferença básica entre o Oriente e o Ocidente cristãos, apesar das diferenças reais de curso dos eventos que existiram nessas duas áreas da comunidade cristã. O maior problema era o mesmo, no Oriente como no Ocidente – o problema de uma sociedade cristã, de um *sacro Império*. Era mais do que natural que esse problema viesse a assumir

especial urgência e dimensão precisamente no Oriente. Nele o *sacro Império* era uma formidável realidade, “um fato tangível no mundo real”, na expressão de James Bryce, enquanto no Ocidente era mais uma ideia, ou somente uma pretensão, porque Constantino, o coração do Império, estava em Constantinopla e não mais na velha cidade de Roma. A história de Bizâncio foi uma imediata continuação da história de Roma. No Ocidente a ordem romana desintegrou-se mais cedo. No Oriente ela sobreviveu por séculos. Mesmo em trajes orientais, Bizâncio continuou a ser o *Reino de Romanos* até o seu final. O problema principal de Bizâncio foi exatamente o problema da *Roma Eterna*. O peso todo do Império foi ali sentido muito mais do que no Ocidente. É altamente significativo, no entanto, que todos os problemas bizantinos reaparecessem no Ocidente com a mesma urgência e a mesma ambiguidade, assim que o Império foi ali reconstruído por Carlos Magno e seus sucessores. Na verdade, Carlos Magno considerava-se um fiel sucessor de Constantino e Justiniano. Suas reivindicações e política em assuntos religiosos eram quase idênticas àsquelas dos Césares Bizantinos.

É frequentemente discutido se em Bizâncio a Igreja entregou sua liberdade nas mãos dos Césares. O sistema Bizantino tem sido vergonhosamente rotulado de *Cesaropapismo* com a presunção de que o imperador era o real governante da Igreja, mesmo que nunca tenha sido reconhecido como sua cabeça. Tem sido dito mais de uma vez, que em Bizâncio a Igreja simplesmente deixou de existir, isto é, como uma instituição independente, e foi praticamente

reduzida ao estado de departamento litúrgico do Império. A evidência citada em apoio a essas acusações, à primeira vista, podem parecer abundantes e envolventes. Mas elas não se sustentam com um exame mais apurado. A acusação de cesaropapismo ainda é mantida em certos setores. Ela tem sido enfaticamente rejeitada por muitos estudiosos competentes de Bizâncio como um puro mal-entendido, e um anacronismo prejudicial. Os imperadores eram, de fato, governantes na sociedade cristã, inclusive em assuntos religiosos, mas nunca governantes da Igreja.

A história de Bizâncio foi uma aventura em política cristã. Foi um empreendimento sem sucesso e provavelmente desafortunado. No entanto, deve ser julgado nos seus próprios termos. Justiniano estabeleceu claramente o princípio básico do sistema bizantino no prefácio do seu Sexto Comunicado, datado de 16 de março de 535:

Há dois dons maiores que Deus deu aos homens em sua superior clemência: o sacerdócio e a autoridade imperial — hierosyne e basiléia; sacerdotium e imperium. Destes, o primeiro é ocupado com as coisas divinas; o segundo preside sobre os negócios humanos e toma conta deles. Procedentes da mesma fonte, ambos adornam a vida humana. Nada é de maior consideração para os Imperadores do que a dignidade do sacerdócio, para que por sua vez, os sacerdotes venham a rezar por eles. Então, se um é inocente em todos os aspectos e cheio de confiança em Deus, e o outro mantém correta e propriamente, a ordem da comunidade confiada a ele, haverá uma certa harmonia imparcial, que fornecerá qualquer coisa necessária para o

gênero humano. Nós, portanto, estamos altamente preocupados com as verdadeiras doutrinas inspiradas por Deus, e com a dignidade dos padres. Nós estamos convencidos que, se eles mantiverem a dignidade, grandes benefícios serão concedidos por Deus para nós, e nós manteremos firmemente tudo que agora possuímos, e em acréscimo, adquiriremos aquelas coisas que nós ainda não temos asseguradas. Um final feliz sempre coroa aquelas coisas que são empreendidas de maneira apropriada, aceitável por Deus. Esse é o caso quando os cânones sagrados são cuidadosamente observados, os que os gloriosos Apóstolos, as veneráveis testemunhas visuais do Verbo Divino, passaram para nós, e os Santos Padres mantiveram e explicaram.

Isso era ao mesmo tempo um sumário e um programa.

Justiniano não fala do Estado ou da Igreja. Ele fala de dois ministérios ou de duas agências, que foram estabelecidos na comunidade cristã. Eles foram apontados pela mesma autoridade divina e para o mesmo propósito final. Como um dom Divino, o poder imperial, *imperium*, era independente do sacerdócio, *sacerdotium*. No entanto, era dependente do, e subordinado àquele propósito para o qual ele tinha sido divinamente estabelecido. Esse propósito era a manutenção fiel e promoção da verdade cristã. Em outras palavras, o poder imperial só era legitimado dentro da Igreja. Em todo caso, era essencialmente subordinado à fé cristã, era limitado pelos preceitos dos Apóstolos e dos Padres. O estado legal do Imperador na comunidade dependia do seu bom estado na Igreja, sob a sua disciplina doutrinal e canônica. *Imperium* era, ao mesmo tempo, uma autoridade e um serviço. E os termos

desse serviço estavam colocados em regras e regulamentos da Igreja. Em seu juramento de coroação, o Imperador tinha que professar a fé ortodoxa e fazer um voto de obediência aos decretos dos concílios eclesiásticos. Isso não era mera formalidade. “A ortodoxia era a supranacionalidade de Bizâncio, o elemento básico da vida do Estado e do povo” (I. I. Sokolov).

O posto de Imperador no sistema bizantino era elevado e exaltado. Ele era cercado com um halo de esplendor teocrático. O cerimonial da corte era rico e elaborado, claramente um cerimonial religioso, um ritual, quase um tipo de *liturgia imperial*. No entanto, o imperador não era mais do que um leigo. Ele tinha uma certa posição na Igreja, e uma posição muito elevada e proeminente. Mas era uma posição laica. Havia, na Igreja, um serviço especial reservado para um leigo. Os imperadores não pertenciam à hierarquia regular da Igreja. Eles não eram, em nenhum sentido, *ministros do Verbo e dos sacramentos*. Alguns caracteres especiais podiam ser concedidos a eles. E de fato, com frequência, foram solicitados e assegurados. Em todo caso, era um *sacerdócio real* muito específico, claramente diferenciado do *sacerdócio ministerial* do clero. Certamente, o imperador era um alto dignatário na Igreja, mas num sentido muito especial, que não é fácil de ser definido exatamente. Qualquer que possa ter sido o significado original do rito de coroação imperial — e parece que originalmente era uma cerimônia estritamente secular, na qual até o Patriarca atuava como servo civil — gradualmente ele se desenvolveu num rito sagrado, sacramental, se não mesmo um sacramento regular,

especialmente depois que foi combinado com o rito da *unção*, um rito distintamente eclesiástico, conferido pela Igreja. Os ritos da coroação imperial conduzem a uma concepção inteiramente *consagracional* do poder temporal. Provavelmente tal ênfase teocrática tenha sido ainda mais forte no Ocidente que em Bizâncio. É especialmente significativo que o rito inclui um juramento solene de fiel obediência às regras da Igreja e, sobretudo, de manter inviolável a fé ortodoxa, em conformidade com as Escrituras e com os santos cânones dos concílios.

A cruz do problema está na demanda dos governantes temporais e em seu esforço para ser cristão e, por isso, achar que deveriam executar certas obrigações cristãs por seu próprio direito, e por seu próprio mandato. Tal demanda implicava numa convicção de que basicamente o secular era, num certo sentido, sagrado. Numa sociedade cristã nada pode ser simplesmente secular. Pode ser arguido que essa demanda era frequentemente insincera, não mais do que um disfarce para motivos e preocupações mundanas. No entanto, é óbvio que em certas instâncias — e deve-se enfatizar, em todas as instâncias maiores e cruciais — essa demanda foi claramente sincera. Tanto Justiniano quanto Carlos Magno, para mencionar só os casos mais espetaculares, foram profundamente sinceros em seu esforço para serem governantes cristãos e promover a causa de Cristo, mormente se considerarmos que suas políticas reais estavam abertas para críticas.

Era comumente aceito que uma das obrigações do imperador era defender a fé e a Igreja, por todos os meios possíveis à sua disposição, incluindo mesmo a espada, mas antes de tudo, por uma legislação apropriada. Uma tensão surgia todas as vezes que um Imperador manifestava sua preocupação por assuntos religiosos, como muitos imperadores bizantinos, e mais do que todos Justiniano, de fato, fizeram muitas vezes. A princípio, isso não estava fora de sua competência legal. Nem a pureza da Fé, nem a rigidez dos cânones é uma exclusiva preocupação clerical. Os Imperadores deveriam cuidar da fé correta do povo. Nem eles poderiam proibir que alguém mantivesse convicções religiosas. Se o direito de cisões formais em questões de fé e disciplina pertencia ao sacerdócio — e esse direito nunca foi contestado ou abolido — o direito de se preocupar com assuntos doutrinários nunca poderia ser negado aos leigos, nem o direito de expressar suas convicções religiosas, especialmente nos períodos de disputa ou confusões doutrinárias. Obviamente, os imperadores poderiam elevar a sua voz mais poderosa que qualquer outro, e usar o seu poder (*potestas*) para forçar as convicções que eles tivessem, com completa honestidade, acreditando ser ortodoxo. Entretanto, mesmo neste caso os imperadores deveriam agir através de canais apropriados. Eles teriam que impor sua vontade, ou sua mente à hierarquia da Igreja, o que eles de fato fizeram não só uma vez, usando às vezes até de violência, ameaça e outros métodos censuráveis. A forma legal ou canônica tinha que ser observada em qualquer caso. Agir em questões religiosas sem o consentimento e colaboração do sacerdócio era obviamente

ultrapassar o poder imperial, ir além de sua competência legal. Abusos flagrantes por imperadores bizantinos não podem ser ignorados. De outro lado, fica óbvio que em caso nenhum os imperadores tiveram sucesso, quando tentaram ir contra a fé da Igreja. A Igreja de Bizâncio era suficientemente forte para resistir à pressão imperial. Os imperadores falharam em se impor à Igreja, no caso do compromisso com os *arianos*, no caso da reconciliação prematura com os *monofisitas*, no caso do *Iconoclasmo*, e em data posterior, no caso da ambígua reunião com Roma.

Nada poderia ser mais falso que a acusação de cesaropapismo, geralmente levantada contra a Igreja Bizantina — a acusação de que a Igreja se rendeu em obediência servil às ordens do imperador até mesmo na esfera religiosa. É verdade que o imperador sempre se preocupou com assuntos eclesiásticos; ele esforçou-se em manter ou impor unidade no dogma, mas suas demandas, de maneira nenhuma, foram sempre reconhecidas submissamente. Na verdade, os Bizantinos acostumaram-se à ideia de que, oposição organizada contra a vontade imperial em assuntos religiosos era normal e legítimo ... *“Sem nenhuma suspeita de paradoxo, a história religiosa de Bizâncio poderia ser representada como um conflito entre a Igreja e o Estado, um conflito do qual a Igreja surge inquestionavelmente como vencedora”* (Henry Gregoire).

Pode-se argumentar que, no correr do tempo, a influência real e prestígio da Igreja em Bizâncio esteve firmemente crescente. Em relação a isso, o *Epanagoge*, um

documento constitucional do final do século nove, é especialmente significativo e instrutivo. Aparentemente, foi só um rascunho, nunca oficialmente promulgado. O rascunho foi preparado provavelmente por *Phothius*, o famoso Patriarca. Certas partes do documento receberam mais tarde acréscimos de compilações legais e tiveram ampla circulação. Em todo caso o documento refletia a concepção corrente da relação normal entre o imperador e a hierarquia, prevalecente naquele tempo. O princípio geral era o mesmo que o de Justiniano. Mas agora ele estava elaborado com maior ênfase e precisão.

A comunidade – *politeia* – é composta de várias partes e membros. Desses, os mais importantes e mais necessários, são o Imperador e o Patriarca. Há um óbvio paralelismo entre os dois poderes. A paz e a prosperidade do povo dependem do acordo e unanimidade entre o poder imperial e o sacerdócio. O imperador é o supremo governante. No entanto, o propósito do governo imperial é beneficência. É uma velha ideia herdada da filosofia política helenista. No seu governo o imperador deve reforçar a justiça. O imperador deve ser bem instruído nas doutrinas da fé e da piedade. Ele deve defender e promover os ensinamentos das Escrituras e dos Concílios. Sua principal tarefa é assegurar paz e felicidade para a alma e corpo dos seus súditos. O posto de Patriarca não é menos exaltado. “O Patriarca é a imagem viva e animada de Cristo”. Em todas as suas palavras e atos ele deve apresentar a verdade. Ele deve estar crucificado para o mundo e viver em Cristo. O infiel ele deve atrair pela santidade de sua vida. Nos fiéis ele deve reforçar a piedade e a honestidade de vida. Deve

se esforçar para trazer de volta os heréticos para o rebanho da verdadeira Igreja. Deve ser justo e imparcial para com todos. Diante do imperador, deve falar sem timidez em defesa da verdadeira fé. Só ao Patriarca é dada a autorização para interpretar as regras dos Padres, e para controlar sua aplicação legal.

De fato, isso era uma imagem idealizada. A realidade era muito mais obscura e ambígua. Os imperadores eram sempre capazes de influenciar a eleição do Patriarca, e arranjar, por vários artifícios a deposição do trono dos patriarcas indesejáveis. De outro lado os patriarcas, também dispunham de meios para exercer forte resistência ao poder imperial, dos quais a suspensão e excomunhão não eram os menos significativos. Entretanto, o padrão ideal, como descrito no *Epanagoge* e em outros documentos, nunca era esquecido. *“A teoria realmente significativa era aquela do Epanagoge: patriarca e imperador, como aliados e não como rivais, ambos essenciais para a prosperidade da política da Roma Oriental – ambos partes de um único organismo”* (Norman H. Baynes).

A teoria de um governo dual na comunidade una foi aceita normalmente na Idade Média, no Oriente e no Ocidente. A teoria teve versões variadas e divergentes. A Igreja foi vitoriosa em sua luta com o Império no Ocidente. Mas foi uma vitória precária. O significado de *Canossa* foi ambíguo. As demandas teocráticas do Império foram derrotadas. Mas, a longo prazo, isso só conduziu à aguda secularização do poder temporal na sociedade ocidental. Uma

sociedade puramente secular emergiu, pela primeira vez na história cristã. Coerentemente, a sociedade espiritual, a Igreja se clericalizou completamente. As tensões não diminuíram, nem foram apaziguadas ou dominadas.

Mas a missão teocrática da Igreja foi dolorosamente reduzida e comprometida. A unidade da comunidade cristã foi quebrada. No Oriente, a Igreja não teve vitórias espetaculares sobre o Império. O impacto do poder imperial nos assuntos da Igreja foi poderoso, e frequentemente prejudicial. No entanto, apesar de todos os abusos e falhas, a comunidade bizantina manteve até o fim seu caráter cristão e consagracional. Religião e política nunca se divorciaram ou se separaram uma da outra. O colapso de Bizâncio, foi como um reino cristão, sob o peso de sua tremenda reivindicação.

O monaquismo foi, em grande extensão, uma tentativa de fugir do problema imperial. O período de maior luta entre a Igreja e o Império, sob os Césares Arianistas do século quarto, foi também o período de expansão monástica. Foi um tipo de novo e impressionante “Exodus.” E o Império sempre olhou esse “Exodus,” a fuga para o deserto, como uma ameaça aos seus interesses e a sua própria existência, desde o tempo de Santo Atanásio até a cruel perseguição dos monges pelos imperadores iconoclastas. É frequentemente sugerido que deixava-se o mundo simplesmente para escapar do fardo social com suas obrigações e trabalhos. Mas é difícil ver em que sentido essa vida no deserto poderia ser fácil e cômoda. Era, na verdade, uma vida árdua com sus próprios fardos e perigos. É verdade que no Ocidente, no tempo em que a

ordem romana estava caindo em pedaços, estava dolorosa, perigosa e parcialmente destruída pela invasão dos bárbaros, temores e apreensões apocalípticas podem ter se infiltrado em muitos corações, com uma expectativa de iminente fim da história. Não encontramos, porém, muitos traços desse sonho apocalíptico nos escritos dos Padres do Deserto. Seus motivos para deserção eram bem diferentes.

No Oriente, onde o movimento monástico originou-se, o império cristão estava em processo de crescimento. Apesar de toda as suas ambiguidades e defeitos ainda era uma visão impressionante. Após tantas décadas de sofrimento e perseguição, o mundo parecia ter-se aberto para a conquista cristã. A perspectiva de sucesso era realmente brilhante. Aqueles que haviam fugido para o deserto não compartilhavam dessa expectativa. Não confiavam no império cristianizado. Ao contrário, eram desconfiados. Estavam deixando o reino terrestre, por mais que pudesse estar sendo realmente cristianizado, para construir o verdadeiro reino de Cristo na nova terra prometida, “fora dos portões,” no deserto. Não fugiram tanto do desastre do mundo, quanto dos “cuidados do mundo,” do envolvimento com o mundo, mesmo sob a bandeira de Cristo, da prosperidade e da falsa segurança do mundo.

Também não era o esforço monástico a procura por feitos e façanhas extraordinárias. A principal ênfase ascética, pelo menos nos primeiros estágios do desenvolvimento, não era fazer votos especiais ou excepcionais, mas cumprir aqueles votos essenciais que todo cristão assumia no seu

batismo. O monaquismo significava, antes de tudo, a renúncia, a total renúncia deste mundo, com toda a sua lascívia e pompa. E todos os cristãos eram obrigados a renunciar ao mundo e afirmar lealdade indivisa ao único Senhor, Jesus Cristo. Na verdade, todo cristão estava realmente fazendo esse voto de fidelidade indivisa na sua iniciação cristã. É altamente significativo que o rito da profissão monástica, quando foi finalmente estabelecido, foi feito precisamente no modelo do rito batismal, e a profissão monástica passou a ser vista como um tipo de segundo batismo. Se existia a busca por perfeição no esforço monástico, a perfeição em si não era encarada como algo peculiar e opcional, mas como um modo normal e obrigatório de vida. Se era um rigorismo, esse rigorismo podia ser justificado pela autoridade do Evangelho.

Também significativo é que, desde o início, a principal ênfase do voto monástico fosse colocada precisamente na renúncia social. O noviço tinha que repudiar o mundo, tornar-se um estranho e peregrino, um estrangeiro para o mundo, em todas as cidades do mundo, assim como a Igreja não era mais do que uma estranha na cidade terrestre, *paroukoisa*, na terra. Obviamente isso não era mais do que uma confirmação dos votos do batismo. Na verdade, todos os cristãos eram admoestados a repudiar o mundo, permanecendo no mundo como estrangeiros. Isso não significa necessariamente um desprezo pelo mundo. O preceito poderia ser entendido também como um chamado para a reforma e salvação do mundo. São Basílio, o Grande, o primeiro legislador do monaquismo oriental, estava desesperadamente preocupado

com o problema da reconstrução social. Ele olhava com grande apreensão o problema da desintegração social, que estava visivelmente avançado no seu tempo. Seu chamado para a formação de comunidades monásticas era, com efeito, uma tentativa de reacender o espírito de mutualidade num mundo que parecia haver perdido qualquer força de coesão, e qualquer sentido de responsabilidade social. Então os cristãos tinham que apresentar o modelo de uma nova sociedade, para contrabalançar as tendências destruidoras da época. São Basílio era firme em sua convicção de que o homem era um ser social ou político, não um ser solitário — *zoon koinonikon*. Ele pode ter aprendido isso nas Escrituras, ou com Aristóteles. Mas a sociedade da época havia sido construída em base errada. Consequentemente, tinham todos primeiro que se retirar ou se apartar dela. De acordo com São Basílio, um monge tem que ser sem lar no mundo, *aoikos*, seu único lar sendo a Igreja. Ele deve ir, ou ser levado para fora de todas as estruturas sociais existentes — família, cidade, império. Deve repudiar todas as ordens do mundo, romper todas as ligações sociais e compromissos. Ele tem que renascer, renovar-se. O costume ou regra, mais tardia, de mudar o nome quando alguém toma o hábito monástico, foi um símbolo espetacular dessa quebra radical com a vida prévia. Mas os monges deixam a sociedade desse mundo para se juntar a uma outra sociedade, ou melhor, para realizar por completo a condição de membros em outra comunidade, que é a Igreja. A forma preponderante de monaquismo era a cenobítica, a vida em comum. A vida solitária deve ser indicada, como exceção, para poucas pessoas, mas era

firmente desencorajada como regra comum. A ênfase principal estava na obediência, na submissão da vontade. Comunidade foi sempre vista como uma maneira normal e mais adequada de vida ascética. Um monastério, era uma corporação um corpo, uma pequena Igreja. Mesmo os eremitas usualmente viviam agrupados, em colônias especiais, sob a direção de um líder ou guia espiritual comum. Este caráter comunitário do monaquismo foi fortemente reenfatizado por São Teodoro, o Studita, o grande reformador do monaquismo Bizantino (759-826). São Teodoro insistia que não havia indicação de vida solitária no Evangelho. O próprio Senhor viveu em uma comunidade com seus discípulos. Cristãos não são indivíduos independentes, mas são irmãos, membros do Corpo de Cristo. Além disso, só em comunidade as virtudes cristãs da caridade e da obediência poderiam ser exercitadas e desenvolvidas adequadamente. Assim, os monges estavam deixando o mundo para construir no solo virgem do deserto, uma nova sociedade, para ali organizar, no padrão do Evangelho, a verdadeira comunidade cristã. O monaquismo do início não era uma instituição eclesiástica. Foi precisamente um movimento espontâneo, um impulso. E foi marcadamente um movimento leigo. O receber as santas ordens foi definitivamente desencorajado, exceto por ordem dos superiores, e até abades eram com frequência leigos. Nos primeiros tempos, padres da vizinhança eram convidados a celebrar ofícios para comunidade monástica, ou então, essa comunidade ia para a Igreja mais próxima nos domingos. O estado monástico era claramente diferenciado do clerical. Sacerdócio era uma dignidade e autoridade, e como tal era

vista como dificilmente compatível com a vida de obediência e penitência, que era o âmago e o coração da existência monástica. Certas concessões eram feitas, no entanto, de tempos em tempos, relutantemente. No todo, está preservado até os dias de hoje, no monaquismo oriental, o caráter leigo. Nas comunidades do Monte Athos, esse último remanescente do antigo regime monástico, muito poucos são das santas ordens, e a maioria não as procura, como regra. Isso é altamente significativo. O monaquismo marca a distinção básica entre clero e laicato na Igreja. É uma ordem peculiar pois seus próprios mosteiros são ao mesmo tempo comunidades orantes e grupos trabalhadores. O monaquismo criou uma teologia do trabalho especial, mesmo do trabalho manual em particular. O trabalho não era, de modo algum, um elemento secundário ou subsidiário da vida monástica. Ele pertencia à própria essência dessa vida. Preguiça era vista como um vício primário e grave, destrutivo espiritualmente. O homem foi criado para o trabalho. Mas o trabalho não deveria ser egoísta. Deve-se trabalhar para o propósito e benefício comum, e especialmente para ser capaz de ajudar os necessitados. Como São Basílio disse, “*no trabalho, o propósito colocado para cada um, é apoiar o necessitado, e não a própria necessidade*” (*Regulae Justus Tractatae*, 42). O trabalho deveria ser uma expressão de solidariedade social, assim como a base do serviço social e caridade. De São Basílio, esse princípio foi tomado por São Bento. São Pacômio, o primeiro promotor de monaquismo cenobítico no Egito, pregava o “*Evangelho do trabalho contínuo*” (para usar a feliz frase do posterior Bispo Kenneth Kirk). Seu cenóbio em

Tabennisi era, ao mesmo tempo, um assentamento, um colégio e um campo de trabalho. De outro lado, essa comunidade laborante era, em princípio, uma sociedade não-aquisitiva. Um dos principais votos era a negação completa de todas as posses, não só uma promessa de pobreza. Não havia espaço, de qualquer maneira, para qualquer tipo de propriedade privada na vida de um monge cenobítico. E essa regra, às vezes, era forçada com rigidez. Monges não deviam ter nem desejos privados. O espírito de propriedade era fortemente repudiado como uma semente de corrupção na vida humana. São João Crisóstomo via a propriedade privada como a raiz de todas as doenças sociais. A fria distinção entre *meu* e *teu* era, em sua opinião, totalmente incompatível com o padrão de uma sociedade amorosa, como colocada pelo Evangelho. Ele poderia ter agregado a esse ponto também a autoridade de Cícero: *nulla autem privata natura*. Na verdade, para São João Crisóstomo, propriedade era uma invenção maldita e não do plano de Deus. Ele estava preparado a forçar o mundo todo à rígida disciplina monástica da não-possessão e obediência para alívio do mundo. Na sua opinião, monastérios separados deviam existir então, para que um dia o mundo todo pudesse se tornar como um monastério.

Como foi dito recentemente, “o monaquismo foi uma reação do espírito cristão contra aquela falaciosa reconciliação com a era presente, que a conversão do Império parecia haver justificado (Padre Louis Bouyer). Foi um poderoso chamado do radical outro mundo da Igreja cristã. Foi também um forte desafio ao Império cristão, então em construção. Este desafio não poderia ficar sem uma resposta. Os imperadores e,

especialmente Justiniano, fizeram um desesperado esforço para integrar o movimento monástico na estrutura do seu império cristão, com consideráveis concessões. Monastérios, como regra, eram isentos de impostos e taxas e tinham várias imunidades garantidas. Na prática, esses privilégios no fim só garantiram uma aguda secularização do monaquismo. Mas, originalmente, significaram um reconhecimento, dado a contragosto, de uma certa extraterritorialidade monástica. De outro lado, muitos monastérios eram canonicamente isentos da jurisdição dos bispos locais. Durante a controvérsia Iconoclasta, a independência do monaquismo foi notoriamente manifestada em Bizâncio. Até o fim de Bizâncio, o monaquismo continuou como uma ordem social peculiar, em permanente tensão e competição com o império.

Obviamente, o monaquismo real nunca esteve completamente de acordo com seus próprios princípios e exigências. Mas seu significado histórico está justamente em seus princípios. Como no império pagão, a própria Igreja era uma espécie de movimento de resistência, o monaquismo foi um permanente movimento de resistência na sociedade cristã.

No Novo Testamento a palavra Igreja, *Ekklesia* (*Ecclesia*) foi usada em dois sentidos diferentes. De um lado, denotava a Igreja Una, a Igreja Católica e Apostólica, a grande comunidade una de todos os fiéis unidos em Cristo. Era o uso teológico e dogmático do termo. De outro lado, o termo usado no plural, denotava as comunidades cristãs locais, ou

congregações cristãs em lugares particulares. Era um uso descritivo da palavra. Cada comunidade local, ou Igreja era, em certo sentido, suficiente e independente, unidade ou elemento básico de toda estrutura eclesiástica. Era precisamente a Igreja em uma localidade particular, a Igreja peregrina, *paraikousa*, nessa ou naquela cidade particular. Ela tinha em si a totalidade da vida sacramental. Tinha seu próprio ministro. Pode se assegurar com toda certeza, que no início do segundo século, ao menos, cada comunidade local era encabeçada por seu próprio bispo, *episcopos*. Ele era o principal, e provavelmente exclusivo, ministro de todos os sacramentos em sua Igreja, para o seu rebanho. Seus direitos sobre sua própria comunidade eram reconhecidos normalmente, e a igualdade de todos os Bispos locais era reconhecida também. Esse é ainda o princípio básico da lei canônica católica. A unidade de todas as comunidades locais, era também comumente reconhecida, como um artigo de fé. Todas as comunidades locais, tão espalhadas e dispersas como realmente estavam no mundo, como ilhas num mar revolto, eram essencialmente Uma Igreja Católica, *mia ekklesia katolika*. Era, antes de tudo a unidade da fé e a unidade dos sacramentos, testemunhada pelo mútuo reconhecimento, na ligação do amor. Comunidades locais estavam em permanente comunicação, de acordo com as circunstâncias. A unidade da Igreja era fortemente sentida nesse período, e era formalmente professada em variadas maneiras: “Um Senhor, uma fé, um batismo, um Deus e Pai de todos” (Ef 4: 5-6). Mas a organização externa era fraca. Nos primeiros anos da Igreja, os contatos eram mantidos por

viagens e supervisão dos apóstolos. No período pós-apostólico eles eram mantidos por visitas ocasionais dos Bispos, por correspondência, e por outros meios similares. No fim do século segundo, sob a pressão de preocupações comuns a todos, o costume de reunir sínodos, isto é, a reunião de Bispos, se desenvolveu. Mas, sínodos, isto é, concílios, eram ainda encontros ocasionais, exceto provavelmente no norte da África, para propósitos especiais, e numa área restrita. Ainda não estavam desenvolvidos em instituição permanente. Só no terceiro século, o processo de consolidação avançou, e conduziu à formação de províncias eclesiásticas nas quais várias Igrejas locais de uma área particular eram coordenadas, sob a presidência do Bispo da capital da província. As organizações emergentes parecem ter seguido as divisões administrativas do império, o que era praticamente o único procedimento natural. A autonomia local ainda estava firmemente preservada e salvaguardada. O Bispo chefe da província, o metropolitano, era não mais do que um presidente do corpo episcopal da província e presidente dos concílios, e tinha alguma autoridade executiva e direito de supervisão somente em nome de todos os Bispos. Ele não estava autorizado a interferir na administração regular de particulares distritos episcopais locais, que passaram a ser conhecidos como dioceses. Apesar de, em princípio, a igualdade dos Bispos ter sido fortemente mantida, algumas sés particulares tornaram-se proeminentes: Roma, Alexandria, Antioquia, Éfeso, para mencionar só as mais importantes.

Nova situação aconteceu no século quarto. De um lado foi um século de sínodos. A maioria destes sínodos, ou concílios, foram encontros extraordinários, reunidos para propósitos especiais, para discutir alguns assuntos urgentes de preocupação geral. A maioria destes concílios tratou de matérias de fé e doutrina. O objetivo era conseguir consenso e acordo nos pontos principais e forçar uma certa medida de uniformidade na ordem e administração. De outro lado, tinha agora que enfrentar um novo problema: a assunção tácita da identidade básica entre a Igreja e o império exigiam um maior desenvolvimento do nível administrativo. o sistema provincial, já em existência, foi formalmente aceito e forçado. E uma maior centralização estava em vista. Como a comunidade era, una e indivisível, um certo paralelismo tinha de ser estabelecido entre a organização do império e a estrutura administrativa da Igreja. Gradualmente, a teoria dos cinco Patriarcados, a *Pentarquia*, foi promovida. Cinco sés episcopais principais foram sugeridas, como centros administrativos: Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém. Um status independente foi concedido à Igreja de Chipre, em consideração à sua origem apostólica e antiga glória. O mais importante é que o sistema de sínodo foi implantado formalmente. O *Concílio de Nicéia* determinou que os sínodos provinciais deveriam ser reunidos regularmente duas vezes por ano (cânon 5). De acordo com o costume estabelecido, sua competência incluía, primeiro, todas matérias de fé e de preocupação geral, e secundariamente, aquelas matérias controversas que podiam emergir na província, apelos e pedidos da congregação local.

Não parece que o sistema funcionou muito bem. O *Concílio de Calcedônia* observou que os sínodos não se reuniam regularmente, o que levou à negligência em assuntos importantes e à desordem, e reafirmou a regra anterior (cânion 19). Ainda assim, o sistema não funcionou. Justiniano teve que conceder que os sínodos se reunissem somente uma vez por ano (Novel 137. 4). O *Concílio Quinissexto*, também conhecido como *Concílio de Trullo* (691-692), codificou toda a legislação canônica anterior e determinou que os sínodos se reunissem uma vez por ano, e os ausentes deveriam ser admoestados fraternamente (cânion 8). Finalmente, o II *Concílio de Nicéia* confirmou que todos os Bispos da província deveriam se reunir anualmente para discutir “*matérias canônicas e evangélicas*” e para tratar de questões de caráter canônico. O objetivo do sistema era óbvio: tentativa de criar uma instância mais elevada de administração, acima do ofício episcopal, de modo a conseguir mais uniformidade e coesão. O princípio da autoridade episcopal nas comunidades locais, porém, estava ainda firmemente mantido. Só que naquele tempo, um Bispo não era mais o cabeça de uma única comunidade, mas sim de uma diocese, isto é, cabeça de um certo distrito, composto de várias comunidades que eram confiadas ao cargo imediato de padres ou presbíteros. Só Bispos ativos, isto é, aqueles que estavam realmente em serviço, tinham jurisdição e a autoridade para funcionar como Bispos, apesar dos Bispos aposentados manterem seu nível e honra. Ninguém podia ser consagrado como Bispo, ou ordenado como sacerdote, exceto para um título, ou seja, para um rebanho particular. Não existia “ministro solto”.

A lógica de uma comunidade cristã uma parecia implicar em mais um passo. O poder imperial estava centrado em um imperador. Não era lógico que o sacerdócio, a hierarquia, devesse ter uma cabeça? Isso foi realmente pleiteado, ainda que por razões completamente diferentes, pelos papas de Roma. A base real das “*demandas Romanas*” estava na primazia de Pedro e nos privilégios apostólicos de sua sé. Mas, no contexto da ideia-comunidade essas demandas eram inevitavelmente entendidas como demanda pela primazia no império. A *primazia de honra* foi imediatamente concedida ao Bispo de Roma, com ênfase no fato de Roma ser a antiga capital do império. Mas, com a transferência agora para a nova cidade de Constantino, que tinha se tornado uma “Nova Roma,” os privilégios do Bispo de Constantinopla também tinham de ser salvaguardados.

Coerentemente, o II Concílio de Constantinopla (381) concedeu ao Bispo de Constantinopla o “*privilégio de honra*”, *ta presbeia tes times*, depois do Bispo de Roma, com uma referência aberta ao fato de que “*Constantinopla era a Nova Roma*” (cânon 3). Assim, o Bispo de Constantinopla estava acima do de Alexandria na lista de precedência eclesiástica, para ira e ofensa deste último. Com relação a esse assunto, foi fortemente alertado que a exaltação da Sé de Constantinopla violava as prerrogativas das sés apostólicas, isto é, as que foram fundadas por apóstolos, das quais Alexandria era uma das mais renovadas, como a Sé de São Marcos. Mesmo assim, o *Concílio de Calcedônia* reafirmou a decisão de 381. Privilégios foram baseados no fato de ser a cidade capital. Pela mesma razão pareceu justo que a Sé da Nova Roma, a

residência do Imperador e do Senado, tivesse privilégios similares (cânon 28). Essa decisão provocou violenta indignação em Roma, e o 28º Cânon do *Concílio de Calcedônia* foi repudiado pela Igreja de Roma. Era inevitável, no entanto, que o prestígio e influência do Bispo de Constantinopla viesse a crescer. Na comunidade cristã era mais do que natural para o Bispo da Cidade Imperial estar no centro da administração eclesiástica. No tempo do *Concílio de Calcedônia*, havia em Constantinopla, junto com o Bispo, um corpo consultivo de Bispos residentes, *synodos endemousa*, agindo como uma espécie de “*Concílio Permanente*”. Era também lógico que com o correr do tempo, o Bispo de Constantinopla viesse a assumir o título de *Patriarca Ecumênico*, qualquer que fosse o significado exato originalmente dado a esse nome. O primeiro Bispo que assumiu o título foi João, o Jejuador (582-593). E isso também não deixou de provocar um novo protesto de Roma. São Gregório, o Grande, Papa de Roma, acusou o Patriarca de orgulho e arrogância. Não havia arrogância pessoal do Patriarca, que era um asceta severo e humilde, - “o Jejuador” — mas a lógica do Império Cristão. Catástrofes políticas no Oriente, isto é, a invasão persa e a conquista árabe, junto com a secessão dos monofisitas e nestorianos na Síria e no Egito, reduziram o papel das antigas grandes Sés daquelas áreas, e isso acelerou a subida da Sé de Constantinopla. Finalmente de fato, o Patriarca tinha se tornado o Bispo da Igreja do Império do Oriente. É significativo que o *Epanagoge* falasse abertamente do Patriarca, significando na verdade o Patriarca de Constantinopla. Para o Imperador era o oposto. Neste tempo,

a unidade política da comunidade cristã já tinha sido quebrada. Bizâncio tinha se tornado, precisamente e de fato, um Império Oriental. E um outro e rival Império tinha sido fundado no Ocidente, sob Carlos Magno. Após um período de indecisão, a Sé de Roma finalmente tomou o partido de Carlos Magno. De outro lado, a expansão missionária entre os eslavos, nos séculos nove e dez, aumentaram enormemente a área de jurisdição do Patriarcado de Constantinopla.

É comumente admitido que a “unidade romana” e a *Pax Romana*, facilitaram a expansão missionária da Igreja, que só em raros casos foi além das fronteiras do império. É também óbvio que a unidade empírica da Igreja foi realizada tão rapidamente precisamente porque o império era uno, pelo menos em princípio e teoria. Aqueles países que estavam fora do império também se encaixaram sem força, na unidade institucional da Igreja. A unidade factual da organização eclesiástica principal com o império, criou consideráveis dificuldades para aquelas Igrejas que estavam fora dos limites do império. O exemplo mais notório é o da Igreja da Pérsia, que foi compelida a se retirar da unidade com a Igreja já em 410, mais a Ocidente, precisamente porque essa Igreja era muito ligada com o Império Romano, um inimigo da Pérsia. A separação foi causada por fatores não-teológicos, e estava limitado ao nível da administração. Assim a unidade romana foi ao mesmo tempo uma grande vantagem e um peso para a missão da Igreja.

Pode-se muito bem argumentar que no período antes de Constantino a Igreja não evoluiu para nenhuma

organização que pudesse tê-la capacitado a agir autorizadamente numa escala realmente ecumênica. A primeira ação verdadeiramente ecumênica foi o Concílio em Nicéia em 325, o Primeiro Concílio Ecumênico. Concílios já faziam parte da tradição da Igreja. Mas Nicéia foi o primeiro Concílio de toda a Igreja, e tornou-se o padrão de todos os Concílios Ecumênicos que vieram a existir. Pela primeira vez a voz da Igreja inteira foi ouvida. A presença no Concílio, no entanto, não foi tão ecumênica no sentido de representatividade. Estavam presentes só quatro Bispos do Ocidente, e o Papa de Roma, estava representado por dois presbíteros. Poucos Bispos missionários do Oriente estavam presentes. A maioria dos Bispos presentes vieram do Egito, Síria e Ásia Menor. O mesmo é verdade para todos os Concílios Ecumênicos subsequentes, reconhecidos pela Igreja Ortodoxa Oriental, até o II Concílio de Nicéia em 787. Suficientemente estranho, não encontramos em nossas fontes primárias, nenhum regulamento a respeito da organização de Concílios Ecumênicos. Não parece que existisse qualquer regra fixa ou padrão. Nas fontes canônicas não há uma só menção a Concílios Ecumênicos, como uma permanente instituição, que deveria ser reunida periodicamente, de acordo com algum esquema autoritativo. Os Concílios Ecumênicos não eram parte integrante da constituição da Igreja, nem de sua estrutura administrativa básica. Nesse aspecto, diferem substancialmente daqueles concílios provinciais e locais que supostamente tinham de se reunir anualmente para tratar de assuntos correntes e

exercer a função de supervisão unificadora. A autoridade dos Concílios Ecumênicos era alta, definitiva e vinculante.

Mas os Concílios em si eram bastante ocasionais e reuniões extraordinárias. Isso explica por que não existiu nenhum Concílio Ecumênico desde 787. No Oriente havia uma convicção largamente espalhada de que não deveria haver mais Concílios, além do sagrado número sete. Não há teorias dos Concílios Ecumênicos na teologia Oriental, ou na lei canônica do Oriente. Sete Concílios existiram, como foram sete os dons de Deus, como há sete dons do Espírito Santo, ou sete Sacramentos. A autoridade ecumênica daqueles Sete Concílios foi de um caráter super canônico. A Igreja Oriental, pelo menos, não conheceu nenhuma “teoria conciliar” de administração, exceto em nível local. Tal teoria foi elaborada no Ocidente, no final da Idade Média, durante o assim chamado “*Movimento Conciliar*” na igreja do Ocidente, na luta com a crescente centralização do poder Papal. Não tem nenhuma relação com a organização da Igreja antiga, especialmente no Oriente.

É bem conhecido que os Imperadores tomaram parte ativa nos Concílios Ecumênicos, e as vezes chegaram a participar das deliberações conciliares, como por exemplo Constantino, em Nicéia. Os Concílios eram usualmente convocados por decretos imperiais, e suas decisões eram confirmadas por aprovação imperial, pela qual elas recebiam a autoridade obrigatória legal no Império. Em certos casos, a iniciativa era tomada pelo Imperador, como foi com o Quinto Concílio Ecumênico em Constantinopla, em 553, no qual a

pressão e violência do Imperador, o grande Justiniano, foi tão visível e aflitiva. Esses são os fatos que usualmente são mencionados como prova do Cesaropapismo Bizantino. Seja qual for a influência que os imperadores possam ter tido nos Concílios, e seja real a pressão que eles possam ter exercido, os Concílios eram definitivamente reuniões de Bispos, e só eles tinham autoridade para votar. A pressão imperial foi um fato, e não um direito. O papel ativo dos imperadores na convocação dos concílios, e a grande preocupação deles com o assunto, são completamente compreensíveis no contexto de uma comunidade cristã indivisa. É obviamente verdadeiro que os Concílios Ecumênicos foram, em certo sentido, *Concílios Imperiais*, *die Reichskonzilien*, os *Concílios do Império*. Mas não devemos esquecer que o império em si era uma *Oikoumenia*. Se *ecumênico* significa justamente Imperial, Imperial, por sua vez, não significa menos que Universal. O Império, por convicção, sempre agiu por conta do todo do gênero humano, gratuita quanto essa assunção possa ter sido. Tentativas tem sido feitas, por eruditos modernos para mostrar os Concílios Ecumênicos como instituição Imperial, e, em particular, traçando um paralelo entre eles e o Senado. Essa sugestão é dificilmente sustentável. Primeiro, porque se o Senado era uma instituição, os Concílios não eram mais do que eventos ocasionais. Segundo, porque a posição do Imperador nos Concílios era radicalmente diferente de sua posição no Senado. Os votos pertenciam só aos Bispos. As decisões eram aclamadas em nome deles, Bispos. O Imperador era um filho obediente da Igreja, e limitado pela voz e vontade da hierarquia da Igreja. O número de Bispos

presentes era, em certo sentido, irrelevante. Esperava-se deles, que viessem a revelar a mente comum da Igreja, testemunhar sua tradição. Além disso, as decisões tinham que ser unâimes: nenhum voto majoritário era permitido em matérias de verdade eterna. Se a unanimidade não pudesse ser conseguida, o Concílio seria interrompido, e essa interrupção revelaria a existência de um cisma na Igreja. Em nenhum caso, os Bispos, em Concílio, agiam como oficiais do Império, mais precisamente como *anjos da Igreja*, pela autoridade da Igreja, e por inspiração do Espírito Santo. Acima de tudo, Como Edward Schwartz, a maior autoridade moderna em história dos Concílios, disse com propriedade, “o Imperador era um mortal, a Igreja não”.

A Igreja não é deste mundo, como o seu Senhor Cristo, também não é deste mundo. Mas ele esteve neste mundo, tendo se humilhado para a condição daquele mundo para o qual veio para salvar e redimir. A igreja também teve que passar por um processo de *kenosis* histórica, no exercício de sua missão redentora no mundo. Seu propósito não era só redimir o homem deste mundo, mas também redimir o mundo em si. Em particular, como o homem é essencialmente um ser social, a igreja teve de lutar com a tarefa da redenção da sociedade. Ela era, em si, uma sociedade, um novo padrão de relacionamento social, na esperança da fé e na vinculação da paz. A tarefa provou ser excessivamente árdua e ambígua. Seria vão pretender que ela tivesse sido completada.

O *Sacro Império* da Idade Média foi obviamente um fracasso, em suas formas Oriental e Ocidental. Foi, ao mesmo

tempo, uma utopia e um compromisso. O velho mundo continuava sob a aparência cristã. No entanto, não prosseguiu sem alteração. O impacto da fé cristã foi visível e profundo em todas as áreas da vida humana. A fé da Idade Média foi uma fé corajosa, e a esperança foi impaciente. As pessoas realmente acreditavam que este mundo poderia ser cristianizado e convertido, e não só redimido. Havia a firme crença na possibilidade de uma renovação definitiva da existência histórica inteira. Nessa convicção, todas as tarefas históricas tinham de ser realizadas. Existia sempre um duplo perigo no esforço: confundir conquistas parciais com definitivas, ou satisfazer-se com conquistas relativas já que o objetivo final não era atingível. É aí que o espírito do compromisso está enraizado. No todo, a única autoridade definitiva que era geralmente aceita neste tempo era a da verdade cristã, de qualquer maneira que esta verdade pudesse ter sido exposta e especificada. O mito das trevas da Idade Média tem sido dissipado por um estudo imparcial do passado. Houve mesmo uma mudança para a direção oposta. Já os românticos começaram a pregar um retorno à Idade Média, precisamente como uma *Era de Fé*. Eles estavam impressionados pela unidade espiritual do mundo medieval, em chocante contraste com a anarquia e confusão dos tempos modernos. Obviamente, o mundo Medieval também era um mundo de tensões. No entanto, as tensões pareciam ser superadas por certas convicções cruciais, ou coordenadas em comum obediência à suprema autoridade de Deus. As feridas das falhas das instituições medievais não podem ser ignoradas ou escondidas. Mas, a nobreza da tarefa também não pode ser

exagerada. O objetivo do homem medieval era construir uma verdadeira sociedade cristã. A urgência deste objetivo foi recentemente redescoberta e reconhecida. Independentemente do que seja dito acerca das falhas e abusos do período medieval, seu princípio orientador tem sido justificado. A ideia de uma comunidade cristã, está agora novamente sendo levada muito a sério, ainda que esteja envolvida em névoa e dúvidas e em qualquer modo particular que esteja sendo verbalizada em nossos dias. Nesta perspectiva, o experimento político-eclesiástico bizantino também aparece sob nova luz. Foi uma séria tentativa de resolver um problema real. O experimento provavelmente não deveria ser refeito, nem, de fato, pode ser repetido, nas condições completamente mudadas dos dias de hoje. Mas, lições do passado não podem ser esquecidas ou desaprendidas. O experimento bizantino não foi só um experimento provincial ou oriental. Ele teve um significado ecumênico. E muito no legado ocidental é na verdade bizantino, tanto bom quanto mau. Por razões óbvias, o monaquismo nunca poderia ser um modo geral de vida. Ele poderia ser, por necessidade, mas um caminho para poucos, para os eleitos, para aqueles que podem tê-lo escolhido. Uma ênfase na livre escolha estava implícita. Pode-se nascer na sociedade cristã, e pode-se renascer no monaquismo, por um ato de escolha. O impacto do monaquismo foi muito mais amplo que seus próprios quadros, e os monges nem sempre quiseram se abster de ação histórica direta, pelo menos através de crítica e admoestação. O monaquismo foi uma tentativa de cumprir as obrigações cristãs, de organizar a vida

exclusivamente em base cristã, em oposição ao mundo. As falhas do monaquismo histórico devem ser admitidas e melancolicamente reconhecidas. Elas eram constantemente expostas e denunciadas pelos próprios líderes monásticos, e drásticas reformas foram feitas periodicamente. Degeneração monástica têm sido um tema favorito de muitos historiadores modernos. E de novo, em tempos recentes o chamado do deserto tem assumido uma nova urgência e emoção, não só aqueles que estão cansados do mundo e estão sonhando com escapar ou se refugiar, mas também acordando aqueles que estão zelosos por forçar uma renovação para o mundo, confuso por medo e desespero. O monaquismo atrai agora não somente como escola de contemplação, mas também como escola de obediência, como um experimento social, como um experimento em vida comunitária.

Aqui reside a moderna emoção do claustro. No contexto dessa nova experiência, o legado do monaquismo oriental e bizantino tem sido pronta e agradecidamente recebido e acessado novamente por um número crescente de cristãos fervorosos no Ocidente e em outros lugares.

A Igreja, que se estabelece no mundo, está sempre exposta à tentação de um ajuste excessivo ao ambiente, ao que é usualmente denominado *mundanidade*. A Igreja que se separa do mundo, sentindo seu radical “*estar fora do mundo*”, está exposta a um perigo oposto. Ao perigo do excessivo desprendimento. Mas há também um terceiro perigo, que é provavelmente o maior perigo da história cristã: é o perigo de duplos padrões. Esse perigo foi precipitado pelo crescimento

do monaquismo. O monaquismo não significava originalmente um caminho para poucos. Ele foi concebido, isso sim, como uma aplicação consequente dos votos cristãos comuns e gerais. Serviu como um poderoso desafio e lembrança no meio de todos os compromissos históricos. No entanto, um compromisso pior foi inventado, quando o monaquismo passou a ser concebido como um caminho excepcional. Não só a sociedade cristã foi cortada em pedaços e dividida nos grupos de religiosos e seculares, mas o ideal cristão foi dividido em dois, polarizado, por uma sutil distinção entre essencial e secundário, entre obrigatório e opcional, entre preceitos e conselhos. De fato, todos os preceitos cristãos são somente chamados e conselhos para serem aceitos em obediência livre, e todos os conselhos são obrigatórios. O espírito de compromisso rebaixa a ação cristã quando o *segundo melhor* é permitido formalmente ou até mesmo encorajado. Esse compromisso pode ser praticamente inevitável, mas ele tem que ser francamente reconhecido como um compromisso. Uma multiplicidade de modos de viver como cristão, por certo, tem de ser admitida. O que não pode ser admitido é sua gradação na escala da perfeição. Na verdade, perfeição não é um conselho, mas um preceito, que nunca pode ser dispensado. Um dos grandes méritos de Bizâncio é que nunca foi admitida, em princípio, a dualidade de padrões de vida cristã.

Bizâncio falhou, falhou gravemente, em estabelecer uma relação não ambígua e adequada entre a Igreja e a comunidade maior. Ela não teve sucesso em destrancar a porta do *Paraíso Perdido*. No entanto, ninguém mais

conseguiu. A porta ainda está trancada. A chave bizantina não era a chave certa. As outras chaves também não são. E, provavelmente, não haja chave terrestre ou histórica par essa fechadura definitiva. Há somente uma chave escatológica, a verdadeira *chave de Davi*. No entanto, Bizâncio lutou por séculos, com fervoroso compromisso e dedicação, com um problema real. E em nossos dias, quando lutamos com o mesmo problema, podemos conseguir alguma luz a mais, através do estudo imparcial do experimento oriental, tanto em sua esperança, quanto em seu fracasso.

FONTE: Folheto Missionário número P 095k. Copyright © 2003 Holy Trinity Orthodox Mission 466 Foothill Blvd, Box 397, La Canada, Ca 91011 - Redator: Bispo Alexandre Mileant.



Excertos de cristianismo e cultura

Cristianismo e Civilização

Trad.: Pe. Pedro Oliveira Junior

«Cristianismo e Civilização» apareceu no *St. Vladimir Seminary Quarterly*, Vol 1 Nº 1 (1952), pp. 13–20.

Uma nova época começa na vida da Igreja com o começo do século IV. O Império aceita a cristianização na pessoa do «isapostólico César». A Igreja emerge de sua reclusão forçada e recebe o mundo ansioso em seu sagrado interior. Mas o Mundo traz consigo seus medos, suas dúvidas e suas tentações. Existia orgulho e desespero, ambos paradoxalmente misturados. A Igreja foi chamada a acalmar o desespero e tornar humilde o orgulho. O século IV foi mais um epílogo do que uma aurora. Foi mais o final de uma história desgastada do que um verdadeiro começo. Apesar disso, uma nova civilização emergiu das cinzas.

Durante a era pré-Nicéia, como a maioria estava isolada, uma desarmonia cultural prevaleceu. Dois mundos entraram em colisão e se opuseram um ao outro: *Helenismo* e *Cristianismo*. Historiadores modernos são levados a

subestimar a dor da tensão e a profundidade desse conflito. A Igreja não negou a cultura em princípio. A cultura cristã já estava em processo de formação. E em certo sentido, o cristianismo já tinha feito sua contribuição para o tesouro da civilização helênica. A escola de Alexandria teve um considerável impacto nos experimentos da época no campo da filosofia. Mas o Helenismo não estava preparado para conceder qualquer coisa para Igreja. As atitudes de Clemente de Alexandria e Orígenes, de um lado, e de Celso e Porfírio, de outro, são típicas e instrutivas. A luta externa não era o aspecto mais importante do conflito. A luta interna foi muito mais difícil e trágica: todo seguidor da tradição helênica foi chamado, naquele tempo, a viver através de e superar uma discórdia interior.

A civilização significava precisamente Helenismo, com todas as suas memórias pagãs, hábitos mentais e todos os seus atrativos estéticos. Os “deuses mortos” ainda eram adorados em numerosos templos e tradições pagãs ainda eram cuidadas por um significativo número de intelectuais. Ir a uma escola naquele tempo, significava precisamente ir a uma escola pagã e estudar escritores e poetas pagãos. Juliano, o Apóstata, não foi simplesmente um sonhador fora do tempo, que tentou uma restauração impossível de ideais mortos, mas o representante de uma resistência cultural, que ainda não tinha sido quebrada desde dentro. Com ele, o mundo antigo havia renascido e se transfigurado numa luta desesperada. O todo da vida interior dos homens helênicos tinha que passar por uma drástica reavaliação. O processo foi lento e dramático, e finalmente resolvido com o nascimento de uma

nova civilização, que nós podemos descrever como bizantina. Têm-se que constatar que só existiu uma civilização por séculos, a mesma para o Oriente e para o Ocidente, e essa civilização nasceu e foi moldada no Oriente. Uma civilização especificamente ocidental veio muito depois.

Mesmo Roma era bastante Bizantina ainda no século VIII. A época bizantina começa, senão com Constantino, de qualquer forma com Teodósio, e atinge seu clímax com Justiniano. Neste tempo uma cultura cristã estava sendo consciente e deliberadamente, formada e completada como sistema. A nova cultura era uma grande síntese na qual todas as tradições e movimentos criativos do passado foram fundidos e integrados. Era o Novo *Helenismo*, mas um *Helenismo* drasticamente cristianizado e, como se fosse, “*igregificado*”. Ainda é usual suspeitar da qualidade cristã dessa nova síntese. Não foi somente uma *aguda Helenização* do cristianismo bíblico, na qual a novidade toda da Revelação foi diluída e dissolvida? Não seria essa nova síntese simplesmente um paganismo disfarçado? Esta foi precisamente a opinião de Adolf Harnack. Agora, à luz de um estudo histórico imparcial, podemos protestar fortissimamente contra essa simplificação. Não foi isso que os historiadores do século XIX usaram para descrever como uma *helenização do Cristianismo* ao invés de uma *conversão do Helenismo*? E, por que não poderia o *Helenismo* ter sido convertido? A recepção cristã do *Helenismo* não foi uma simples absorção servil de uma herança pagã não digerida. Ao invés, significou a conversão da mente e coração helênicos.

O que realmente aconteceu foi isso. O Helenismo foi poderosamente dissecado pela espada da revelação cristã, e daí foi completamente polarizado. O horizonte fechado foi explodido. Pode-se descrever Orígenes e Agostinho como helenistas. Mas obviamente é um outro tipo de helenismo que o de Plotino e Juliano. Entre os decretos de Juliano, os cristãos mais detestaram aquele que proibiu os cristãos de ensinar arte e ciência. Isso foi, de fato, uma tentativa tardia de impedir os cristãos de fazer uma civilização, para proteger a cultura antiga da influência e impacto cristão. Para os Padres Capadóciotes este era o assunto principal. E São Gregório de Nazianzo, em seus sermões contra Juliano, tratou bastante deste tópico. São Basílio se sentiu compelido a escrever uma *Carta aos Jovens*, sobre como podem extrair benefícios da literatura helênica. Dois séculos depois, Justiniano excluiu os não-cristãos de todo ensinamento e atividades educacionais, e fechou as escolas pagãs. Não havia nessa medida hostilidade ao Helenismo. Isso não era quebra na tradição. As tradições foram mantidas e até cuidadas, mas elas foram mergulhadas no processo de reinterpretação cristã. Isso contém a essência da cultura bizantina. Era a aceitação dos postulados de cultura e sua transvaloração. O magnífico Templo de Santa Sabedoria do Verbo Eterno, a grande igreja de Santa Sofia em Constantinopla, será sempre um símbolo vivo dessa conquista cultural.

A história da cultura cristã não foi de modo nenhum um idílio. Ela foi estabelecida em luta e conflito dialético. Já o século IV foi um tempo de trágicas contradições.

O Império tornou-se cristão. A possibilidade de transfiguração da criatividade humana toda foi dada. E, no entanto, foi justamente desse império cristianizado que o voo começou, o voo para o deserto. É verdade que indivíduos costumavam deixar as cidades já antes, no tempo das perseguições, para viver e vagar nos desertos e grutas da terra. O ideal ascético esteve por longo tempo em processo de formação, e Orígenes por exemplo, foi um grande mestre de vida espiritual. Porém, um movimento começou somente depois de Constantino. Seria completamente injusto suspeitar que o povo estava deixando o *mundo* simplesmente porque tinha se tornado difícil e severo carregar seu fardo, em busca de vida fácil. É difícil ver em que sentido a vida no deserto poderia ser fácil. É verdade também que no Ocidente, o império, naquele tempo, estava caindo aos pedaços, e dolorosamente em perigo pela invasão dos bárbaros, e temores e antecipações apocalípticas podem ter estado vivas, uma expectativa de um rápido fim da história.

No Oriente, nessa época o Império Cristão estava em processo de construção. Apesar de todas as perplexidades e perigos da vida, lá se poderia vir a ser tentado pelo otimismo histórico, com o sonho de realização de uma *Cidade de Deus* na terra. E muitos, na verdade, sucumbiram a essa tentação. Se apesar disso, muitos no Oriente preferiram emigrar para o deserto, temos todas as razões para acreditar que eles fugiam não tanto dos problemas do mundo, mas dos cuidados do mundo existentes inclusive numa civilização cristã. São João Crisóstomo era muito enfático em seus alertas contra os perigos da prosperidade. Para ele, “*segurança era a maior de*

todas as perseguições”, muito pior que a pior perseguição sanguinária externa. Para ele o perigo real para a verdadeira piedade começou precisamente com a vitória externa da Igreja, quando se tornou possível para o cristão assentar-se neste mundo, com uma considerável medida de segurança e até mesmo de conforto, e esquecer-se de que ele não tem cidade para morar neste mundo, e tem que ser um estrangeiro e peregrino nesta terra. O significado do monaquismo não consistia primariamente em tomar votos severos. Os votos monásticos eram só uma retomada da ênfase nos votos batismais. Não havia ideal monástico especial nesse primeiro estágio. Os primeiros monges queriam simplesmente realizar por completo o ideal cristão comum, em princípio, posto à frente de cada fiel. Era assumido que essa realização era praticamente impossível dentro da existente sociedade e vida, mesmo que estivesse disfarçada de Império Cristão. O voo monástico do século IV foi antes de tudo uma retirada do Império. Renúncia ascética implica antes de tudo, em completa renúncia do mundo, isto é, da ordem deste mundo, de todos os laços sociais. Um monge deve ser *sem-lar*, *aoikos*, na expressão de São Basílio. Ascetismo, como regra, não requer o desprendimento do Cosmos. E a beleza da natureza criada por Deus é apreendida muito mais vividamente no deserto do que no mercado de uma cidade movimentada.

Monastérios foram sempre ambientes pitorescos e a beleza cósmica pode ser fortemente sentida na literatura hagiográfica. O assento do maligno não está na natureza, mas no coração do homem, ou no mundo dos espíritos malignos.

A luta cristã não é contra a carne e o sangue, mas “*contra a carne e o sangue, mas, sim, contra os principados, contra as potestades, contra os príncipes das trevas deste século, contra as hostes espirituais da maldade, nos lugares celestiais.*” (Ef 6:12). É só no deserto que se pode realizar por completo a lealdade ao único Rei dos Céus, o Cristo, lealdade que pode ser seriamente comprometida se assegurada por um cidadão que a faz a partir de uma cidade feita pelo homem.

O monaquismo nunca foi antissocial. Mas uma tentativa de construir outra cidade. Um monastério é, num certo sentido, uma “*colônia extraterritorial*” nesse mundo de vaidade. Mesmo eremitas moravam usualmente em grupos e colônias, e eram unidos sob a direção comum de um pai espiritual. Mas era a *cenóbia* que era vista como a mais adequada incorporação do ideal ascético. A comunidade monástica é em si uma organização social, um *corpo*, uma pequena Igreja. O monge deixava o mundo para construir uma nova sociedade, uma nova vida comunitária. Esta era, em todo caso, a intenção de São Basílio. São Teodoro, o Studita, um dos mais influentes líderes do monaquismo bizantino posterior, foi ainda mais rígido e enfático a esse respeito. O Império, já desde Justiniano, estava bastante ansioso para domesticar o monaquismo, para reintegrá-lo na política geral e ordem social. O êxito foi só parcial, e conduziu a uma decadência. Em todo caso, os monastérios sempre permaneceram, em certo sentido, inclusões heterogêneas e nunca foram completamente integrados na ordem imperial da vida. Pode-se sugerir que o monaquismo, falando-se historicamente, foi uma tentativa de escapar da construção

do Império Cristão. Orígenes argumentava no seu tempo, que os cristãos não podiam participar da vida cívica geral, porque eles tinham uma “*polis*” própria, porque em cada cidade eles tinham sua própria “*ordem de vida*”, *to allo systema patridos* (Contra Celsus VIII 75). Eles viviam “*contrários à ordem*” da cidade mundana (*antipoliteuomenoi*).

Numa cidade cristianizada, esta antítese não era removida. Além disso, o monaquismo é alguma outra coisa, um tipo de *anti-cidade*, *anti-polis*, pois é basicamente outra cidade. Essencialmente ele sempre permanece fora do sistema mundano e, com frequência, afirma sua *extraterritorialidade* até com vistas ao sistema eclesiástico geral, reclamando uma espécie de independência da jurisdição local ou territorial. O monaquismo é, em princípio, um êxodo do mundo, uma saída da ordem social natural, uma renúncia da família, status social, e até mesmo da cidadania. Mas não é somente um êxodo, mas também uma transição para outro plano e dimensão social. Nessa condição de estar *fora do mundo* está a maior peculiaridade do monaquismo como movimento, assim como seu significado histórico. Virtudes ascéticas podem ser praticadas também pelos leigos, e por aqueles que permanecem no mundo. O que é peculiar no monaquismo é sua estrutura social. O mundo cristão foi polarizado. O cristianismo desdobrou-se numa antítese entre o *Império* e o *Deserto*. Esta tensão culminou numa violenta explosão na controvérsia iconoclasta.

O fato de que o monaquismo foge e nega a concepção do império cristão não implica que ele se aponha à cultura. O

caso é muito mais complexo. Antes de tudo, o monaquismo teve muito mais sucesso na preservação do verdadeiro ideal de cultura em sua pureza e liberdade, do que o império. Em todo o caso, criatividade espiritual sempre foi ricamente cuidada das profundezas da vida espiritual. “*A santidade cristã sintetiza em si todas as aspirações fundamentais e definitivas da filosofia antiga inteira*”, disse muito bem um erudito russo. “*Começando em Jônia e na Magna Grécia, a corrente principal das grandes especulações helênicas fluiu através de Atenas para Alexandria e dali para as Tebaidas. Penhascos, desertos e cavernas tornaram-se novos centros de sabedoria teúrgica*”. A contribuição do monaquismo para o aprendizado geral foi muito grande na Idade Média, no Oriente como no Ocidente.

Os monastérios foram grandes centros de ensinamento. O monaquismo foi em si um notável fenômeno de cultura. Não por acaso que o esforço ascético tem sido persistentemente descrito como “*Filosofia*” no sentido de “*amor à sabedoria*”, nos escritos da era patrística. Não foi por acidente que as grandes tradições da teologia alexandrina foram revividas e revigoradas, especialmente nos ambientes monásticos. Não por acaso igualmente que nos capadócius do século IV os esforços ascético e cultural foram tão entrelaçados organicamente. Mais tarde, São Máximo, o Confessor, construiu sua magnífica síntese precisamente baseada em sua experiência ascética. Finalmente, não por acidente que no período Iconoclasta ocorreu serem os monges os defensores da arte, salvaguardando a liberdade da

arte religiosa da opressão do Estado, da opressão “iluminada” e simplificação utilitária.

Tudo isso está intimamente vinculado à própria essência do ascetismo. Ascese não limita a criatividade, ela a libera, porque a sustenta como um objetivo em si. A criatividade é finalmente salva de todos os tipos de utilitarismo somente através de uma reinterpretação ascética. Ascese não consiste em proibições. É atividade, um “operar para fora” do próprio ser. É dinâmica. Ela contém um convite ao infinito, um apelo eterno, um movimento insaciável para frente. A razão para essa inquietação é dupla: a tarefa é infinita porque o padrão de perfeição é infinito, a perfeição de Deus. Nenhuma conquista pode ser adequada para o objetivo. A tarefa é criativa porque alguma coisa essencialmente nova é para ser trazida à existência. O *eu próprio* do homem é sua absoluta dedicação à Deus. Torna-se si próprio somente em seu processo criativo. Há uma antinomia inerente na verdadeira ascese. Ela começa com humildade, renuncia e obediência. A liberdade criativa é impossível sem essa auto renúncia inicial. É a lei da vida espiritual: a semente não pode ser vivificada a menos que ela morra. A renúncia implica na superação das próprias limitações e parcialidade, uma entrega absoluta à Verdade. Ela não significa: primeiro renúncia, e então depois liberdade. A humildade em si é liberdade. A renúncia desatrela o espírito, solta a alma. Sem liberdade, todas as mortificações serão vãs. De outro lado, através da tentativa ascética a visão do mundo é mudada e renovada.

A verdadeira visão é alcançada só por aqueles que não alimentam preocupações egoístas. O verdadeiro ascetismo não é inspirado pela contenção, mas pelo apelo de transformação. O mundo deve ser reinstalado em sua beleza original de onde caiu pelo pecado. É por causa disso que o ascetismo conduz à ação. A obra de redenção é realizada por Deus, mas o homem é chamado a cooperar nesse esforço redentor. Pois a redenção consiste precisamente na redenção da liberdade. O pecado é escravidão, e a *Jerusalém* que está acima é livre. Essa interpretação do esforço ascético parecerá inesperada e estranha. Seguramente é incompleta. O mundo da ascese é complexo, porque é um reino de liberdade. Há muitos caminhos, alguns dos quais podem conduzir a becos sem saída. Historicamente, por certo, o ascetismo nem sempre conduziu à criatividade. Deve-se, no entanto, distinguir claramente entre indiferença a tarefas criativas, e a sua não aceitação. Novos e vários problemas de cultura são descobertos através do exercício ascético, uma nova hierarquia de valores e objetivos é revelada. Daí a aparente indiferença do ascetismo para com muitas tarefas históricas. Isso nos traz de volta ao conflito entre o *Império* e o *Deserto*, ou, bem podemos dizer, entre História e Apocalipse. É a questão básica do significado e valor de todo esforço histórico. O objetivo cristão, em todo caso, transcende a história, como ela transcende a cultura. Mas o Homem foi criado para herdar a eternidade.

Pode-se descrever o ascetismo como a *escatologia da transfiguração*. O *maximalismo ascético* é inspirado por uma consciência do fim da história. Seria mais acurado dizer:

convicção, não uma expectativa real. O cálculo de tempos e datas é irrelevante, como é perigoso e enganador, na verdade. O que é importante é um uso consistente de *medidas escatológicas* na avaliação de todas as coisas e eventos. É inadequado supor que nada na terra possa suportar este teste *escatológico*. Nem tudo deve se desvanecer. Sem dúvida, não há lugar para política ou economia no definitivo *Reino do Céu*. Mas, obviamente existem muitos valores nessa vida que não serão anulados no *tempo vindouro*. O primeiro é o Amor. Não é acidental que o monaquismo toma persistentemente a forma de comunidade. É uma organização de cuidado e ajuda mútua. Qualquer obra de misericórdia, ou mesmo um coração ardente pelo sofrimento ou necessidade de algum outro, não pode ser visto como insignificante na dimensão *escatológica*. É demais sugerir que toda caridade criativa é eterna? Não são alguns valores permanentes também descobertos no campo do conhecimento? Nada pode ser dito com certeza definitiva. E, no entanto, parece que temos alguns critérios de avaliação. Em todo caso, a personalidade humana transcende a história.

A personalidade carrega a história dentro de si. Eu cessaria de ser eu mesmo, se meu concreto, isto é, a experiência histórica fosse simplesmente subtraída. A história não se desvanecerá completamente mesmo no tempo vindouro, se a concretude do homem deve ser preservada. Por certo, nós não poderemos traçar jamais a linha definitiva entre as coisas terrestres que devem ter uma *extensão escatológica* e aquelas que devem desaparecer, morrer, no limiar *escatológico* — na realidade elas estão inextricavelmente interligadas. A distinção depende de

discernimento espiritual, de uma espécie de clarividência espiritual. De um lado, obviamente só *uma coisa é necessária*. De outro lado, o *mundo que há de vir* é indiscutivelmente um mundo de *memória eterna*, e não de esquecimento eterno. Existe a *boa parte que não lhe será tirada*. E Marta também compartilha dela, não só Maria. Tudo que é suscetível de transfiguração será transfigurado. Agora, essa *transfiguração*, num certo sentido, começa já nesse lado da clivagem escatológica. Tesouros escatológicos devem ser coletados ainda nesta vida. De outra forma essa vida é frustrada. Alguma antecipação real do definitivo já está disponível. De outra forma a vitória de Cristo teria sido em vão. A *nova criação* já foi iniciada. A história cristã é mais que um símbolo, sinal ou sugestão profética. Temos um sentimento ofuscado das coisas que não têm, e nem podem ter, qualquer dimensão eterna, e nós as classificamos como *vãs e fúteis*. Na verdade, este diagnóstico é bastante falível. No entanto, alguns diagnósticos são inevitáveis. O cristianismo é essencialmente histórico. História é um processo sagrado. De outro lado, o cristianismo pronuncia um julgamento da história e é, em si, um movimento para o que está para além da história. Por esta razão é que a atitude cristã para com a história e a cultura está fadada a ser antinômica. Os cristãos não deveriam ser absorvidos com a história. Mas não têm como escapar de uma espécie de *estado natural*. Há que transcender a história para *aquilo que não pode ser contido em praias terrestres*. No entanto, *escatologia* em si é sempre uma *consumação*.

Vladimir Soloviev apontou para a trágica inconsistência da cultura bizantina. “Bizâncio foi devoto em sua fé e ímpio em sua vida”. Por certo, esta é uma imagem vívida, e não uma descrição acurada. Devemos admitir, no entanto, alguma verdade válida nesta expressão. A ideia de um império “igregificado” foi falha. O império caiu em pedaços em conflitos sanguinolentos, degenerado em fraudes, ambiguidades e violência. Mas o deserto teve mais sucesso. E permanecerá para sempre um testemunho do esforço criativo da Igreja Primitiva, com sua teologia bizantina, sua devoção e arte. Talvez ele se transforme na página mais vital e sagrada do misterioso livro do destino humano que é continuamente escrito. O epílogo de Bizâncio é igualmente enfático, e existe a mesma polaridade: a queda do império depois de uma ambígua união política com Roma (em Florença), que, no entanto, nunca foi aceita pelo povo. E, na própria véspera da queda da *corrupta* Bizâncio, o glorioso florescimento da contemplação mística em Monte Athos e a Renascença em Arte e Filosofia, que serviu para nutrir a Renascença ocidental. A queda do Império e o cumprimento do Deserto.

FONTE: Folheto Missionário número P 095k. Copyright © 2003 Holy Trinity Orthodox Mission 466 Foothill Blvd, Box 397, La Canada, Ca 91011 - Redator: Bispo Alexandre Mileant.



Excertos de cristianismo e cultura

A Imortalidade da Alma

Tradução do espanhol por Pe. André Sperandio

O artigo “A Imortalidade da Alma” surgiu inicialmente com o título “A Ressurreição da Vida”, no *Bulletin off Harvard University Divinity School*, XLIX, nº 8 (abril de 1952), 5-26. A tradução foi publicada em *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3, *Creation and Redemption*, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1976.

1. Introdução

É necessário aos cristãos crer plenamente na imortalidade da alma? E, em última análise, o que significa imortalidade no desenvolvimento do pensamento cristão?

Tais perguntas parecem tão somente retóricas. Étienne Gilson, em suas *Lecciones de Gifford* em Aberdeen (1931-32), afirmava: “Em geral, o Cristianismo sem o conceito de imortalidade carece completamente de sentido, prova disso é que, desde sua origem já se tinha essa compreensão.

Verdadeiramente, sem a ressurreição do homem o cristianismo não tem sentido".⁵⁰

Uma característica surpreendente dos primeiros períodos da história do cristianismo com respeito ao que pensavam sobre o homem é, ao que parece, a forte rejeição do conceito da imortalidade natural da alma de alguns brilhantes escritores do II século. Este não é um pensamento estranho ou absurdo de alguns escritores isolados, mas uma tendência geral daqueles tempos. Este conceito, no entanto, permaneceu atual também posteriormente.

O bispo Anders Nygren, em sua célebre obra *Den kristna karlekstanken genom tiderna*, faz elogios aos apologistas do II século, precisamente por este pensamento arrojado, e vê neles a representação autêntica do espírito do Evangelho. Naqueles anos, o acento fundamental era posto e, de acordo com Nygren, devia ser assim sempre, na "ressurreição do corpo" e não na "imortalidade da alma"⁵¹. Um erudito anglicano do século XVII (Henry Dodwell, 1641-1711, que anteriormente fora Camden "Praelector" de História da Universidade de Oxford) publicou em Londres uma interessante obra com um título bem provocativo, *"Reflexões Epistolares"* que demonstra que *"desde a época das Escrituras e dos Primeiros Padres a alma, de um princípio mortal torna-se imortal ou dedicada ao eterno martírio por vontade divina ou para a vida eterna pela união com o Espírito Divino através*

⁵⁰ *L'Esprit de la Philosophie Medievale* (2ª ed., Paris, 1944), pág. 179.

⁵¹ *Agape and Eros: The History of the Christian Idea of Love* (London, 1938), II: I, pág. 64 etc.

do batismo”. Assim, pretende demonstrar que, desde os tempos apostólicos, exceto os bispos, ninguém mais tinha o poder de conceder o Espírito Divino da imortalidade (1706). Os argumentos de Dodwell eram, muitas vezes, confusos e intrincados. Em geral, o mérito fundamental do livro era a grande erudição de seu autor. Dodwell foi, evidentemente, o primeiro a recolher uma grande quantidade de informações sobre o homem nos ensinamentos primitivos do cristianismo, embora ele próprio não tenha podido se beneficiar delas. E está correto ao afirmar que desde o início o cristianismo reconhece não a *imortalidade* natural, mas o carácter sobrenatural da união com Deus, o “*único que possui a imortalidade*” (1 Tm 6: 16). Não é surpresa nenhuma que o livro de Dodwell tenha causado tanta polêmica. A tal ponto que se chegou a promover uma acusação oficial de heresia contra o autor. No entanto, apesar deste fato, encontrou inúmeros adeptos apaixonados e um escritor anônimo, “*presbítero da Igreja Anglicana*”, que publicou dois livros nos quais levava a cabo uma investigação detalhada dos testemunhos patrísticos, apontando o “*Espírito Santo como o criador da imortalidade, ou seja, que a imortalidade era uma misericórdia especial do Novo Testamento, e não uma propriedade natural da alma*”; e que a “*imortalidade era sobrenatural para as almas*

*humanas, um dom de Jesus Cristo, comunicado pelo espírito Santo através do Batismo*⁵².

Uma característica interessante desta controvérsia é que a posição de Dodwell foi criticada fundamentalmente pelos liberais da época. Seu principal oponente literário foi o conhecido Samuel Clarke de St James, Westminster, discípulo de Newton, representante de Leibniz, conhecido por suas opiniões e ideias não ortodoxas, uma figura inconfundível do século do livre pensamento e ilustração.

Surge então uma situação incrível: a ideia de *imortalidade* é atacada pelos ortodoxos e defendida pelos ilustrados. Definitivamente, isso era esperado, uma vez que a teoria da imortalidade natural foi um dos poucos dogmas do deísmo ilustrado daqueles anos. O homem, na época do Iluminismo, poderia com facilidade afastar-se da doutrina da Revelação, mas não duvidar nunca da veracidade das argumentações acerca da razão. Gilson vislumbrou que a *“conhecida doutrina moralista do século XVII foi inicialmente o retorno aos postulados dos Padres primitivos e não uma representação da posição do livre-pensamento, como*

⁵² O autor é conhecido por Joseph (ou John) Pitts, cujas referências não são conhecidas. Seu nome é indicado em antigos catálogos (por exemplo, no do Museu Britânico etc.), em bibliografias. Os títulos dos livros são demasiado extensos para mencionar aqui. Ambos os livros foram impressos no ano de 1706. Dodwell defendeu seu ponto de vista em sua obra: *A Preliminary Defence of the Epistolary Discourse, Concerning the Distinction between Soul and Spirit* (London, 1707). O ponto de partida de Dodwell seria Santo Ireneu; ver *Dissertationes in Irenaeum, auctore Henrico Dodwello, A.M. etc., Oxoniae, 1689, pág. 469 etc.* Em outros artigos há referências a este longo debate, como, por ex. em *“O problema do homem na teologia inglesa e na teologia do século XVII”*, que está na imprensa.

frequentemente se supõe”⁵³. No entanto, esta afirmação não guarda qualquer marca de seriedade. A situação do século XVII apresentava-se mais difícil e complicada do que Gilson descrevia. Mas, no caso de Dodwell (e de outros teólogos) a presunção de Gilson era completamente fundada. Era evidente o “retorno à postura pregada pelos primeiros padres”.

2. A alma como criação

São Justino anuncia sua conversão em seu *Diálogo com Trifon*. Diz que, em busca da verdade, chegou primeiro aos filósofos e, por algum tempo, compartilhou do ponto de vista dos platônicos. “Admirava fervorosamente a doutrina platônica sobre o imaterial, e a teoria das ideias estimulava a minha mente”. Mais tarde, conheceu um mestre cristão, um homem idoso e respeitável. Entre as várias questões sobre as quais dialogaram, surgiu a questão sobre a natureza da alma. “Não é apropriado afirmar a imortalidade da alma, dizia o cristão, uma vez que, se imortal, de acordo com a tese dos platônicos, não teria princípio em si mesma”.

Deus é o único sem princípio, e nem por essa a razão podemos negar que é Deus. O mundo, ao contrário, teve um início, e as almas são parte do mundo. Houve, possivelmente, um tempo em que a alma não existia. Isso nos leva a pensar que ela não é imortal, porque o mundo em si, como já vimos, teve sua origem. A alma, como a vida, não se manifesta por si

⁵³ Gilson, 179, n.i.

mesma, apenas participa da vida. Unicamente Deus é a Vida; a alma pode apenas ter vida, já que a capacidade de viver não é uma propriedade da alma, mas uma propriedade de Deus. Ademais, Deus dá a vida à alma porque quer que ela viva. Todo o criado possui natureza destrutível e pode ser aniquilado e deixar de existir, ou seja, é perecível (Pática 5 e 6).

Sobre a imortalidade, os argumentos clássicos mais importantes, provenientes de Fedon e Fedro, são desprezados e ignorados, e suas premissas fundamentais rejeitadas. De acordo com o Professor A. E. Taylor, “*para a consciência grega a imortalidade ou a incorruptibilidade significava quase o mesmo, assim como divindade denotava o caráter inato e a indestrutibilidade*”⁵⁴.

Dizer que a alma é imortal para o grego é o mesmo que dizer que ela não é criada, que é eterna e divina. Tudo que teve um começo, terá necessariamente um fim. Em outras palavras, a ideia de imortalidade da alma levava os gregos infalivelmente à ideia de *imortalidade*, ou seja, a ideia de eterna *pré-existência*. Somente o que não teve um começo é capaz de existir infinitamente. Os cristãos não poderiam harmonizar essas duas posições filosóficas, pois acreditavam na criação e, por conseguinte, isto implicava, negar a ideia de imortalidade (de acordo com o conceito grego desta palavra). A alma não é uma existência independente ou autônoma, mas uma criação, e está ligada a Deus, Criador, até mesmo em sua existência. Portanto, a alma pode ser imortal, não por

⁵⁴ A.E.Taylor, Plato: The man and his work, pág. 176; comp. J.Lebreton, Histoire du Dogme de la Trinite, t. II (Paris, 1928), pág. 635 etc.

natureza, isto é, por si mesma, mas pela vontade de Deus, ou seja, por graça. A argumentação filosófica em favor da imortalidade natural baseava-se no indispensável da existência.

Pelo contrário, afirmar a natureza criatural do mundo significa, antes de tudo, sublinhar que ele não se manifesta como indispensável ou essencial e, portanto, sua existência não é absolutamente necessária, no sentido filosófico deste termo. Em outras palavras, o mundo criado é um mundo que poderia simplesmente não existir. Isto significa um mundo *ab alio* e em nenhum caso “*em si*”⁵⁵. Gilson expressa deste modo a sua ideia:

*“Os seres humanos se distinguem essencialmente de Deus, e esta diferença consiste em que eles poderiam não existir, e que sua existência poderá cessar a qualquer momento”*⁵⁶.

Embora este “*poderá cessar*” não signifique que sua existência, definitivamente, termine. São Justino não era

⁵⁵ Conf. meu artigo “*La idea de la Creación en la filosofía cristiana*” The Eastern Churches Quarterly, VIII, edição complementar: *Nature and Grace*, 1949; ver também Gilson cit.conf., cap. IV: «*Les etres et leur contingence*» p. 63 etc.

⁵⁶ Gilson, *God and Philosophy*, 1941, pág. 52.

N.T. É possível encontrar pensamentos similares na tradição dos santos Padres, por exemplo, em Santo Efrem, o Sírio. No início, ele apenas constata a liberdade do mandato criador: “*A razão de tantas belezas não é forçada; caso contrário, pareceriam obra de outra pessoa e não de Deus; porque a necessidade exclui a arbitrariedade*”. Mais adiante, Santo Efrem chega à imediata união dessa liberdade com o problema da co-eternidade das criaturas e do Criador: “*Tinha, pois, vontade própria, não sujeita à necessidade e não deu existência à criaturas co-eternas com Ele... Já que Sua obra não se deu por necessidade; do contrário, as criaturas teriam sido co-eternas a ele*” (*Acusação De Si Próprio E Confissão*, Santo Efrem, o Sírio, “*Criação*”, tomo 1, M.1993, pag.163-164) Nota do tradutor. 7a. pode-se, igualmente, duvidar da fidelidade da tradução (realizada por Cassiodoro).

condicionalista e seu nome era invocado sem razão por defensores da imortalidade condicional. “Eu não afirmo que as almas sejam destruídas ...”

A principal razão desta discussão foi a ênfase da fé na criação. Encontramos semelhantes raciocínios em outras posições filosóficas do século II. São Teófilo de Antioquia insistiu na corretagem da qualidade humana. De acordo com a natureza ou o homem é imortal ou é mortal. Pode ser um como outro.

Bem, se Deus o criou em um princípio imortal, Ele o fez em sua própria imagem e semelhança. Se, [o homem] obedecendo aos mandamentos divinos, tivesse escolhido o seu dom da imortalidade desde o início, teria então sido coroado com a imortalidade e se tornado por adoção divina deus assumptus (Autolicus II, 24 e 27).

Tatiano vai ainda mais longe. Diz ele que “de acordo com os gregos, a alma não é imortal, mas mortal. Portanto, também poderia morrer” (Discurso contra os helenos, 13).

O ponto de vista dos primeiros apologistas não estava livre de contradições e era muito difícil interpretá-lo com precisão. Não obstante, seu fundamento surgia com clareza: é essencial examinar o problema da imortalidade humana à luz da doutrina da Criação. Também poderia ser colocado de outro modo: não como um problema exclusivamente metafísico, mas também como um problema religioso. A imortalidade não é uma propriedade da alma, é algo que não depende em absoluto do relacionamento mútuo do homem

com Deus, seu Senhor e Criador. O destino do homem não é definido apenas pelo grau de comunhão com Deus; a existência humana, sua permanência e sobrevivência, estão nas mãos de Deus. Santo Irineo segue essa mesma tradição. Em sua batalha contra os gnósticos tinha um singular interesse em sublinhar o caráter de criatura próprio da alma. A alma não vem de outro mundo que desconhece a corrupção; ela é parte deste mundo criado.

A isto responde-se que para ter existência infinita as almas não deveriam ter um princípio (*sed oportere eas aut innascibiles esse ut sint immortales*), de outro modo, morreriam ao mesmo tempo que os corpos (*Vel si generationis initium acceperint, cum corpore mori*). Santo Irineo rejeita este argumento. Manifestando-se como criaturas, as almas “*continuam sua existência enquanto agrada a Deus*” (*Perseverant autem quoadusque eas Deus et esse, et perseverare voluerit*). Aqui, *perseverantia*, obviamente, corresponde ao *diamoni* grego. Santo Irineo se expressa com praticamente as mesmas palavras que Justino. A alma, por si mesma, não se manifesta como a vida; participa da vida dada por Deus (*sic et anima quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam*). Só Deus é a Vida e o único Doador de Vida (*Contra heresias*, II, 34). Não obstante seu apego ao platonismo, Clemente de Alexandria menciona em algum momento que a alma não é imortal por natureza (*Breves explicações da 1 Pedro 1:9: hinc apparet quoniam non est*

naturaliter anima incorruptibilis, sed gartia Dei... perficitur incorruptibilis)⁵⁷.

Santo Atanásio tenta demonstrar a imortalidade da alma apoiando-se nas provas que remontam Platão (*Contra os pagãos*, 33), mesmo assim afirma que todo criado, por sua própria natureza, está inevitavelmente sujeito à destruição (*Contra os pagãos*, 41: *fysin revstin usan ke dialyomeni*). Até mesmo Santo Agostinho reconheceu o indispensável da restrição da imortalidade da alma: *Anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum; non enim omni modo sicut Deus* (Epístola VFF, a Jerônimo). “Conhecendo a instabilidade desta vida, é possível reconhecê-la mortal” (Sobre João, TR. 23, 9; cp.; Sobre a Trindade, I.9.15; e, Sobre a Cidade de Deus, 19,3: *mortalis in quantum mutabilis*). São João Damasceno diz que os anjos são também imortais, mas não por natureza, mas pela graça (Exp. punt. Da fé ortodoxa, II, 3), e demonstra isto de uma maneira similar à fé dos apologistas (*Diálogo Contra os Maniqueus*, 21).

A ênfase na afirmação análoga pode-se encontrar na epístola católica de São Sofrônio, Patriarca de Jerusalém (634), lida e acolhida pelo Sexto Concílio Ecumênico (681). Na última parte desta epístola condena-se os erros dos origenistas acerca da pré-existência da alma, da apocatástase e a sua concepção sobre seres inteligentes que, de acordo com eles, não são imortais por natureza, ainda que não morram, mas o são unicamente pela graça de Deus (Mansi, XI,

⁵⁷ ...

490-492; Migne, LXXXVII.3, 3181). É necessário acrescentar que, ainda no século XVII, no Oriente, não se esqueceu a marcha dos pensamentos da Igreja primitiva que examinamos; e se conhece uma interessante disputa, precisamente sobre este tema, ocorrida naqueles anos entre dois bispos ortodoxos de Creta: *a alma é imortal por natureza ou por graça?*⁵⁸.

Em relação ao problema da imortalidade, pode-se concluir que do ponto de vista cristão, é essencial ter sempre em conta a natureza criada da alma. A existência mesma da alma não é essencial, ou seja, pode-se dizer que é condicional. Isto é manifestado através da palavra criadora *fiat*, que procede de Deus. Igualmente, a existência concedida, isto é, uma existência que não se sustenta na natureza, não é necessariamente perecível. O ato criador é livre, mas não está sujeito ao cancelamento da obra de Deus. Deus criou nosso mundo precisamente para a existência (Sb 1:14). E não pode haver renúncia em face ao mandato criador. Aqui está o núcleo do paradoxo: tendo um começo não necessário, o mundo não tem fim. Sustenta-se pela imutável vontade de Deus⁵⁹.

⁵⁸ O registro da conversação entre Athanasius Caravella, bispo de Hiera, e Neophytus Patellarius, metropolita de Creta, com a participação de Panagiotis Nicousius, ilustre intérprete de Porthos, que ajudou na edição “*A Confissão Ortodoxa*” de Pedro Moguila, na Holanda, e os *Atos do Sínodo de Jerusalém* no ano de 1672, foi publicado pelo arquiandrita Arsênio (Ivashchenko). “*A descrição do manuscrito, que está na biblioteca do Monastério do Monte Sinai*” *Doutrina Cristã*, 1884, julho-agosto, p. 181-229.

⁵⁹ Esta ideia foi perfeitamente elaborada por Hermann Schultz em seu livro instrutivo *Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit* (Gottingen, 1861).

3. *O homem mortal*

O tema da imortalidade da alma tem ocupado mais os pensadores contemporâneos que o da mortalidade humana, relegado quase sempre a segundo plano. Só recentes filosofias existenciais nos fazem imperativamente voltar à questão da inevitabilidade do curso da vida humana *subespécie mortis*. A morte é uma catástrofe para o homem. Ela é seu último (ou, mais precisamente, definitivo) inimigo, (1 Cor 15:26). A imortalidade é, certamente, um termo que contém em si um aspecto de negação; está associado ao termo morte. E aqui surge um novo conflito entre cristianismo, por um lado, e o Helenismo e, por outro, sobretudo, o Platonismo. W.H.V. Reade, em um livro recentemente publicado, *Do cristianismo às filosofias*⁶⁰, compara, com muito acerto, duas citações: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1: 14) e “Plotino, filósofo de nosso tempo, parecia sempre sentir-se envergonhado pelo fato de viver sob aparência corporal” (Porfirio, *A vida de Plotino*, I). Assim, prossegue Reade: “se passarmos a comparar, da mesma forma, o Evangelho, sobre a Natividade com a essência da doutrina que Porfirio recebia de seu tutor, veremos muito claramente que são completamente incompatíveis, que não é o mesmo apresentar-se como um cristão-platonista ou como um platonista-cristão. Por outro lado, é necessário fazer justiça aos platônicos, já que tinham perfeita consciência desse fato

⁶⁰ London: S.P.C.K., 1951. 10a. Cit. comp., pág. 70. No Rito Oriental do In 1,1-17 lê-se na Páscoa, porém, não na Natividade (como no Ocidente).

trivial”⁶¹. Gostaria apenas de acrescentar que, lamentavelmente, este fato trivial não parece ter um signo cristão.

Século após século, até nossos dias, o platonismo se apresenta como a filosofia preferida dos estudiosos cristãos. Não é nosso objetivo explicar aqui e agora como isso foi, e ainda é, possível. Não obstante, digamos que este triste equívoco resultou em uma extraordinária confusão, do ponto de vista contemporâneo, sobre as noções de morte e imortalidade. Dentre as definições mais conhecidas podemos citar: “*A morte é a separação da alma do corpo*” (Nemesis, *Sobre a natureza do homem*, 2, citando Crisipo). Para o grego, esta libertação é o retorno à entranhável região dos espíritos. Para o cristão, o desaparecimento da existência humana é uma catástrofe. A teoria grega da imortalidade nunca resolverá o problema cristão. Encontramos a única explicação aceitável no anúncio da Ressurreição de Cristo e na promessa da futura ressurreição dos mortos. Voltando novamente às fontes do cristianismo vamos descobrir que este pensamento já estava claramente explicado desde os primeiros séculos. Justino insistia muito sobre o tema: “*Se encontrarem pessoas que não reconhecem a ressurreição dos mortos e pensam que suas almas sobem aos céus no momento da morte, não os considerem cristãos*”. (Plática, 80).

O *Tratado Sobre a Ressurreição*, de autor desconhecido, (geralmente atribuído a São Justino) expõe

⁶¹ London: S.P.C.K., 1951. 10a. Cit.comp., pág. 70. No Rito Oriental do In 1,1-17 lê-se na Páscoa, porém, não na Natividade (como no Ocidente).

com muita clareza a essência da questão: “O que é o homem, senão um animal inteligente, composto de alma e corpo? Acaso, a própria alma é o homem? Não, ela é a alma do homem. E, acaso o corpo pode ser chamado de homem? Não, ele é chamado de corpo do homem. Nem um nem outro, separadamente, formam um homem; somente a essência, composta da união dos dois é que se denomina homem; e Deus chama o homem à vida e à ressurreição; e chama não uma parte, mas o todo, isto é, alma e corpo” (Sobre a Ressurreição, 8).

Atenágoras de Atenas expõe argumentos análogos em sua magnífica composição *Sobre a Ressurreição dos Mortos*. Deus criou o homem para um propósito completamente determinado, a eterna existência. Se é assim, “Deus atribuiu existência independente e vida, não à natureza da alma ou a natureza do corpo separadamente, senão, pelo contrário, à pessoa composta de alma e corpo para que, assim como nascem e vivem, possam alcançar no final da vida na terra o objetivo geral; a alma e o corpo compõem no homem uma única essência viva”.

O homem desaparece, garante Atenágoras, se a integridade desta união for destruída e, neste caso, o indivíduo também é destruído. A imortalidade da alma deve acompanhar a invariabilidade do corpo, a incorruptibilidade da sua própria natureza. “Com a essência, dotada de razão e inteligência, manifesta-se o homem e não a alma em si mesma. O homem é, portanto, uma unidade de corpo e alma”. De outro modo, não seria o homem, mas apenas parte do homem. “E,

*não havendo a ressurreição, a união eterna não é possível. Pois que a natureza do homem não é preservada*⁶².

A premissa fundamental destes argumentos é a inclusão do corpo como parte da totalidade da existência do homem. Dela resulta que o homem deixa de ser homem se a alma *reencarna* através dos séculos. Este fato está claramente em desacordo com o pensamento platônico. Os gregos, se inclinavam mais a crer na definitiva e total desencarnação. O corpo aparece como “nó” (vínculo) da alma. Pelo contrário, para o cristão, a morte não é o fim normal da existência humana, mas um fracasso, uma loucura. É a ‘*punição para o pecado*’ (Rom 6: 23); é privação e deformação. A partir da queda no pecado, o mistério da vida foi substituído pelo mistério da morte. A união de alma e corpo é absolutamente misteriosa, o que fala da imediata sensação dos homens acerca da limitada união psicofísica. *Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam*, escrevia Santo Irineu (*Adv. haereses* V, 6,1). O corpo sem alma é apenas um cadáver, e a alma sem o corpo é apenas um espectro. O homem não é um espectro incorpóreo, e um cadáver não é parte de um homem. O homem não é um *demônio incorpóreo* escondido numa cela carnal. Eis aqui porque a *separação* de alma e corpo é a morte do homem, a cessação da sua existência como homem. Por conseguinte, poderia se dizer que a morte e a corrupção do corpo, despojam o homem da imagem de Deus. No cadáver já não há humanidade. São João Damasceno, em um de seus célebres hinos do ofício fúnebre,

⁶² (15)

expressa isto da seguinte maneira: “Choro e soluço quando penso na morte, e vejo no sepulcro a nossa beleza, criada à imagem de Deus, deformada, sem glória, desprovido de aspecto”. São João não fala sobre o corpo do homem, mas do próprio homem. “Nossa beleza à semelhança de Deus” não é o corpo, mas o homem. Ele é verdadeiramente “a imagem da indescritível glória de Deus”, mesmo depois de ter sofrido a derrota para o pecado. Mas a morte nos revela que o homem, esta inteligente escultura, esculpida por Deus, usando a expressão de São Metódio (*Sobre a Ressurreição I*, 34.4) é apenas um cadáver. “Os ossos desnudos de um homem são alimento para vermes e a pestilência”⁶³. Pode-se dizer do homem que é “uma única hipóstase em duas naturezas”, posto que, não de duas naturezas, senão, precisamente em duas naturezas. Com a morte, esta única hipóstase é dividida. E já não há mais o homem. Por isso é que nós, as pessoas, esperamos a redenção de nosso corpo (Rom 8: 23). Como escreve Paulo em outra epístola, “porque não queremos ser despojados da nossa veste, mas revestir a outra por cima desta, e assim, aquilo que é mortal seja absorvido pela vida (2 Cor 5: 4). Todo o martírio da morte consiste precisamente em que ela é a punição pelo pecado, isto é, a consequência da violação das relações de reciprocidade (comunhão) com Deus. A morte não é simplesmente um processo de decadência natural ou um beco sem saída metafísico. A mortalidade do homem é a mortalidade de quem caiu de Deus, que é o único Doador de

⁶³ [11]

Vida. E, encontrando-se tão afastado, o homem não pode manter-se íntegro.

O mortal, estritamente falando, não é um ser íntegro. Enfatizar a ideia da mortalidade humana não significa propor uma interpretação natural da tragédia humana; pelo contrário, significa revelar suas raízes profundamente religiosas. O interesse pela mortalidade do homem foi o ponto de apoio mais importante da teologia dos Santos Padres que os aproximava da promessa da ressurreição. De maneira nenhuma se subestimava a miséria da existência no pecado, embora se examinasse a partir de uma posição exclusivamente ética e moral, e de um ponto de vista teológico. A carga pecaminosa não consiste apenas na consciência impura e no reconhecimento da culpa, mas também no irreversível cisma de toda a natureza humana.

O homem caído já não é mais homem: ele está ontologicamente deformado. E, como testemunha desta deformação emerge a mortalidade humana, a morte do homem. Fora de Deus, a natureza do homem se torna desarmônica, e começa, em certo sentido, a agir com hipocrisia. O edifício da natureza humana perde estabilidade. A união da alma com o corpo é precária. A alma, privada da energia vital, já não pode vivificar o corpo. O corpo torna-se uma masmorra, uma tumba da alma. Agora, a morte física é inevitável. Pode-se dizer que, não estando solidamente fundados, corpo e alma já não se contêm um ao outro.

A violação dos mandamentos de Deus, para Santo Atanásio, fez com que *“as pessoas voltassem ao seu estado*

natural ... a fim de que, criados do nada, da mesma maneira, na existência, com o tempo e com toda justiça, suportassem a corrupção. A criação, tirada do nada para a existência, existe assim sobre o abismo do nada, sempre à beira da queda” (Sobre a Ressurreição, 4 e 5). “Porque certamente morreremos, e seremos como águas derramadas na terra, que não se podem ajuntar mais” (2 Sm 14: 14). A condição natural de que fala Santo Atanásio é o curso dos ciclos cósmicos que, com tenacidade, absorvem o homem caído; e este cativo é o signo da degradação humana. O homem privou-se de seu lugar privilegiado na criação do mundo. No entanto, sua catástrofe metafísica é apenas a manifestação perturbada das relações de reciprocidade com Deus.

4. “Eu sou a ressurreição e a vida”

A encarnação do verbo foi a verdadeira manifestação de Deus. Foi a revelação da Vida. Cristo é o Verbo de Vida (1 Jo 1:1). A encarnação, por si mesma, vivificou parcialmente o homem e ressuscitou a sua natureza. Não que o homem tenha recebido a graça infinita, mas a própria natureza da encarnação adotada em íntima união, uma união, segundo a hipóstase com o próprio Deus. Os Pais da Igreja primitiva viam a essência da salvação na realização alcançada pela natureza humana em sua eterna comunhão com a Vida Divina. São Gregório, o Teólogo, declara que «*será salvo o que estiver unido a Deus*». E o que não estiver unido a Deus não terá salvação (*Epístola 101, a Clídonio*). Esta ideia foi fundamental na teologia dos primeiros séculos: para Santo Irineu, Santo

Atanasio, para os Padres Capadócijs, para São Cirilo de Alexandria, São Máximo, o Confessor.

No entanto, o ponto culminante da Vida Encarnada foi a Cruz, a morte do Senhor Encarnado. A Vida se revelou completamente na morte. Eis aqui o paradoxo, o mistério da fé cristã: a vida na morte e através da morte, a vida [que se manifesta] a partir do túmulo. O mistério do túmulo cheio de vida. Os cristãos nascem novamente em uma autêntica vida eterna, passando da morte, através do batismo e da sepultura, a Cristo; eles renascem com Cristo no banho batismal (cf. Rm 6: 3-5). Este é o imutável mandamento da vida verdadeira. *«O que semeias não é vivificado se primeiro não morrer»* (1Cor 15: 36). A salvação teve lugar no Gólgota e não no Monte Tabor, pois, mesmo ali se falava da Cruz de Cristo (ver Lc 9: 31). Cristo devia morrer para dar vida plena a toda a humanidade. Esta não foi uma necessidade deste mundo. Foi um imperativo do amor divino, um imperativo estabelecido pela ordem de Deus. E, não compete a nós compreendermos este mistério. Por que a verdadeira Vida precisou ser revelada na morte? O que significavam *«a ressurreição e a vida»*? Só é possível explicar que a salvação se tornou a vitória sobre a morte e a mortalidade. A morte se manifestou como o pior inimigo do homem. A redenção não é apenas o perdão dos pecados e a reconciliação com Deus; é a libertação do pecado e da morte. *«O arrependimento não é a libertação do estado natural (ao que o homem retornou ao ter pecado), apenas interrompe os pecados»* diz Santo Atanasio. *Já que o homem não apenas pecou, mas também caiu em corrupção; e assim, a misericórdia de Deus não podia permitir que perecessem os seres inteligentes*

criados e incorporados através do Verbo, e que devido à decomposição, haviam novamente se tornado inexistentes. Por esta razão, o Deus-Verbo desceu e fez-se homem, adotando o nosso corpo para assegurar que «os que haviam se convertido à corrupção pudessem ser devolvidos a um estado de incorruptibilidade, para reanimá-los da morte, tomando para Si um corpo e aniquilando a morte com a graça da ressurreição, assim como o feno com o fogo» (Sobre a encarnação, 6-8).

Segue [...]



A Catolicidade da Igreja

Trad.: Pe. Pedro Oliveira Junior



1. A união teantrópica e a Igreja

Cristo conquistou o mundo. Essa vitória consiste em ter criado sua própria Igreja. No meio da vaidade e pobreza, da fragilidade e sofrimento da história humana, ele lançou as fundações de um *novo ser*. A Igreja é a obra de Cristo na terra; ela é a imagem e moradia de sua sacra Presença no mundo. E no dia de Pentecostes o Espírito Santo desceu sobre a Igreja que estava então representada pelos Doze Apóstolos e por aqueles que estavam com eles. Entrou no mundo para morar conosco e agir mais completamente do que jamais havia agido anteriormente: *“porque, o Espírito Santo ainda não havia sido dado pois, Jesus ainda não havia sido glorificado”* (Jo 7: 39). O Espírito Santo desceu uma vez para sempre. Esse é um tremendo e insondável mistério. Ele vive e habita incessantemente na Igreja. Na Igreja nós recebemos o Espírito de adoção (Rom 8: 15). Alcançando e aceitando o Espírito Santo nos tornamos inteiramente de Deus. Na Igreja nossa salvação é aperfeiçoada; a santificação e transfiguração, a *theosis* da raça humana é completada.

2. Extra Ecclesiam nulla salus (fora da Igreja não há salvação)

Toda categórica força deste aforismo está em sua *tautologia* (redundância). Fora da Igreja não há salvação, porque salvação está na Igreja. Pois salvação é a revelação do caminho para todos aqueles que acreditam no Nome de Jesus Cristo. Essa revelação só é encontrada na Igreja. Na Igreja, assim como no Corpo de Cristo, em seu organismo *teantrópico*, o mistério da encarnação, o mistério das duas naturezas, unidas indissolivelmente, é continuamente realizado. Na Encarnação do Verbo está a totalidade da revelação, revelação não só de Deus, mas também do homem. “Pois o Filho de Deus tornou-se o Filho do homem”, escreve Santo Irineu, “para que o homem também possa transformar-se no filho de Deus” (*Adversus Haerethics*, 3: 10, 2).

Em Cristo, como Deus-Homem, o significado da raça humana não só é revelado, mas cumprido. Em Cristo a natureza humana é aperfeiçoada, é renovada, reconstruída, re-criada. O destino humano encontra seu objetivo, e daí para frente, de acordo com as palavras do apóstolo, “está escondida com Cristo em Deus” (Col 3: 3).

Neste sentido Cristo é o Último Adão (1Cor 15: 45), o verdadeiro Homem. Nele está a medida e o limite da vida humana. Ele ressuscitou “feito as primícias dos que adormeceram” (1 Cor 15: 20). Ele ascendeu ao céu e sentou-se à direita de Deus Pai. Sua glória é a glória de toda existência

humana. Cristo entrou na glória pré-eterna; entrou como homem e tem chamado toda a raça humana para habitar com Ele e n'Ele. *“Deus, sendo riquíssimo em misericórdia, pelo seu muito amor com que nos amou, estando nós ainda mortos em nossos pecados, nos vivificou juntamente com Cristo ... e nos ressuscitou juntamente com Ele, e nos fez assentar nos lugares celestiais, em Cristo Jesus”* (Ef 2: 4-6).

Aí reside o mistério da Igreja como Corpo de Cristo. A Igreja é plenitude, (*Tò πληρωμα*, o *pleroma*) isto é, completamento. Dessa maneira São João Crisóstomo explica as palavras do apóstolo: *“A Igreja é a totalidade de Cristo da mesma maneira que a cabeça completa o corpo, e o corpo a cabeça”*. Por aí nós compreendemos por que o apóstolo vê Cristo, do mesmo modo como a cabeça necessita de todos os seus membros. Porque, se muitos de nós não fôssemos, um a mão, outro o pé, outros ainda os demais membros, seu corpo não estaria completo. Assim seu corpo é formado de todos os seus membros. Isso significa, *‘Que a cabeça estará completa, somente quando o corpo é perfeito’; quando nós todos estivermos mui firmemente unidos e reforçados*”. (Homilia aos Efésios 3, 2; Migne, P. 1XII.c.26).

O Bispo Teófanos repete a explicação de São João Crisóstomo: *“A Igreja é a plenitude de Cristo da mesma maneira como a árvore é a plenitude do grão. Tudo que está contido no grão de maneira condensada, recebe seu completo desenvolvimento na árvore ... Cristo em si é completo e todo-perfeito, mas ainda assim ele atrai toda a humanidade para si em plenitude final. É só gradualmente que o gênero humano*

entra em comunhão com Ele dando assim uma nova plenitude para a sua obra, que por aí atinge sua totalidade". (Explicação da Epistola aos Efésios, M. 1893, 2. Pp. 93-94). Para o mesmo ponto de vista, ver o Rev.mo J Armitage Robinson, St. Paul's Epistle to the Efesians, pp. 44-45, I. 403; edição sintética pp.. 57-60).

A Igreja é plenitude; a continuação e realização da união teantrópica, o gênero humano transfigurado e regenerado. O significado dessa regeneração e transfiguração é que na Igreja o gênero humano torna-se uma unidade, em um corpo (Ef 2,16). A vida na Igreja é unidade, união. O corpo é articulado e cresce (Col 2: 19) em unidade de espírito, em unidade de amor. O reino da Igreja é unidade. E certamente essa unidade não é externa, mas interna, íntima, orgânica. É a unidade do corpo vivo, do organismo. A Igreja é unidade não só no sentido de que ela é una e única, mas, e antes de tudo, porque seu verdadeiro ser consiste em reunir a separada e dividida raça humana. É essa unidade que é "*sobornost*" ou seja, a *catolicidade* da Igreja. Na Igreja a humanidade passa para outro plano, tem início um novo modo de existência. Uma nova vida torna-se possível, uma verdadeira, total e plena vida, uma vida católica, "*na unidade do Espírito, pelo vínculo da paz*" (Ef 4: 3). Uma nova existência começa, um novo princípio de vida, "... Como tu, ó Pai, o és em mim, e eu em Ti; que também eles sejam um em nós" (Jo 17,21-22).

Este é o mistério da reunião final na imagem da unidade da Santíssima Trindade. Ela é realizada na vida e

constituição da Igreja, ela é o mistério da *sobornost*, o mistério da *catolicidade*.

3. A qualidade interior da catolicidade

A catolicidade da Igreja não é um conceito quantitativo ou geográfico. Não depende em nada da dispersão dos fiéis pelo mundo todo. A universalidade da Igreja é consequência ou manifestação, não causa ou base de sua catolicidade. A extensão por todo o mundo ou a universalidade da Igreja é só um sinal exterior, sinal que não é absolutamente necessário. A Igreja era católica mesmo quando as comunidades cristãs não eram mais do que raras ilhas num mar de descrença e paganismo. E a Igreja permanecerá católica mesmo até o final dos tempos quando o mistério do “*desfigurar-se*” será revelado, quando a Igreja mais uma vez diminuirá para um pequeno rebanho. “Quando, porém, vier o Filho do Homem, porventura achará fé na terra?” (Lc 18-8).

O Metropolita Philaret expressou-se muito adequadamente nesse ponto: “Se uma cidade ou país afasta-se da Igreja universal, ela, a Igreja, permanecerá assim mesmo um corpo integral e imperecível.” (*Opiniões e afirmações de Philaret, Metropolita de Moscou, a respeito da Igreja Ortodoxa no Oriente*, São Petersburgo, 1886, p. 53). Philaret usa aqui a palavra *universal* no sentido de catolicidade. Este conceito não pode ser medido por sua expansão pelo mundo todo;

universalidade não expressa este conceito exatamente. *Καθολικη* vindo de *Καθ όλου* significa, antes de tudo, a totalidade e integralidade interna da vida da Igreja. Falamos aqui de totalidade, não só de comunhão, e de modo nenhum de uma simples comunhão empírica. *Καθ όλου* não é o mesmo que *Κατα παντός*; este conceito de catolicidade não pertence ao plano fenomenológico ou empírico, mas ao plano *nouético* (intelectual e intuitivo) e ontológico; ele descreve a essência em si, não as manifestações externas. Podemos verificar isso já no uso pré-cristão da palavra, começando por Sócrates. Se catolicidade também significa universalidade, esta não é certamente uma universalidade empírica, mas ideal; a comunhão de ideias, não de fatos, é o que ela tem em vista.

Os primeiros cristãos quando usando as palavras '*Ekklesiá Katholikí*' (*Εκκλησια Καθολικη*) nunca pretenderam que significasse uma Igreja mundial. Essa palavra dá mais proeminência à ortodoxia da Igreja, à verdade da *Grande Igreja*, em contraste com o separatismo e particularismo sectários; era a ideia de integridade e pureza que era expressa. Isto foi afirmado com muita força nas bem conhecidas palavras de Santo Inácio de Antioquia: “*Onde há um bispo, que haja ali uma completa multidão; assim como onde Jesus Cristo está, ali também está a Igreja Católica*” (Ignatius Smyrn. 8:2). Tais palavras expressam a mesma ideia de promessa: “*Porque onde estiverem dois ou três reunidos em meu Nome, aí, estou eu no meio deles* (Mt 18: 20). É este mistério de reunirem-se (*μυστηριον της συναξεως*, *Mystirion tis sinakseos*) que a palavra catolicidade expressa. Mais tarde, São

Cirilo de Jerusalém explica a palavra *catolicidade* usada no credo na maneira tradicional de sua Igreja. A palavra *Igreja* significa reunião de todos em uma união; por isso ela é chamada de reunião (ἐκκλησία, Ekklesiá). “A Igreja é chamada católica porque se espalha por todo o universo e submete a totalidade da raça humana à justiça; porque na Igreja os dogmas são ensinados sem qualquer omissão, catolicamente e completamente (καθολικως και ανελλιπως); porque, de novo, na Igreja todo tipo de pecado é curado e sarado” (Cathech. 18:23 Migne p.g. 33 c. 1044). Aqui, catolicidade é entendida novamente como uma qualidade interior. Só no Ocidente, durante a luta contra os donatistas a palavra *católica* foi usada no sentido de *universal*, em oposição ao provincialismo geográfico dos donatistas. (cf. Pierre Batifoll, *Le Catholicisme de St. Augustin*, I; Paris, 1920, p. 212:

Rappelons que le nom 'Catholique' a servi à qualifier la Grande Eglise par opposition aux hérétiques...Le nom est vraisemblablement de creation populaire e apparait en orient au second siecle. Les tractatores du 4. siècle, que lui cherchent une signification étymologique et savante, veulent y voir l'expression soit de la perfection intégrale de la foi de l'Eglise, soit du fait que l'Eglise ne fait pas acception de personnes de rang, du culture, soit enfin et surtout du fait que l'Eglise est dans le mond entire d' uné extremité à l'autre. Augustin ne veut connaître que ce dernier sens”⁶⁴.

⁶⁴ Cf. também Bispo Lightfoot, em *Sue Edição De St. Ignatius*, v. 2 (Londres, 1889), p. 319. Nota ad Loc.

A história do uso cristão e pré-cristão dos termos *ekklesiá katholikí* (Εκκλησία Καθολική) e *katholikós* (καθολικός) geralmente em vários usos, requer estudo cuidadoso; aparentemente não existiram investigações especiais sobre o assunto. Em russo, deve ser feita referência ao valioso, apesar de não exaustivo e não sem falhas, artigo mais recente do Professor M. D. Muretov no suplemento do seu livro *Ancient Jewish Prayers Ascribed to St Peter* (Sergiev Posad, 1905). Ver também Bispo Lightfoot, *St. Ignatius*, v. 2 (Londres, 1889), p. 310, nota).

Mais tarde, no Oriente, a palavra *católica* foi entendida como sinônimo de [...]

O crescimento da Igreja está no aperfeiçoamento de sua totalidade interior, de sua catolicidade interior na *perfeição da totalidade*; “*para que eles sejam perfeitos em unidade*” (Jo 17: 23).

4. A transfiguração da personalidade

A catolicidade da Igreja tem dois aspectos. Objetivamente, a catolicidade da Igreja denota a unidade do Espírito. “Pois todos nós fomos batizados em um Espírito formando um corpo” (1 Cor 12: 13). E o Espírito Santo que é um Espírito de amor e paz, não só une indivíduos isolados, mas também se torna em cada alma separada a fonte de paz interior e plenitude. Subjetivamente, a catolicidade da Igreja significa que a Igreja é uma certa unidade de vida, uma comunhão de irmãos, uma união de amor, uma vida em

comum. A imagem do corpo é o comando do amor. “São Paulo demanda tal amor de nós, um amor que nos uniria uns aos outros, para que não mais fôssemos separados uns dos outros ... que nossa união seja tão perfeita como é a dos membros de um corpo” (São João Crisóstomo, In Eph. Hom. 11.1, Migne, P.G. lxxii, c.79)

A novidade do mandamento de amor cristão consiste no fato de que nós devemos amar nosso próximo como a nós mesmos. Isso é mais do que colocar o nosso próximo no mesmo nível que o nosso, identificando-o conosco; significa ver nosso próprio ser no outro, no amado, não no nosso próprio ser ... Aí está o limite do amor; o amado é nosso “alter ego,” um “ego” que é mais caro a nós que o nosso próprio. Em amor nós nos fundimos em um. “A qualidade do amor é tal que o amante e o amado não são mais dois, mas um só ser” (1 Cor Hom. 33, 3, Migne, P.G. lxi. c. 280). Ainda mais: o verdadeiro amor cristão vê em cada um de nossos irmãos o próprio Cristo. Tal amor demanda auto entrega, autodomínio. Tal amor só é possível numa expansão e transfiguração católica da alma.

O chamado a ser católico é dirigido a todos os cristãos. A medida de sua natureza humana espiritual é a medida de sua catolicidade. A Igreja é católica em cada um de seus membros porque, um todo católico não pode ser construído ou composto de outra forma que não seja através da catolicidade de seus membros. Nenhuma multidão, se cada um de seus membros for isolado e impenetrável, pode se transformar numa irmandade. A união só será possível através

do mútuo amor fraterno de todos os irmãos separados. Esse pensamento é expresso vividamente na bem conhecida visão da Igreja como uma torre que está sendo construída - (comparar com o Pastor de Hermas). Essa torre está sendo construída com separadas pedras, os fiéis. Esses fiéis são *pedras vivas* (1 Pd 2: 5). No processo de construção elas se ajustam umas às outras, porque são polidas e lisas e tão bem adaptadas umas às outras; se juntam tão próximas que suas bordas não são mais visíveis e a torre parece ser feita de uma só pedra. Esse é um símbolo de unidade e totalidade. Mas, notem, que só pedras polidas e lisas podem ser usadas para essa construção. Existiram muitas outras pedras, até pedras brilhantes, mas redondas, e elas não puderam ser usadas na construção; pois não se ajustavam umas às outras e, não sendo, portanto, adequadas à construção tiveram de ser postas junto aos muros. (Herms, Vis. 3:2:6,8)

No simbolismo antigo, “*redondo*” era um sinal de isolamento, de autossuficiência e autossatisfação - *teres atque rotundus*. E é justamente esse espírito de autossatisfação que impede nossa entrada na Igreja. A pedra tem que ser plana e lisa, para que possa se adaptar à parede da Igreja. Nós devemos “*negar a nós mesmos*” para nos tornarmos capazes de entrar na catolicidade da Igreja. Devemos controlar nossa autoestima num espírito católico antes de podermos entrar na Igreja. E, na plenitude da comunhão da Igreja, a transformação católica da personalidade é completada.

Mas a rejeição, assim como a negação de nosso próprio ego, não significa a extinção da personalidade, sua dissolução

na multidão. *Catolicidade* não é corporalidade ou coletivismo. Ao contrário, a autonegação amplia o escopo de nossa personalidade; quando exercitamos a autonegação possuímos a multidão dentro de nosso próprio ego; englobamos os muitos em nosso próprio ego. Aí está a similaridade com a divina unidade da Santíssima Trindade. Em sua *catolicidade* a Igreja torna-se a similitude criada da *Divina Perfeição*. Os Padres da Igreja falaram disso com grande profundidade. No Oriente São Cirilo de Alexandria; no Ocidente Santo Hilário.⁶⁵

Na teologia contemporânea russa o metropolita Antônio disse muito adequadamente que:

“A existência da Igreja não pode ser comparada com mais nada sobre a terra, pois na terra não há unidade, só separação. Só no céu há algo como a Igreja. A Igreja é a existência perfeita, nova, peculiar e única sobre a terra, um unicum, que não pode ser bem definido por qualquer conceito tomado da vida do mundo. A Igreja é a semelhança da existência da Santíssima Trindade, a semelhança na qual muitos tornam-se um. Por que essa existência, assim como a existência da Santíssima Trindade, é nova para o velho homem e impenetrável para ele? Porque a personalidade, em sua consciência carnal, é uma existência auto aprisionada, contrastando radicalmente com todas as outras personalidades⁶⁶.”

⁶⁵ Para citações patrísticas muito bem ordenadas e explicadas, ver E. Mersh, S.J., *Le Corps Mystique du Christ, Etudes de Théologie Historique*, t. 1-2, Louvain, 1933)

⁶⁶ Arcebispo Antônio Khapovitsky, *The Moral Idea of the Dogma of the Church*, Works, Vol. 2, pgs. 17-18. São Petersburgo, 1911).

“Assim o cristão deve, na medida do seu desenvolvimento espiritual, tornar-se livre; fazendo um contraste direto entre o 'ego' e o 'não-ego' ele deve modificar radicalmente as qualidades fundamentais da autoconsciência humana⁶⁷”.

É justo essa mudança que é a regeneração católica da mente.

Há dois tipos de autoconsciência e autoafirmação: individualismo separado e catolicidade. Catolicidade não é a negação da personalidade e consciência católica não é nem genérica nem racial. Não é uma consciência comum, nem a consciência conjunta de muitos ou o “*Bewusstsein ueberhaupt*” dos filósofos alemães. A catolicidade é alcançada, não com a eliminação da personalidade viva, nem com a elevação para o plano de um *logos* abstrato. Catolicidade é unidade concreta de pensamentos e sentimentos. Catolicidade é o estilo ou ordem de colocação da consciência pessoal, quando essa sobe para o nível de catolicidade. É o “telos” da consciência pessoal, a qual é alcançada com o desenvolvimento criativo e não com a aniquilação da personalidade.

Na transfiguração católica a personalidade recebe força e poder para expressar a vida e consciência da totalidade. E isso não como um meio impessoal, mas numa ação criativa e heroica. Não devemos dizer: *todos na Igreja atingem o nível de catolicidade*; mas, *todos podem, e devem, e são chamados a atingi-lo*. Nem sempre e nem por todos esse

⁶⁷ Ibid., *The Moral Idea of the Dogma of the Holy Trinity*, p. 65.

nível é atingido. Na Igreja chamamos aqueles que o atingiram Doutores ou Padres, porque deles nós ouvimos não só sua profissão de fé, mas também o testemunho da Igreja; eles falam para nós de sua plenitude católica, da plenitude de uma vida cheia de graça.

5. O sagrado e o histórico

A Igreja é a unidade da vida carismática. A fonte dessa unidade está encoberta no sacramento da *Última Ceia* do Senhor e no sacramento de Pentecostes, essa descida única do Espírito Santo no mundo. Por isso a Igreja é uma Igreja apostólica. Ela foi criada e selada pelo Espírito Santo nos doze apóstolos, e a sucessão apostólica é uma viva e misteriosa tecitura unindo o *todo* da histórica plenitude da vida da Igreja no *todo* católico. Aqui, de novo, nós vemos dois lados: o lado objetivo é a ininterrupta sucessão sacramental, a continuidade da hierarquia. O Espírito Santo não desceu sobre a terra de novo e de novo, mas habita na Igreja visível e histórica. E, é na Igreja que ele sopra e envia seus raios. Aí está a plenitude e catolicidade do Pentecostes. O lado subjetivo é lealdade à Tradição Apostólica: uma vida consumida de acordo com essa Tradição, como num vivo reino da verdade. Essa é a demanda fundamental ou postulado do pensamento ortodoxo; e aqui, mais uma vez, essa demanda inclui a negação do separatismo individualista; ela insiste na catolicidade. A natureza católica da Igreja é vista mais vividamente no fato de que a experiência da Igreja pertence a todos os tempos. Na vida e existência da Igreja o tempo é

misteriosamente suplantado e dominado, o tempo, por assim dizer, para. Para não só porque existe o poder da memória ou da imaginação que podem *voar sobre a dupla barreira do tempo e espaço*; permanece parado por conta do poder da Graça em unidade católica de vida com o que se tornou separado pelos muros constituídos no correr dos tempos. Unidade no Espírito Santo engloba os fiéis de todas as gerações, de um modo misterioso de domínio do tempo.

Essa unidade conquistadora do tempo é manifestada e revelada na experiência da Igreja, especialmente em sua experiência eucarística. A Igreja é a imagem viva da eternidade no tempo. A experiência e vida da Igreja não são interrompidas ou quebradas pelo tempo. Isso também não é só por causa da continuidade do jorro de graça supra pessoal, mas pela inclusão de tudo o que foi, na misteriosa plenitude do presente. Por isso, a história da Igreja nos dá não só as sucessivas mudanças, mas também identidade. Nesse sentido, comunhão com os santos é uma *conamunio sanctorum*. A Igreja sabe que é uma unidade de todos os tempos e, como tal, edifica a sua vida. Por isso a Igreja pensa no passado não como em algo que não é mais, mas como algo que foi cumprido, realizado, como algo existente na plenitude católica do único e uno Corpo de Cristo. A Tradição reflete essa vitória sobre o tempo. Aprender da Tradição, ou ainda melhor, na Tradição, é aprender da plenitude dessa experiência conquistadora do tempo da Igreja, uma experiência que todo membro da Igreja deve aprender a conhecer e possuir de acordo com a estatura de sua humanidade espiritual; de acordo com a medida do seu desenvolvimento católico. Isso significa que podemos

aprender da História assim como podemos aprender da Revelação. Lealdade à Tradição não significa lealdade a tempos passados e a autoridade externa; é uma conexão viva com a plenitude da experiência da Igreja. Referência à Tradição não é uma investigação do passado. A Tradição não é limitada à arqueologia da Igreja e, não é um testemunho externo que pode ser aceito por alguém de fora. Só a Igreja é a testemunha viva da Tradição; e só de dentro da Igreja é que a Tradição pode ser sentida e aceita como uma certeza. A Tradição é a testemunha do Espírito Santo; a revelação incessante e a pregação de boas coisas pelo Espírito Santo. Para os membros vivos da Igreja não há autoridade histórica externa, mas sim a eterna e contínua voz de Deus - não só a voz do passado, mas a voz da eternidade. A fé procura suas bases não meramente no exemplo e legado do passado, mas na Graça do Espírito Santo, testemunhando eternamente, agora e sempre, mundo sem fim.

Khomyakov coloca admiravelmente:

*“Nem indivíduos, nem uma multidão de indivíduos dentro da Igreja preserva a Tradição ou escreve as Escrituras, mas o Espírito de Deus que vive no todo do corpo da Igreja”*⁶⁸.

Concordância com o passado é só consequência da lealdade para com o todo; é simplesmente a expressão da constância da experiência católica no meio dos tempos mutáveis. Para aceitar e compreender a Tradição devemos viver no interior da Igreja, estar conscientes da presença

⁶⁸ Rússia e a Igreja Inglesa, p. 198.

doadora de Graça do Senhor e sentir o sopro do Espírito Santo nela. devemos, na verdade, dizer que quando aceitamos a Tradição, aceitamos, na fé, o Senhor que habita no meio dos fiéis; pois a Igreja é seu corpo que não pode ser dele separado. Eis porque lealdade à Tradição significa não só concordância com o passado, mas, em certo sentido, libertação do passado, como de algum critério formal exterior.

Tradição não é só um princípio protetor e conservador; é, primariamente, o princípio de crescimento e de regeneração. Tradição não é um princípio empenhado em restaurar o passado, usando o passado como critério para o presente. Tal concepção de Tradição é rejeitada pela própria História e pela consciência da Igreja. Tradição é autoridade para ensinar, *potestas magisterii*, autoridade para ouvir testemunhos da verdade. A Igreja sustenta o testemunho da verdade não por reminiscência ou pelas palavras dos outros, mas por seu próprio viver, experiência incessante, por sua plenitude católica ... Nisso consiste aquela Tradição da verdade, *traditio veritatis*, referida por Santo Irineu. (*Adv. Haeres*, i. 10, 2) Para ele, a Tradição está ligada com a “*verdadeira unção da verdade*, *charisma veritatis certum*” (*Ibid*, 4. 26,2), e o ensinamento dos apóstolos era, para ele, não tanto um exemplo imutável a ser repetido ou imitado, mas uma fonte de vida e inspiração, eternamente viva e inexaurível. A Tradição é a morada constante do Espírito Santo e não só a memória de palavras. A Tradição é um princípio carismático, não um princípio histórico.

É falso limitar as *fontes de ensinamento* somente às Escrituras e à Tradição e separar Tradição das Escrituras como sendo aquela apenas um testemunho oral ou ensinamento dos apóstolos. Em primeiro lugar, tanto as *Escrituras* como *Tradição* foram dadas somente no interior da Igreja. Só na Igreja elas foram recebidas na plenitude de seu sagrado valor e significado. Nelas está contida a verdade da divina *Revelação*, uma verdade que vive na Igreja. Essa experiência da Igreja não se exaure nem nas *Escrituras* nem na *Tradição*, mas nelas se reflete. Por isso, somente na Igreja as *Escrituras* vivem e se tornam vivificadas, somente dentro da Igreja elas são reveladas como um todo e não partida em textos separados, mandamentos separados e aforismos separados. Isso significa que as *Escrituras* foram dadas em *Tradição*, mas não no sentido de que elas só podem ser entendidas de acordo com os ditames da *Tradição*, ou que são o registro escrito da tradição histórica ou do ensinamento oral. As *Escrituras* precisam ser explicadas. Elas são reveladas na teologia. Isso só é possível através da experiência viva da Igreja.

Não podemos assegurar que as *Escrituras* são autossuficientes; e isso, não porque elas sejam *incompletas* ou *inexatas* ou tenham qualquer defeito, mas porque as *Escrituras*, em sua essência, não clamam por sua autossuficiência. Podemos dizer que as *Escrituras* são um esquema ou imagem (*eikón*), inspirados por Deus, da verdade, mas não a própria Verdade. Estranho o que vai se dizer, mas, frequentemente, limitamos a liberdade da Igreja como um

todo em favor da liberdade dos cristãos individuais. Em nome da liberdade individual a liberdade católica, ecumênica da Igreja, é negada e limitada. A liberdade da Igreja é algemada por um abstrato padrão bíblico para libertar as consciências individuais das demandas espirituais forçadas pela experiência da Igreja. Isso é uma negação da catolicidade, uma destruição da consciência católica; esse é o pecado da Reforma. Deão Inge diz polidamente dos reformadores: “*seu credo foi descrito como um retorno ao evangelho com o espírito do Alcorão*” (Rvdo. W. R. Inge, *The Platonic Tradition in English Religious Thought*, 1926, p. 27).

Se declaramos ser as Escrituras autossuficientes, só as expomos a interpretações subjetivas e arbitrárias, cortando-as assim de sua fonte sagrada. As Escrituras nos foram dadas em *Tradição*. É o centro vital e cristalizador. A Igreja, como Corpo de Cristo, coloca-se misticamente primeiro, e é mais completa que as Escrituras. Isso não limita as Escrituras e tampouco as põe à sombra. Mas a verdade nos é revelada não só historicamente. Cristo apareceu e ainda se manifesta a nós não só nas Escrituras; Ele, imutável e incessantemente, revela-se na Igreja em seu próprio Corpo. Nos tempos dos primeiros cristãos os evangelhos ainda não haviam sido escritos e não poderiam ser a única fonte de conhecimento. A Igreja atuava de acordo com o espírito do Evangelho e, mais ainda, os evangelhos vieram à luz na Igreja, na santa eucaristia. No Cristo da eucaristia, os cristãos aprenderam a conhecer o Cristo dos evangelhos, e então sua imagem tornou-se vívida para eles.

Isso não significa que opomos as Escrituras à experiência. Pelo contrário, isso significa que as unimos da mesma maneira que estiveram unidas desde o início. Não devemos pensar que tudo que nós dissemos nega a História. Ao contrário, a História é reconhecida em todo o seu sagrado realismo. Ao contrastar com o testemunho histórico externo, nós não colocamos experiências religiosas subjetivas, não a consciência mística solitária, não a experiência de cristãos isoladamente, mas a experiência integral e livre da Igreja Católica, a experiência católica, e a vida da Igreja. E essa experiência inclui também a memória histórica; ela é cheia de história. Mas essa memória não é só reminiscência e lembrança de alguns eventos passados. Pelo contrário, ela é uma visão do que é e do que tem sido realizado, uma visão da mística consciência do tempo e da catolicidade do todo do tempo. A Igreja conhece nada de esquecimento. A experiência doadora de Graça da Igreja torna-se integral em sua plenitude católica.

Essa experiência não se exaure, nem nas Escrituras, nem na tradição oral, nem em definições. Ela não pode e não deve se exaurir. Ao contrário todas as imagens e palavras devem ser regeneradas em sua experiência de vida espiritual. Esta experiência é a fonte do ensinamento da Igreja. No entanto, nem tudo na Igreja data dos tempos apostólicos. Isso não significa que foi revelado algo que era “desconhecido” pelos apóstolos; tampouco significa que o que é de data posterior é menos importante e convincente. Tudo foi dado e revelado completamente desde o início. No dia de Pentecostes a revelação foi completada, e não haverá que ser

completada até o Dia do Juízo e sua última realização. A revelação não tem sido ampliada, mesmo o conhecimento não tem crescido. A Igreja não conhece Cristo agora mais do que O conheceu no tempo dos apóstolos. Mas ela testifica de coisas maiores. Em suas definições ela sempre, imutavelmente, descreve coisas, mas na imagem imutável novas características se tornam visíveis. Mas a Igreja conhece a Verdade não menos e não de outra forma do que era conhecida nos tempos antigos. A identidade da experiência é lealdade à Tradição. A lealdade à Tradição não impediu os Padres da Igreja de “*criarem novos nomes*” (como expressa São Gregório de Nazianzo) quando isso foi necessário para a proteção da fé imutável. Tudo o que foi dito posteriormente, foi dito de dentro da plenitude católica e é de igual valor e força comparado com o que foi pronunciado no início. E ainda agora, a experiência da Igreja não foi exaurida, mas protegida e fixada em dogmas. Mas, há muito do que a Igreja testifica que não está em forma dogmática, mas numa maneira litúrgica, no simbolismo do ritual sacramental, nas figuras de retórica das orações e no estabelecido ciclo anual de comemorações e festas. O testemunho litúrgico é tão válido quanto o testemunho dogmático. O concreto contido num símbolo é, às vezes, ainda mais vivo, claro e expressivo do que qualquer concepção lógica, como testemunha a imagem do Cordeiro tomando sobre si os pecados do mundo.

Errado e não verdadeiro é aquele minimalismo teológico que quer escolher e colocar à parte “as mais importantes, mais certas e mais obrigatórias” de todas as experiências e ensinamentos da Igreja. Esse é um caminho

falso, e uma falsa colocação da questão. Por certo, nem tudo nas instituições históricas da Igreja é igualmente importante e venerável; e nem tudo nas ações empíricas da Igreja foi sancionado ainda. Há muito que é somente histórico. No entanto, nós não temos critério externo para discriminar entre os dois. Os métodos histórico-críticos externos são inadequados e insuficientes. Somente no interior da Igreja podemos discernir o sagrado do histórico. De dentro é que vemos o que é católico e que pertence a todos os tempos, e o que é só “opinião teológica,” ou até mesmo um simples e casual acidente histórico. Mais importante na vida da Igreja é sua plenitude, sua integridade católica. Há mais liberdade nessa plenitude que nas definições formais de um mínimo forçado nas quais perdemos, o que é mais importante - retidão, integridade, catolicidade.

Um dos historiadores da Igreja Russa deu uma definição muito feliz do caráter único da experiência da Igreja.

*A Igreja não nos dá um sistema, mas uma chave; não os planos da cidade de Deus, mas os meios para entrarmos nela. Talvez alguém perca seu caminho porque não tem um plano. Mas tudo que verá, verá sem um mediador, verá diretamente, e o que chegar a ver será real para ele; enquanto aquele que só estudou o plano, arrisca-se a permanecer fora sem encontrar nada*⁶⁹.

⁶⁹ B.M. Melioransky, Lectures on the History of Ancient Christian Churches. The Pilgrim, Russian, 1910, 6, p. 931

6. A inadequação do Cânon Vincentino

A bem conhecida fórmula de Vincente de Lerins é inexata, quando descreve a natureza católica da vida da Igreja nas palavras, *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*. [O que foi acreditado em todo lugar, sempre e por todos]. Primeiro, não é claro se esse é um critério empírico ou não. E se é assim, então o “cânon vicentino” prova ser inaplicável e bastante falso. Pois, a que “omnes” se refere? É uma exigência para um questionamento geral, universal de todos os fiéis, até mesmo daqueles que só se julgam fiéis? De qualquer modo, todos os fracos e pobres na fé, todos aqueles que duvidam e hesitam, todos aqueles que se rebelam, devem naturalmente ser excluídos. Mas o “cânon vicentino” não nos dá critério, pelo qual distinguir e selecionar. Muitas disputas são levantadas acerca da fé, ainda mais acerca de dogmas. Como, então, devemos entender *omnes*? Não estaríamos nós provando ser apressados se nos decidíssemos deixar todos os pontos duvidosos para serem decididos pela “liberdade” - *in dubiis libertas* - de acordo com a velha fórmula bem conhecida erroneamente atribuída a Santo Agostinho? Na verdade, não há necessidade de questionamento universal. Muito frequentemente, a medida da verdade é o testemunho de uma minoria. Pode acontecer que a Igreja Católica venha a se encontrar como um “pequeno rebanho.” Talvez existam mais heterodoxos do que ortodoxos em mente. Pode acontecer que os heréticos espalhados por todos os lugares,

“*ubique*”, façam com que a Igreja seja relegada para segundo plano na História, que ela venha a se retirar para o deserto. Na História isto ocorreu mais de uma vez, e muito possivelmente ainda aconteça. Falando estritamente, o “*cânon vicentino*” é alguma coisa de tautológico (redundante). A palavra *omnes* deve ser entendida como se referindo àqueles que são ortodoxos. Nesse caso o critério perde seu significado. *Idem* é definido por *idem*. E, a que eternidade, a que *omnipresença* essa regra se refere? Para que relacionar *semper* com *ubique*? É à experiência de fé ou à definição de fé que se refere? Se é o segundo caso, então o “*cânon vicentino*” se torna uma fórmula perigosamente minimizante. Pois nenhuma das definições dogmáticas satisfaz estritamente a demanda de *semper* e *ubique*.

Será então necessário limitarmo-nos à letra morta dos escritos apostólicos? Parece que o “*cânon vicentino*” é um postulado de simplificação histórica, de um nocivo primitivismo. Isso significa que não devemos procurar por critérios externos e formais de catolicidade; não devemos dissecar catolicidade em universalidade empírica. A tradição carismática é verdadeiramente universal. Em sua plenitude ela engloba todos os tipos de *semper* e *ubique* e une todos. Mas, empiricamente, ela pode não ser aceita por todos. De qualquer maneira não devemos tentar provar a verdade do cristianismo por meio de “*consenso universal*,” *per consensum omnium*. Em geral, nenhum *consensus* prova a verdade. Esse seria um caso de agudo psicologismo e, em teologia, há ainda menos espaço para ele do que em *filo*. Ao contrário, verdade

é a medida pela qual podemos avaliar o valor da “opinião geral.” A experiência católica pode ser expressa mesmo por poucos, mesmo por confessores individuais da fé. Isso é suficiente. Falando estritamente, para sermos capazes de reconhecer e expressar a verdade católica, não precisamos de assembleia ecumênica universal nem voto; nem mesmo precisamos de um Concílio Ecumênico. A sagrada dignidade dos concílios não esteve no número de membros representando suas igrejas. Um grande concílio geral pode acabar provando ser um *concílio de ladrões (latrocinium)*, ou mesmo de apóstatas. E a *ecclesia sparsa* frequentemente condena esse *concílio geral*, por estar convencida de sua nulidade, com uma silenciosa oposição. *Numerus Episcoporum* não resolve a questão. Os métodos históricos e práticos de reconhecer a Tradição sagrada e católica podem ser muitos; o de um Concílio Ecumênico é somente e nada mais do que um deles. Isso não significa que é desnecessário convocar concílios e conferências. Mas pode acontecer que durante o concílio a verdade venha a ser expressa pela minoria. E o que é mais importante: A verdade pode ser revelada mesmo sem um concílio. As opiniões dos padres e dos doutores ecumênicos da Igreja, frequentemente tem maior valor espiritual e finalidade que as definições de certos concílios. E essas opiniões não necessitam serem verificadas e aceitas por consenso universal. Ao contrário, são eles próprios que são o critério, e são eles que podem aprovar. É isso que a Igreja testifica em silencioso *receptio*. O valor decisivo reside na catolicidade interna e não em universalidade empírica. As opiniões dos padres são aceitas,

não como uma sujeição formal a uma autoridade externa, mas por causa da evidência interna da verdade católica. O corpo todo da Igreja tem o direito de verificar e, para ser mais exato, o direito, e não só o direito, mas o dever de certificar. Foi nesse sentido que, na bem conhecida *Carta Encíclica de 1848* os patriarcas orientais escreveram que o próprio povo (λαος, laós), isto é, o Corpo da Igreja, era o guardião da piedade (υπερασπιστης της Θρησκειας). E ainda antes disso o metropolita Philaret disse essa mesma coisa no seu catecismo. Em resposta à questão: “Existe um verdadeiro tesouro da sagrada Tradição?” ele diz: “todos os fiéis, unidos pela sagrada Tradição da fé, todos juntos e sucessivamente, são constituídos por Deus em uma Igreja, que é o verdadeiro tesouro da sagrada Tradição, ou para citar as palavras de São Paulo, ‘A Igreja do Deus vivo, a coluna e firmeza da verdade’” (1 Tm 3:15).

A convicção da Igreja Ortodoxa de que o guardião da Tradição e piedade é o povo todo, isto é, o Corpo de Cristo, de forma alguma diminui ou limita o poder de ensinar dado à hierarquia. Isso só significa que o poder de ensinar dado à hierarquia é uma das funções da plenitude católica da Igreja; é o poder de testemunhar, de expressar e de falar da fé e da experiência da Igreja, que foi preservado no corpo todo. O ensinamento da hierarquia é, como foi, a boca da Igreja. De *omnium fidei ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Dei Spirat*. [Nós dependemos da palavra de todos os fiéis, porque o Espírito de Deus assopra em cada um dos fiéis⁷⁰. Só para a hierarquia foi dado o “ensinar com autoridade”. A

⁷⁰ São Paulino Nolan, *Epístola 23*, 25, M.L. 61 col. 281]

hierarquia recebeu esse poder de ensinar, não do povo da Igreja, mas do Sumo Sacerdote, Jesus Cristo, no sacramento da Ordem. Mas esse ensinamento encontra seus limites na expressão do todo da Igreja. A Igreja é chamada a testemunhar essa experiência, que é uma experiência inexaurível, uma visão espiritual. Um bispo da Igreja, *episcopus in ecclesia*, deve ser um mestre. Só o bispo recebeu plenos poderes e autoridade para falar em nome do seu rebanho. Esse recebe o direito de falar através do bispo. Mas para fazer isso o bispo deve conter a Igreja em si; ele deve tornar manifesta sua experiência e sua fé. Ele deve falar não de si mesmo, mas em nome da Igreja, *ex consensu ecclesiae*. Isto é justamente o contrário da fórmula do Vaticano: *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*. [De si próprio, mas não do consenso da Igreja]

Não é do seu rebanho que o bispo recebe o pleno poder para ensinar, mas de Cristo através da sucessão apostólica. Mas o pleno poder foi dado a ele para sustentar o testemunho da experiência católica do corpo da Igreja. Ele é limitado por essa experiência e, portanto, em questões de fé, o povo deve julgar de acordo com o seu ensinamento. O dever de obediência cessa quando o bispo se desvia da norma católica e o povo tem o direito de acusá-lo e até mesmo depô-lo⁷¹.

⁷¹ . Para mais detalhes, ver meus artigos: “*The Work of the Holy Spirit in Revelation*”, *The Christian East*, 5.13, No. 2, 1932, e o “*The Sacrament of Pentecost*”, *The Journal of the Fellowship of St Alban e St. Sergius*, No 23, Março de 1934).

7. Liberdade e autoridade

Na catolicidade da Igreja a dolorosa dualidade e tensão entre liberdade e autoridade é resolvida. Na Igreja não há e não pode haver autoridade externa. Autoridade não pode ser uma fonte de vida espiritual. Assim a autoridade cristã apela para a liberdade; essa autoridade deve convencer, não constranger. Sujeição oficial não seria de maneira nenhuma verdadeira unidade de mente e coração. Mas isso não significa que todos receberam liberdade ilimitada de opinião pessoal. É precisamente na Igreja que opiniões pessoais não devem e não podem existir. Um duplo problema é encarado por todo membro da Igreja. Antes de tudo, ele deve controlar sua subjetividade, colocar-se livre de limitações psicológicas, elevar o padrão de sua consciência para sua medida inteiramente católica. Em segundo lugar, ele deve viver em espiritual empatia e compreender a histórica plenitude da experiência da Igreja. Cristo não se revela para indivíduos separados e nem é o destino pessoal desses indivíduos que Ele dirige.

Num certo sentido, o todo da História é História Sagrada. Ao mesmo tempo, no entanto, a história da Igreja é trágica. A catolicidade foi dada para a Igreja; o atingimento dessa catolicidade é a tarefa da Igreja. A verdade é concebida em trabalho e luta. Não é fácil superar subjetividade e particularismo. A condição fundamental do heroísmo cristão é humildade diante de Deus, aceitação de sua revelação. E Deus revelou-se na Igreja. Essa é a revelação final, que não

passa. Cristo revela-se a nós, não em nosso isolamento, mas em nossa catolicidade mútua, em nossa união. Ele se revela como o novo *Adão*, como a *Cabeça* da Igreja, a *Cabeça* do Corpo. Por isso, humildemente e com confiança, devemos entrar na vida da Igreja e tentar encontrarmo-nos nela. Nós devemos acreditar que é justamente na Igreja que a plenitude de Cristo é realizada. Cada um de nós deve enfrentar suas próprias dificuldades e dúvidas. Mas acreditamos e esperamos que com esforços unidos, católicos e heroicos, essas dificuldades possam ser resolvidas. Cada trabalho de companheirismo e concórdia é um passo em direção à plenitude católica da Igreja. E isso é agradável aos olhos do Senhor: “Porque, onde estiverem dois ou três reunidos em meu Nome, aí estou Eu no meio deles” (Mt 18: 20).

8. A mente católica

É impossível começar com uma definição formal da Igreja. Pois, estritamente falando, não há ninguém que possa pleitear qualquer autoridade doutrinal. Nada pode ser encontrado nos Padres. Nenhuma definição foi dada pelos Concílios Ecumênicos. Nos sumários doutriniais esboçados em várias ocasiões na Igreja Ortodoxa no século dezessete e tomados com frequência (mas erroneamente) como os “*livros simbólicos*”, nenhuma nova definição da Igreja foi dada, exceto uma referência à relevante cláusula do credo, seguida por alguns comentários. Essa falta de definição formal não significa, entretanto, uma confusão de ideias ou qualquer obscuridade de visão. Os Padres não se ocuparam muito em

oferecer uma definição da Igreja, precisamente porque a gloriosa realidade da Igreja estava aberta para a visão espiritual deles. Não se define o que é auto evidente. Isso conta para a ausência de um capítulo especial sobre a Igreja em todas primeiras apresentações da doutrina cristã: em Orígenes, em São Gregório de Nissa, até em São João Damasceno. Muitos eruditos modernos, tanto ortodoxos quanto católico-romanos, sugerem que a Igreja ainda não definiu sua essência e natureza. “*Die Kirche selbst hat sich bis heute noch nicht definiert*”, diz Robert Grosche⁷². Alguns teólogos vão mais longe e alegam que a definição da Igreja não é possível⁷³. Em todo caso, a teologia da Igreja está ainda, *im Werden*, em processo de formação⁷⁴.

Em nosso tempo, ao que parece, deve-se ir além das modernas disputas teológicas para se recuperar uma perspectiva histórica mais ampla, para recuperar a verdadeira “*mente católica*,” que englobaria o *todo* da experiência histórica da Igreja em sua peregrinação através dos séculos. Deve-se sair da sala da escola e ir para a Igreja orante e talvez mudar o dialeto de escola usado na teologia para a linguagem pictórica e metafórica das Escrituras. A verdadeira natureza da Igreja pode muito mais ser pintada e descrita do que propriamente definida. E seguramente isso só pode ser feito de dentro da Igreja. Provavelmente essa descrição só será

⁷² Robert Grosche, *Pilgernde Kirche*, Freiburg am Breisgau, 1938, p. 27

⁷³ Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church*, 1935, p. 12; Stefan Zankow, *Das Orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlim 1928, p. 65; Tradução Inglesa pelo Dr. Lowrie, 1929, p. 6gf.

⁷⁴ Ver M.D. Koster, *Ecclesiologie im Werden*, Paderborn 1940.

convincente para aqueles da Igreja. O Mistério é apreendido somente pela fé.

9. *A nova realidade*

O nome grego *ekklesia* adotado pelos primitivos cristãos para denotar a nova realidade na qual tinham consciência de estarem participando, presumia e sugeria uma concepção bem definida do que a Igreja realmente era. Adotada sob a influência óbvia do uso *septuaginto*, essa palavra acentuava, antes de tudo, a continuidade orgânica das duas promessas divinas. A existência cristã foi concebida na perspectiva sagrada da preparação e realização messiânica (Hb 1: 1-2). Uma teologia da História muito definida estava implicada aí. A Igreja era o verdadeiro Israel, o novo povo escolhido de Deus, “*A geração eleita, o sacerdócio real, a nação santa, o povo adquirido*” (1 Pd 2: 9). Ou melhor, ela, a fiel remanescente, escolhida dentre o antigo povo⁷⁵. E, todas as nações da terra, gregos e bárbaros, deveriam ser cooptadas e enxertadas nesse novo povo de Deus pelo chamado de Deus. Este foi o tema principal de São Paulo em Romanos e Gálatas, (cf. Ef 2).

Já no Velho Testamento a palavra *ekklesia*⁷⁶ implicava uma especial ênfase na fundamental unidade do povo escolhido, concebida como um *sagrado todo* e essa unidade

⁷⁵ Em Lc 12: 32 “pequenino rebanho” parece significar precisamente o “remanescente” reconstituído, redimido e reconsagrado.

⁷⁶ Tradução em grego do hebreu *Qahal*.

estava enraizada mais no mistério da divina eleição do que em qualquer característica natural. Essa ênfase só poderia ser confirmada pela influência suplementar do uso helenístico da palavra *ekklesia* significando usualmente uma assembleia do povo soberano numa cidade, uma congregação geral de todos os cidadãos regulares. Aplicada à nova existência cristã, a palavra manteve sua conotação tradicional. A Igreja era ambos: o povo e a cidade. Uma especial ênfase tem sido posta na unidade orgânica dos cristãos.

O cristianismo desde seu início existiu como uma realidade corporativa, como uma comunidade. Ser cristão significa justamente pertencer à comunidade. Ninguém pode ser cristão por si próprio, como um indivíduo isolado, mas só junto com os irmãos, em um vínculo com eles. *Unus Christianus-nullus Christianus* (um cristão-nenhum cristão). Convicção pessoal ou mesmo uma regra de vida não faz de alguém um cristão. A existência cristã implica e presume numa incorporação, numa participação como membro da comunidade. Isso tem que ser qualificado imediatamente: na comunidade apostólica, isto é, em comunhão com os Doze e com sua mensagem. A comunidade cristã foi reunida e constituída pelo próprio Jesus Cristo *nos dias de sua carne*, e foi dada a ela por Ele, pelo menos uma constituição provisória pela eleição e indicação dos Doze, aos quais escolheu e os chamou de seus “mensageiros” ou “embaixadores” (ver Lc 6: 13: “a quem também deu o nome de apóstolos”). Quanto ao “envio” dos Doze, não foi somente uma missão, mais precisamente, uma comissão, para a qual foram investidos com poder (cf. Mc 3: 15; Mt 10: 1; Lc 9: 1). Em todo caso, como *testemunhas*

indicadas do Senhor (Lc 24: 48; At 1: 8) os Doze somente foram intitulados a assegurar a continuidade, tanto da mensagem cristã quanto da vida em comunidade. Portanto, comunhão com os Apóstolos foi uma nota básica da primitiva “Igreja de Deus” em Jerusalém (At 2: 42 *koinonia*).

Cristianismo significa vida comunitária, uma vida em comum. Os cristãos têm que ver a si próprios como *irmãos* (de fato esse foi um dos seus primeiros nomes), como membros de uma corporação, unidos muito próximos. E, por isso, caridade teve que ser a primeira marca e a primeira prova e como se fosse o preço desse companheirismo. Estamos autorizados a dizer: o cristianismo é uma comunidade, uma corporação, um companheirismo, uma irmandade, uma sociedade, *coetus fidelium*. E, seguramente, como primeira aproximação, tal descrição poderia ser uma ajuda. Mas, obviamente, ela requer uma melhor qualificação, e alguma coisa crucial está faltando nela. Pode-se perguntar: em exatamente o que essa unidade e vínculo dos muitos está baseada e enraizada? Qual é o poder que traz muitos a se juntarem e permanecerem unidos uns com os outros? É isso meramente um instinto social, algum poder de coesão social, um ímpeto de afeto mútuo, ou qualquer outra atração natural? Esta unidade está baseada simplesmente em unanimidade, em identidade de pontos de vista e convicções? Resumindo: é a comunidade cristã, a Igreja, meramente uma sociedade humana, uma sociedade de homens? Seguramente, a clara evidência do Novo Testamento nos leva muito além desse nível puramente humano. Os cristãos são unidos não somente entre si mesmos, mas antes de tudo eles são um-em

Cristo, e somente esta comunhão com Cristo faz a comunhão entre irmãos possível n'Ele. O centro da unidade é o Senhor, e o poder que efetua e ordena essa unidade é o Espírito. Os cristãos são constituídos nessa unidade por projeto divino, pela vontade e poder de Deus. A unidade deles vem do Alto. Eles são um só em Cristo, como aqueles que renasceram n'Ele, “*arraigados e sobre-edificados n'Ele*” (Col 2: 7), que pelo Espírito foram batizados formando um Corpo (1Cor 12: 13). A Igreja de Deus foi estabelecida e constituída por Deus através de Jesus Cristo: “*ela é sua própria criação pela água e pela palavra*”. Então, não há sociedade humana, mas uma sociedade divina; não uma comunidade secular, que ainda seria “deste mundo”, ainda comensurável como outros grupos humanos, mas uma comunidade sagrada que, extrinsecamente não é “deste mundo,” nem “deste tempo”, mas do “tempo que há de vir.”

Além disso, o próprio Cristo, pertence a essa comunidade, como sua cabeça e não só como seu Senhor e Mestre. Cristo não estava acima ou fora da Igreja. A Igreja está n'Ele. A Igreja não é meramente uma comunidade daqueles que acreditam em Cristo e seguem seus passos ou em seus mandamentos. Ela é comunidade daqueles que habitam, moram n'Ele e em quem Ele próprio está habitando e morando pelo Espírito. Cristãos são colocados à parte, “*nascidos de novo*”, recriados, e é dado a eles não só um novo padrão de vida, mas também um novo princípio: a nova vida no Senhor pelo Espírito. Eles são um povo peculiar, o povo da possessão do próprio Deus. O ponto é que a comunidade cristã, a *ekklesía*, é uma comunidade sacramental: *communio*

in sacris, um “companheirismo nas coisas sagradas,” isto é, no Espírito Santo, ou até mesmo *communio sanctorum* (*sanctorum* sendo tomado como neutro e não como masculino, talvez esse fosse o significado original do termo). A unidade da Igreja se dá através dos sacramentos: batismo e eucaristia são os dois “*sacramentos sociais*” da Igreja, e neles o verdadeiro significado da vínculo cristão é continuamente revelado e selado. Ou, ainda mais enfaticamente, os sacramentos constituem a Igreja. Só nos sacramentos a comunidade cristã vai além da medida puramente humana e torna-se a Igreja. Por isso, a correta administração dos sacramentos pertence à essência da Igreja. Os sacramentos devem de fato, serem recebidos dignamente e não podem estar separados do esforço interior e da atitude espiritual dos fiéis. O batismo deve ser precedido por arrependimento e fé. A relação pessoal entre um aspirante e seu Senhor deve ser primeiro estabelecida pelo ouvir e receber do Verbo a mensagem da salvação. E, de novo, um compromisso de fidelidade à Deus e seu Cristo é um pré-requisito e condição indispensável para a administração do sacramento⁷⁷. Um catecúmeno já é “*listado*” entre os irmãos na base de sua fé. O dom batismal é recebido, e mantido por fé e fidelidade, pela firme permanência na fé e nas promessas. E, além disso, os sacramentos não são meramente sinais da fé professada, mas efetivos sinais da Graça salvadora, não só símbolos de aspiração e lealdade humanas, mas os símbolos exteriores da

⁷⁷(O primeiro significado da palavra *sacramentum* era precisamente o “compromisso militar”).

ação divina. Neles a nossa existência é ligada, ou melhor, elevada para a Vida divina pelo Espírito doador de Vida.

A Igreja como um todo é uma comunidade sagrada (ou consagrada), distinguida por isso do mundo (profano). Ela é a santa Igreja. São Paulo, obviamente, usa os termos *Igreja* e *santos* como coextensivos e sinônimos. É notável que no Novo Testamento a palavra *santo* é quase exclusivamente usada no plural e, santidade, sendo social no seu significado intrínseco. Pois o nome não se refere a nenhuma conquista humana, mas a um dom, para santificação ou consagração. Santidade vem do Santo, isto é, de Deus. Ser santo para um homem significa partilhar da vida divina. A santidade está disponível para indivíduos somente na comunidade, ou melhor, na comunidade do Espírito Santo. A expressão “*comunhão dos santos*” é um pleonismo. Só se pode ser *santo* em *comunhão*.

Falando estritamente, a comunidade messiânica reunida por Jesus o Cristo, ainda não era a Igreja, antes de sua Paixão e Ressurreição, antes de a “promessa do Pai” ser enviada sobre ela, sendo assim legitimada com o poder do alto, batizada com o Espírito Santo (conforme Lc 24: 49 e At 1: 4-5), no mistério do Pentecostes. Antes da vitória da Cruz revelada na gloriosa Ressurreição, ela estava ainda *sub umbraculo legis* (sob a sombra da Lei). Era ainda a véspera da realização. E o Pentecostes esteve lá para testemunhar e selar a vitória de Cristo. O *poder do alto* havia entrado na História. O “*novo tempo*” tinha sido verdadeiramente revelado e iniciado. E a vida sacramental da Igreja é a continuação do Pentecostes.

A descida do Espírito Santo foi uma revelação suprema. Uma vez e para sempre, no temível e inescrutável mistério do Pentecostes, o Espírito Consolador entra no mundo no qual não havia ainda estado presente da maneira como agora começa a habitar. Uma fonte abundante de água de vida é revelada naquele dia aqui na terra, no mundo que já tinha sido redimido e reconciliado com Deus pelo Senhor Crucificado e Ressuscitado. O Reino veio, pois o *Espírito Santo é o Reino*⁷⁸. Mas, a “vinda” do Espírito depende da “ida” do Filho (Jo 16:7). Outro Consolador vem para testemunhar o Filho, para revelar sua glória e selar sua vitória (Jo 15: 26; 16: 7 e 14). Na verdade, no Espírito Santo, o próprio Senhor glorificado retorna para seu floco para habitar com ele para sempre (Jo 14: 18 e 28) ... Pentecostes foi a consagração mística, o batismo de toda a Igreja (At 1: 5). Esse batismo ardente foi administrado pelo Senhor: pois Ele batiza “*com o Espírito Santo e com fogo*” (Mt 3: 15 e Lc 3: 16). Ele enviou o Espírito da parte do Pai, como uma garantia em nossos corações. O Espírito Santo é o espírito de adoção, em Cristo Jesus, o poder de Cristo (2Co 12,9). Pelo Espírito nós reconhecemos e confessamos que Jesus é o Senhor (1Co 12: 3). A obra do Espírito nos fiéis é precisamente sua incorporação em Cristo, o batismo em um corpo (1 Cor 12: 13), o Corpo de Cristo. Como Santo Atanásio expõe: “*sendo-nos dado beber do Espírito, nós bebemos Cristo*”⁷⁹. Pois a pedra era Cristo.

⁷⁸ Cf. São Gregório de Nissa, *De oratione Dominica* 3, MG, 44, c.115f.-1160.

⁷⁹ Santo Atanásio. *Alex. Epist. I ad Serapionem*, M.G. 26. 576.

Pelo Espírito os cristãos são unidos ao Cristo, são constituídos em seu Corpo. um só Corpo, o de Cristo: essa excelente analogia usada por São Paulo em vários contextos, descrevendo o mistério da existência cristã, é ao mesmo tempo a melhor testemunha para a experiência íntima da Igreja Apostólica. De maneira nenhuma essa foi uma imagem accidental, mas um sumário de fé e experiência. Com São Paulo, a principal ênfase foi sempre sobre a união íntima dos fiéis com o Senhor, em sua participação em sua plenitude. Como São João Crisóstomo apontou, comentando Colossenses 3:4), em todos os seus escritos São Paulo esteve empenhado em provar que os fiéis *“estão em comunhão com Ele em todas as coisas”* ... e, ... *“precisamente para mostrar essa união, refere-se a relação da cabeça e do corpo”*⁸⁰. É muito provável que a expressão ou o termo tenha sido sugerida pela experiência eucarística⁸¹, e tenha sido deliberadamente usada para sugerir sua conotação sacramental. A Igreja de Cristo é una na eucaristia, pois a eucaristia é o próprio Cristo, e Ele habita sacramentalmente na Igreja, seu corpo. A Igreja, na verdade, é um corpo, um organismo, muito mais do que uma sociedade ou uma corporação. E talvez *“organismo”* seja a melhor interpretação do termo *soma*, como usado por São Paulo.

Ainda mais, a Igreja é o Corpo de Cristo e sua plenitude. Corpo e plenitude (*to soma e to pléroma*) esses dois termos correlativos e firmemente ligados em São Paulo, um

⁸⁰ São João Crisóstomo, in *Coloss. Hom.* 7, MG, 62, 375.

⁸¹ Cf. 1 Cor 10: 17

explicando o outro: “Que é o seu corpo, a plenitude d'Aquele que *cumpr*e tudo em todos” (Ef 1:23). A Igreja é o Corpo de Cristo porque é seu complemento. São João Crisóstomo comenta a ideia Paulina justo nesse sentido. “A Igreja é o complemento do Cristo da mesma maneira pela qual a cabeça completa o corpo e o corpo é completado pela cabeça”. Cristo não está sozinho. “Ele preparou todas as raças em comum para segui-Lo, aderir a ele, acompanhar seu séquito”. São João Crisóstomo insiste, “Observem como ele (São Paulo) introduz Cristo como tendo necessidade de todos os seus membros. Isso significa que só então a cabeça estará preenchida, quando o corpo é tornado perfeito, quando estamos todos juntos, unidos e vinculados juntos”⁸². Em outras palavras, a Igreja é a extensão e a plenitude da santa encarnação, ou melhor da vida encarnada do Filho, “com tudo que foi realizado por nós, a cruz, o sepulcro, a ressurreição ao terceiro dia, a ascensão aos céus, o trono à direita do Pai”⁸³.

A Encarnação está sendo completada na Igreja. E, num certo sentido, a Igreja é o próprio Cristo, em sua plenitude toda-englobante (cf. 1 Co 12:12). Essa identificação foi sugerida e sustentada por Santo Agostinho: “*Non solum nor Christianos factos esse, sed Christum*” [Não nos fazer só Cristãos, mas Cristo]. Pois, se Ele é a cabeça, nós somos os membros: o homem todo é Ele e nós -*totus homo, ille et nos*-Christus et Ecclesia”. E, de novo: “Pois Cristo não está simplesmente na cabeça e não no corpo, mas Cristo está inteiro na cabeça e no

⁸² (São João Crisóstomo, in Ephes. Hom. 3, MG, 52, 29.

⁸³ Liturgia de São João Crisóstomo, Oração de Consagração.

corpo” – “*non enim Christus in capite et non in corpore, sed Christus totus in capite et in corpore*”⁸⁴. Esse termo, *totus Christu*⁸⁵, é recorrente em Santo Agostinho, essa é sua ideia básica e favorita, sugerida obviamente por São Paulo. “Quando eu falo de cristãos no plural, eu entendo um no Cristo Uno. Vós sois, portanto, muitos, e vós sois, no entanto, um: nós somos muitos e nós somos um” – “*cum plures Christianos appello, in uno Christiano unum intelligo*”⁸⁶. “Pois nosso Senhor Jesus Cristo está não só em si próprio, mas também está em nós” – “*Dominus enim Jesus non solum in se, sed et in nobis*”⁸⁷. Um Homem até o final dos séculos” – “*Unus homo usque ad finem saeculi extenditur*”⁸⁸.

O principal resultado de todas essas afirmações é óbvio. Os cristãos são incorporados em Cristo e Cristo habita neles - e essa íntima união constitui o mistério da Igreja. A Igreja é como sempre foi, o lugar e o modo da redentora presença do Senhor Ressuscitado no mundo redimido. “O Corpo de Cristo é o Próprio Cristo. A Igreja é Cristo, pois depois de sua Ressurreição Ele está presente conosco e nos encontra aqui na terra”⁸⁹. E, neste sentido, pode-se dizer: Cristo é a Igreja. “*Ipse enim est Ecclesia, per sacramentum corporis sui in*

⁸⁴ S. Agostinho em *Evangelium Joannis tract*, 21, 8, MG 35, 1568; cf. São João Crisóstomo em I Cor. Hom. 30, MG, 61, 279-283).

⁸⁵ S. Agostinho em *Evangelium Joannis tr.* ML, 38, 1622)

⁸⁶ S. Agostinho em Ps. 127,3, ML, 37, 1679.

⁸⁷ S. Agostinho em Ps 90 *enarr.* 1, 9. ML 35, 1157.

⁸⁸ S. Agostinho em Ps 85, 5, ML, 37, 1083.

⁸⁹ A. Nygren, *Corpus Christi*, em *En Bok om Kyrkan*, av Svenska teologer, Lund, 1943, p. 20).

se ... *eam continens*"⁹⁰. (Pois Ele próprio é a Igreja, contendo-a em si próprio através do sacramento de seu Corpo.) Ou, nas palavras de Karl Adam: "Cristo, o Senhor, é o próprio Ego da Igreja"⁹¹.

A Igreja é a unidade da vida carismática. A fonte dessa unidade está escondida no sacramento da *Ceia do Senhor* e no mistério do Pentecostes. E o Pentecostes continua na Igreja tornado permanente por meio da sucessão apostólica. Não é apenas, como foi, o estrutura canônica da Igreja. Ministério (ou hierarquia) em si é antes de tudo um princípio carismático, um *ministério de sacramentos* ou uma *divina economia*. Ministério não é só uma comissão canônica, não pertence somente à estrutura institucional da Igreja, mas uma característica constitucional ou estrutural indispensável, exatamente porque a Igreja é um corpo, um organismo. Ministros não são, como foram, *oficiais comissionados da comunidade*, não somente líderes ou delegados das multidões, do "povo" ou da congregação - eles não estão agindo somente *in persona ecclesiae*. Eles estão agindo primariamente *in persona Christi*. Eles são representantes do próprio Cristo, não dos fiéis, e neles e através deles, a Cabeça do Corpo, o único Sumo Sacerdote da Nova Aliança, está realizando, continuando e cumprindo seu eterno serviço pastoral e sacerdotal. Ele é o único verdadeiro Ministro da Igreja. Todos os outros não são mais do que dispenseiros dos seus mistérios. Eles se colocam por Ele, diante da comunidade - e

⁹⁰ S. Hilário em Ps 125, 6, ML, 9, 688)

⁹¹ Karl Adam, *Das Wesen Katholizismus*, 4 Ausgabe, 1927, p. 24.

justo porque o Corpo é um somente com sua Cabeça, é trazido junto e para a unidade por Ele e n'Ele, o ministério na Igreja é primariamente o ministério da unidade. No ministério a unidade orgânica do Corpo é não só representada ou exibida, mas também enraizada, sem nenhum prejuízo para a igualdade dos fiéis, assim como a igualdade das células de um organismo não é destruída por suas diferenças estruturais: todas as células são iguais como tais, e, no entanto, diferenciadas por suas funções, e de novo, essa diferenciação serve à unidade, capacita essa unidade orgânica a tornar-se mais compreensiva e mais íntima. A unidade de cada congregação local brota da unidade da refeição Eucarística. E é como celebrante da Eucaristia que o sacerdote é ministro e construtor da unidade da Igreja. Mas há outro e mais elevado ofício: assegurar a unidade universal e católica de toda Igreja no espaço e no tempo. Esse é o ofício e função episcopal. De um lado, o Bispo tem autoridade para ordenar, e novamente esse não é só um privilegio jurisdicional, mais precisamente o poder de ação sacramental além daquele possuído pelo sacerdote. Assim, o Bispo como ordenador é o construtor da unidade da Igreja numa escala maior. A *Última Ceia* e o Pentecostes estão inseparavelmente vinculados um ao outro. O Espírito Consolador desce quando o Filho é glorificado em sua morte e Ressurreição. Mas ainda são dois sacramentos (ou mistérios) que não podem ser fundidos um no outro. Do mesmo modo, o presbiterado e o episcopado diferem um do outro. No episcopado o Pentecostes torna-se universal e contínuo, no indivisível episcopado da Igreja (*episcopatus unus de São Cipriano*) e a unidade no espaço é assegurada. De

outro lado, através de seu bispo, ou melhor, em seu bispo, toda Igreja particular ou local é incluída na plenitude católica da Igreja e é ligada com o passado e com todos os séculos. Em seu bispo toda Igreja se expande e transcende seus próprios limites e é organicamente ligada às outras. A sucessão apostólica é a base mística da unidade da Igreja mais que a base canônica. É alguma coisa outra do que a salvaguarda da continuidade histórica ou da coesão administrativa. É um último meio de manter a identidade mística do Corpo através dos séculos. Mas, por certo, o ministério nunca é separado do Corpo. Ele está no Corpo, pertence à estrutura deste. E dons ministeriais são dados dentro da Igreja (cf. 1 Cor 12).

A concepção paulina de *Corpo de Cristo* foi tomada e, muitas vezes, comentada pelos padres, tanto no Oriente quanto no Ocidente e, depois, completamente esquecida⁹². Está mais do que na hora de agora retomarmos essa experiência da Igreja primitiva que pode nos prover com uma sólida base para moderna síntese teológica. Outras metáforas similares foram usadas por São Paulo em partes do Novo Testamento, mas muitas com o mesmo propósito e efeito: acentuar a íntima e orgânica unidade entre Cristo e aqueles que são seus. Mas, de todas essas imagens, a do *Corpo* é a mais inclusiva e impressionante e a mais enfática expressão da visão básica - a imagem da noiva e de seu místico casamento com Cristo, Ef. 5:23ss., expressa a íntima união. Mesmo a imagem da casa construída com muitas pedras, a pedra

⁹² Ver E. Mersch, S.J., *Le Corps Mystique du Christ, Etudes de Theologie Historique*, 2 vols, 2a edição, Louvain, 1936.

angular sendo Cristo (Ef 2: 20; cf. 1 Pd. 2: 6) tende ao mesmo propósito; *muitos se tornam um* e a casa aparece como se construída com uma só pedra⁹³. E de novo o “Povo de Deus” é para ser olhado como um todo orgânico. Não há qualquer razão para ficarmos incomodados com a variedade de vocábulos usados. A ideia principal é, obviamente, a mesma em todos os casos. Por certo, nenhuma analogia deve ser forçada excessivamente ou enfatizada. A ideia de um organismo, quando usada pela Igreja, tem suas próprias limitações. De um lado, a Igreja é composta de pessoas humanas que nunca podem ser encaradas meramente como elementos ou células do todo, porque cada um está em união direta e imediata com Cristo e com seu Pai. O pessoal não é para ser sacrificado ou dissolvido no corporativo, a incorporação cristã não deve degenerar em impersonalidades. A ideia de um organismo deve ser suplementada pela de uma sinfonia de personalidades, na qual o mistério da Santíssima Trindade é refletido (cf. Jo 17: 21 e 23), e isso é o âmago da concepção de “*catolicidade*” (*sobornost*)⁹⁴. Esta é a razão principal pela qual deveríamos preferir uma orientação cristológica na teologia da Igreja ao invés de uma orientação pneumatológica⁹⁵. Por outro lado, a Igreja, como, um todo, tem seu centro pessoal unicamente em Cristo; ela não é a encarnação do Espírito Santo, nem meramente uma comunidade do Espírito, mais precisamente o Corpo de Cristo, o Senhor encarnado. Isso salva-nos do

⁹³ Conf. *Hermas's Shephard*, Vis. 3, 2, 6, 8

⁹⁴ Cf. George Florovsky, “*The Catholicity of the Church*”, acima.

⁹⁵ Tal como a de Khomiakov, ou na obra de Moehler, *Die Einheit in der Kirche*.

impersonalismo sem comprometer-nos com qualquer personificação humanística. Cristo, o Senhor, é a única Cabeça e o único Mestre da Igreja. “Nele todo o edifício bem a justado, cresce para templo santo no Senhor. No qual também vós, sois juntamente edificados para morada de Deus em Espírito (Ef 2:21-22).

A Cristologia da Igreja não nos conduz a um enevoadado de vãs especulações ou misticismo sonhador. Ao contrário, ela assegura o único solo positivo e sólido para pesquisa teológica adequada. A doutrina da Igreja encontra aí seu lugar próprio e orgânico no esquema geral da divina economia da salvação. Pois nós ainda temos que procurar por uma visão compreensiva do mistério da nossa salvação, da salvação do mundo.

Uma última distinção precisa ser feita. A Igreja ainda está em *statu viae* e, no entanto, já está *in statu patriae*. Ela tem, como teve, uma dupla vida, “tanto no céu quanto na terra”⁹⁶. A Igreja é uma sociedade histórica visível e o Corpo de Cristo. É a Igreja dos redimidos tanto quanto dos miseráveis pecadores. No nível histórico, a meta final ainda não foi atingida. Mas a decisiva realidade foi aberta e revelada. Essa realidade decisiva está ainda à mão, é verdadeiramente disponível, apesar da imperfeição histórica e de estar em formas provisórias. Pois a Igreja é uma sociedade sacramental. *Sacramental* significa nada menos do que “escatológica” e *escaton* não significa primariamente as últimas coisas, na série

⁹⁶ Cf Santo Agostinho em *Evang, Jaonnis tract*, 124, 5, ML, 35, 19f, 7.

temporal de eventos; seu significado é mais decisivo; e o decisivo está sendo realizado dentro da tensão dos acontecimentos e eventos históricos. O que não é deste mundo está aqui neste mundo, não abolindo este mundo, mas dando-lhe novo valor, *transvalorando* o mundo como era. Seguramente, isso é ainda uma antecipação apenas, um indício da consumação final. No entanto o Espírito habita na Igreja. Isso constitui o mistério da Igreja: uma sociedade visível de homens frágeis, um organismo da Graça Divina⁹⁷.

10. A nova criação

A missão primordial da Igreja histórica é a proclamação de outro mundo “que virá.” A Igreja dá testemunho da nova Vida, aberta e revelada em Cristo Jesus, o Senhor e Salvador. Isso ela faz por palavras e obras. A verdadeira proclamação do Evangelho seria precisamente a prática dessa nova Vida: testemunhar a fé pelas obras (cf. Mt 5,16).

A Igreja é mais que uma companhia de pregadores, uma sociedade de ensino, um comitê missionário. Ela não tem só que convidar pessoas, mas deve introduzi-las nessa nova Vida da qual dá testemunho. É, na verdade, um Corpo missionário, e seu âmbito de missão é o mundo inteiro. Mas o objetivo de sua atividade missionária não é meramente levar ao povo certas convicções e ideias, nem mesmo impor a eles uma disciplina definida ou uma regra de vida mas, antes de

⁹⁷ Ver de Khomiakov o ensaio *On the Church*; tradução inglesa por W. J. Birkbeck, *Russia and the English Church*, primeira publicação 1895, cap. 23, pp. 193-222.

tudo, introduzi-los nesta nova realidade, convertê-los, trazê-los, através da fé e do arrependimento, ao próprio Cristo, para que possam nascer de novo, por Ele e n'Ele, pela água e pelo Espírito. Assim o ministério da palavra é completado pelo ministério dos sacramentos.

Conversão é novo começo, mas só começo de um caminho a ser seguido por um longo processo de crescimento. A Igreja tem que organizar a nova vida do convertido, mostrar os novos *modos de existência*, o novo *modo de vida*, aquele do “mundo que virá.” A Igreja está neste mundo para a sua salvação. Mas, justo por essa razão, precisa se opor e renunciar a este mundo. Deus pede o homem todo, e a Igreja dá testemunho e apoio a esta exigência total de Deus revelada em Cristo. O cristão é chamado a ser uma nova criação. Por isso não pode encontrar um lugar definitivo para si próprio nos limites deste velho mundo. Neste sentido, a atitude cristã é, como sempre, revolucionária com respeito à velha ordem deste mundo. Não sendo deste mundo, a Igreja de Cristo neste mundo só pode estar em permanente oposição, ainda que pleiteie somente uma reforma da ordem existente. Em todo caso, a mudança é para ser radical e total.

11. Antinomias históricas

Falhas históricas da Igreja não obscurecem o caráter absoluto e decisivo do desafio com o qual está comprometida por sua natureza completamente escatológica; e ela se auto desafia constantemente.

Vida histórica e missão da Igreja são uma antinomia. E essa antinomia não pode ser nunca resolvida ou superada num nível histórico. É mais uma permanente alusão ao que virá no futuro. A antinomia está enraizada na alternativa prática que a Igreja teve de enfrentar desde o início da sua peregrinação histórica. Ou a Igreja deveria ser constituída como uma sociedade exclusiva e totalitária, esforçando-se por satisfazer todas as expectativas dos fiéis, tanto temporais quanto espirituais, não dando atenção à ordem existente e não deixando nada para o mundo exterior - teria sido uma inteira separação do mundo, um decisivo voo para fora dele e a negação radical de qualquer autoridade externa; ou a Igreja poderia tentar uma cristianização inclusiva do mundo, submetendo a totalidade da vida à regra e autoridade cristã, para reformar e reorganizar a vida secular com base em princípios cristãos, para construir, a Cidade cristã.

Na história da Igreja podemos identificar estes dois movimentos: um voo para o deserto e a construção do império cristão. O primeiro foi praticado não só no monaquismo de várias tendências, como também em outros vários grupos e denominações cristãs. O segundo foi a linha principal tomada pelos cristãos tanto do Oriente quanto do Ocidente, até o surgimento do secularismo militante, mas, mesmo atualmente, essa solução não perdeu a força e apoio em muitos povos. Em geral, ambos os movimentos não foram bem-sucedidos. Tem-se, no entanto, que reconhecer a realidade do seu problema comum e a verdade do seu propósito comum. O cristianismo não é uma religião individualista e não está só preocupado com a salvação da

alma. Cristianismo é a Igreja, isto é, uma comunidade, o novo povo de Deus, conduzindo sua vida corporativa de acordo com seus princípios peculiares. E, essa vida não pode ser dividida em departamentos, alguns dos quais dirigidos por qualquer princípio heterogêneo. A direção da Igreja não pode ser reduzida a uma orientação ocasional dada a indivíduos ou grupos vivendo em condições totalmente não congênicas com a Igreja. A legitimidade dessas condições deve, antes de tudo, ser questionada. A tarefa de uma completa recriação ou remodelagem de toda estrutura de vida humana não pode e não deve ser evitada ou declinada. Não se pode servir a dois senhores e, uma dupla fidelidade é uma solução pobre. Aqui, a alternativa acima mencionada, inevitavelmente vem. Tudo mais seria apenas um compromisso aberto ou uma redução das decisivas e, portanto, totais demandas. Ou os cristãos devem ir para fora do mundo onde exista outro Senhor, além de Cristo (seja qual for o nome que se dê a ele: *César*, *Mamon*, ou qualquer outro) e no qual a regra e o objetivo da vida são outros que não o evangélico - sair do mundo e iniciar uma sociedade separada; ou de novo os cristãos devem transformar o mundo exterior, fazer com que ele também seja o Reino de Deus, introduzindo os princípios do Evangelho na legislação secular.

Há uma consistência interna em ambos os programas. E, por isso a separação dos dois caminhos é inevitável. Os cristãos parecem compelidos a tomar caminhos diferentes. A unidade da missão cristã está quebrada. Um cisma interno surge dentro da Igreja: uma separação anormal entre os monges (ou a elite dos iniciados) e o povo-leigo (incluindo

clero), o que é muito mais perigoso do que a alegada clericalização da Igreja. Em última instância, é só um sintoma da decisiva antinomia. O problema não tem solução histórica. Uma verdadeira solução transcenderia a história, ela pertence ao *tempo que virá*. Nesse tempo, no plano histórico, nenhum princípio constitucional pode ser dado, mas somente um princípio regulatório: um princípio de discriminação não um princípio de construção.

Novamente, cada um dos dois programas é contraditório em si. Há uma inerente tentação sectária no primeiro (monaquismo): o caráter católico e universal da mensagem cristã e do seu propósito, é aqui frequentemente obscurecido e deliberadamente negado, e o mundo é simplesmente deixado fora da visão. E, quanto ao segundo, todas as tentativas de uma direta cristianização do mundo, de modo a torná-lo um estado ou império cristão tem conduzido apenas a uma mais ou menos aguda secularização do próprio cristianismo⁹⁸.

Em nosso tempo ninguém consideraria possível a conversão de todos para um monaquismo universal ou a realização de um verdadeiro e universal estado cristão. A Igreja permanece no mundo, como um corpo heterogêneo, e a tensão atual é maior do que jamais foi; a ambiguidade da situação é dolorosamente sentida por todos na Igreja. Um programa prático para o tempo presente só poderá vir de uma

⁹⁸ Para um tratamento mais detalhado do tema, ver George Florovsky, *The Antinomies of Christian History*, que será publicado nos *Collected Works* de George Florovsky.

compreensão restaurada da natureza e essência da Igreja. E a falha de todas as expectativas utópicas não pode obscurecer a esperança cristã: *o Rei veio, o Senhor Jesus Cristo; e seu Reino virá.*

FONTE: Folheto Missionário número P 095k. Copyright © 2003 Holy Trinity Orthodox Mission 466 Foothill Blvd, Box 397, La Canada, Ca 91011 - Redator: Bispo Alexandre Mileant.



Dídimo, o Cego

Tradução do inglês por Dr. Martín E. Peñalva
e do espanhol por Pe. André Sperandio

Georges Florovsky (1893-1979) foi um dos teólogos russos mais importantes do século XX. Em 1925, foi nomeado professor de patrística no Instituto de Teologia Ortodoxa São Sérgio e, em 1932, ordenado sacerdote na Igreja Ortodoxa. Anos depois, em 1949, mudou-se para Nova York para assumir como Decano do Seminário de São Vladimiro. Além disso, lecionou nas universidades de Harvard e Princeton. Sua obra é considerável e inclui títulos como *Os Caminhos da Teologia Russa*, *Os Padres Orientais do Século IV*, *Os Padres Bizantinos do Século V*, *Os Padres Bizantinos dos Séculos VI a VIII*, *Os Pais Ascéticos e Espirituais Bizantinos*, além de uma infinidade de ensaios, todos reunidos em catorze volumes.

I. Vida

Dídimo viveu uma vida longa e morreu aos 83 ou 85 anos de idade. As datas aproximadas de seu nascimento e morte são os anos 313 e 398/399, respectivamente. Ele perdeu a visão na infância, mas isso não o impediu de completar os estudos com tanta distinção que foi confiado à direção da escola em Alexandria, provavelmente por Atanásio,

quando ainda era muito jovem. O restante de sua vida foi calmo e sem problemas, e a controvérsia ariana não o afetou. Ele não viveu em Alexandria, mas em uma pequena vila fora da cidade onde pôde se dedicar à disciplina ascética em solidão. Sua cegueira física o predispunha à contemplação e meditação.

Passou grande parte do tempo com os eremitas egípcios e teve muitos discípulos entre eles, Paládio, autor da *História Lausiaca*, Jerônimo, Rufino de Aquileia e Evágrio. O ascetismo e a teologia estão intimamente ligados a Dídimo, e em suas obras teológicas seus raciocínios frequentemente transbordam em oração. Um intenso sentimento de pertencimento à Igreja e de ser membro de uma comunidade mais ampla acrescenta um elemento de implicância pessoal à sua teologia. Até mesmo dos teólogos exige boas obras, concentração interior e piedade. A vida de Dídimo transcorreu sem interrupção entre o exercício ascético e o trabalho erudito. Os estudantes vinham a ele de todos os lados, especialmente do Ocidente.

Dídimo é importante pela sua erudição, não pelo seu pensamento independente. Não desenvolveu seu grande conhecimento em uma síntese especulativa, mas o expressou na forma de uma confissão de fé. Sabemos pouco sobre sua atividade como mestre, mas aparentemente seu método estava fundamentalmente baseado na exegese. Em sua teologia, ele está próximo de Orígenes, com quem compartilha muitos pontos de vista. No entanto, a doutrina de Dídimo sobre a Trindade está livre do extremismo e da

vaguidade do ensinamento de Orígenes, como até mesmo Jerônimo admitiu.

A teologia trinitária de Dídimo foi desenvolvida sob a influência dos Capadócijs, especialmente Gregório, o Teólogo. Além disso, Dídimo estava familiarizado com os escritos de Atanásio e aparentemente também com Cirilo de Jerusalém, Tertuliano e Ireneu. Ele estava bem-informado sobre doutrinas heréticas e, em geral, seus contemporâneos ficavam impressionados com sua grande erudição e memória. Seu conhecimento das ciências profanas era amplo, embora não minucioso, e frequentemente fazia referências aos poetas clássicos. Aparentemente, Dídimo não tinha um interesse particular em filosofia e não se inquietava com os problemas da metafísica. Para ele, assim como para Orígenes, a filosofia não passava de um estudo preliminar. Dado que Dídimo considerava o abuso da filosofia como a raiz de toda heresia, é pouco provável que dedicasse muito tempo ao estudo das obras dos filósofos. Os elementos de filosofia contidos em seu sistema provavelmente foram adaptados através da teologia. Ele tinha uma alta opinião apenas de Platão, mas sua atitude em relação ao neoplatonismo era cautelosa e reservada. Em geral, Dídimo como erudito é um típico representante da escola de Alexandria.

Dídimo morreu nos últimos anos do século IV tão tranquilamente como havia vivido. Só posteriormente ele se tornou tema de controvérsia e foi suspeito de opiniões pouco

ortodoxas e origenismo⁹⁹. O primeiro a levantar essa acusação foi Jerônimo, embora tenha excluído a doutrina trinitária de Dídimo de sua condenação e sempre tenha mantido grande respeito por Dídimo como exegeta. Até aquele momento, a autoridade de Dídimo permaneceu sólida, mesmo no Ocidente. A teologia de Ambrósio é quase diretamente extraída de Dídimo, que também exerceu uma influência significativa sobre Cirilo de Alexandria e sobre a doutrina trinitária de Agostinho. A questão da ortodoxia de Dídimo se tornou um ponto de controvérsia apenas no século VI, durante a controvérsia origenista. No Quinto Concílio Ecumênico (Constantinopla, 553), um anátema foi pronunciado sobre sua escatologia. Não está claro se esse anátema se estendeu ao próprio Dídimo, mas, em todo caso, seu nome foi desacreditado. Como resultado, sua obra literária continua desaparecida quase completamente, e apenas fragmentos e extratos sobreviveram em várias coleções posteriores. As escavações em Tura, em 1941, acreditaram ter encontrado algumas dessas obras, mas ainda é incerto se são autênticas.

⁹⁹ NT. A partir da morte de Orígenes (185/186-254), a figura mais importante da escola de Alexandria e um dos pensadores mais influentes da história do cristianismo, surgiram fortes controvérsias entre seus defensores (origenistas) e detratores, que encontraram seu ponto culminante no ano de 543 com a condenação, a pedido do imperador Justiniano, de nove proposições atribuídas a Orígenes, sobre a preexistência das almas, a redenção final dos demônios e homens condenados, entre outras. Tal condenação foi aprovada pelo Papa Vigílio e Mena, Patriarca de Constantinopla. Dídimo, por ter sido fiel partidário de algumas das doutrinas de Orígenes, sofreu as consequências desses anátemas.

II. Obras

Dídimo foi um escritor prolífico. O único de seus livros que chegou até nós completo e em sua forma original é sua extensa composição *Sobre a Trindade*. Apenas um manuscrito desta obra, não em muito boa condição, foi descoberto somente em 1759. Provavelmente foi composto em sua velhice, em um período pouco antes do Segundo Concílio Ecumênico (Constantinopla, 381). Este livro deve ser considerado em conjunto com um tratado *Sobre o Espírito Santo*, que sobreviveu apenas em uma tradução latina de Jerônimo. Apesar de sua confiabilidade geral, essa tradução não nos permite tirar conclusões definitivas sobre a terminologia de Dídimo. Foi escrito antes de 381, e até o século dezoito era a única obra conhecida de Dídimo. O quarto e o quinto livro sobre o Espírito Santo, que havia sido atribuído a Basílio, pode provavelmente ser atribuído a Dídimo, assim como a *Homilia contra Ário e Sabélí* que sobreviveu sob o nome de Gregório de Nissa.

As referências e citações de autores antigos nos permitem reconstruir uma lista parcial de muitas composições de Dídimo que foram perdidas. *Sobre os dogmas*, *Sobre a morte das crianças*, *Contra os arianos*, outro livro conhecido como a *Primeira palavra*; entre outros. Muitos dos fragmentos que sobreviveram não podem ser classificados com precisão. De particular importância é o comentário de Dídimo sobre os primeiros princípios de Orígenes. Segundo Jerônimo, Dídimo tentou aqui fornecer uma interpretação

ortodoxa para a doutrina de Orígenes sobre a Trindade, mas aceitou indiscriminadamente certos traços heréticos da teologia origenista, especialmente em relação à queda dos anjos, a queda das almas, a ressurreição, o mundo e a restauração universal. Rufino fez uso do comentário de Dídimo para sua tradução de *Sobre os Primeiros Princípios*.

Das obras exegéticas de Dídimo, apenas fragmentos foram preservados em várias coleções posteriores. Nem sempre é possível identificá-los positivamente, uma vez que o sinal " Δ " pode se referir não apenas a Dídimo, mas também a Diodoro ou Dionísio. De acordo com Paládio, Dídimo foi o autor de uma obra exegética tanto sobre o Antigo quanto sobre o Novo Testamento. Isso aparentemente é verdadeiro, pois possuímos fragmentos do comentário de Dídimo sobre Gênesis, Êxodo, Livro dos Reis, Isaías, Jeremias, Oséias, Zacarias, Salmos, Provérbios, Jó, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos e Daniel. Do Novo Testamento, Dídimo escreveu sobre os Evangelhos de Mateus e João, e das cartas de Paulo comentou sobre Romanos, ambas as cartas aos Coríntios e Hebreus. Jerônimo fez amplo uso da exegese de Dídimo e o comparou a Platão, Aristóteles, Cícero e Orígenes como um exemplar comentarista.

III. Pensamento

Pensamento Exegético

Dídimo é fundamentalmente um exegeta. Ele se expressa naturalmente em imagens e locuções bíblicas, e seu sistema é basicamente um sistema de verdades bíblicas. Para ele, a Bíblia é um livro divino e espiritual, um livro que foi "ungido por Deus". Ele distingue o Antigo e o Novo Testamento apenas como dois aspectos diferentes "*em nossa reflexão*". O Antigo Testamento é uma morada temporária e prefiguração da verdade que nos prepara para a revelação total dos Evangelhos. No entanto, aqueles que falaram nas trevas não estavam privados de conhecimento e eles mesmos eram seus símbolos. Isso é especialmente verdadeiro em relação ao Salmista e ao profeta Isaías. Por essa razão, o método de comentário de Dídimo é sempre alegórico e concorda com Orígenes em ver a tarefa do exegeta como a penetração e revelação de uma verdade espiritual mais elevada contida nas imagens literais da Escritura. Este é um caminho de alegoria e ascensão *αναγωγή*¹⁰⁰. Nesse sentido, Dídimo sempre permaneceu um verdadeiro discípulo de Orígenes, mas estava muito mais atento ao sentido literal da Escritura, particularmente no Novo Testamento, fornecendo

¹⁰⁰ NT. É conhecido como anagógico (do grego ana = acima, e agein = conduzir) a um dos sentidos da Sagrada Escritura pelo qual, a partir de uma realidade ou acontecimento, elevamo-nos ao seu significado eterno.

frequentemente análises filológicas, especialmente no caso de leituras variáveis.

Pensamento Trinitário

Os escritos teológicos de Dídimo estão fundamentalmente dedicados à Trindade. Isso pode ser explicado não apenas pelas circunstâncias históricas em que Dídimo trabalhou, mas também por sua experiência pessoal. Em sua opinião, apenas uma confissão da Trindade faz de um homem um verdadeiro cristão. A verdade da Trindade não é revelada no Antigo Testamento, mas simplesmente indicada de forma misteriosa. Possivelmente apenas no Salmo 109 ela é expressa clara e abertamente. Esta é a principal imperfeição do Antigo Testamento em comparação com o Novo.

A Transcendência de Deus

A doutrina de Dídimo sobre Deus é baseada no transcendentalismo de Orígenes. Deus é superior a tudo e inacessível até mesmo ao olhar dos Serafins. Podemos falar sobre Ele apenas em imagens ou por meio de negação. Sempre que algo é dito em relação à essência ou natureza de Deus, é necessário enfatizar que Sua essência é superior à essência. Definindo a Divindade por meio da negação, Dídimo frequentemente usa o termo "*sem quantidade*". Cirilo de Alexandria é o único outro teólogo conhecido por ter usado tal expressão. O intelecto só pode se maravilhar diante de Deus, e só é possível conhecê-Lo através da revelação das Escrituras. No entanto, Dídimo não separa Deus da criação. A

Divindade está continuamente ativa em nosso mundo, e na providência de Deus, que tudo permeia, ele vê uma justificação para as orações do homem por questões terrenas.

Imprecisão de Dídimo no uso da terminologia

A terminologia que Dídimo usa em seu exame da Trindade reflete a influência dos Capadócijs e fala claramente sobre três *hipóstases* e uma *essência*. No entanto, seus escritos ainda mantêm vestígios da antiga identificação dos conceitos *ουσια* e *υποστασις*. Isso é especialmente evidente em seu uso da fórmula nicena "*da essência do Pai*". Ao mesmo tempo, frequentemente se refere à geração do Verbo "*desde a hipóstase do Pai*", indicando assim que a geração do Filho é uma propriedade hipostática do Pai. Parece que Dídimo usa o conceito de *hipóstase* para enfatizar a realidade independente das três pessoas. Parece também que segue os Capadócijs ao identificar *υποστασις* e *ιδιοτης*, mas isso está pouco claro. Além disso, ele não faz uso do termo *προσωπον*. Assim, apesar da influência dos Capadócijs, a linguagem de Dídimo não está totalmente livre da obscuridade e indefinição da teologia mais antiga. Em geral, Dídimo não se esforça pela precisão em suas formulações. Este é um traço geral da escola de Alexandria.

A Unidade das Pessoas

A unidade das três Pessoas da Trindade é vigorosamente expressa por Dídimo em diversas definições. Ele se refere a um Reino, um Poder, um Domínio, uma

Vontade e um Desejo, enfatizando a unidade da atividade divina. A partir disso, chega-se à conclusão da consubstancialidade da Divindade. Este é um traço comum dos Padres do século quarto. Todas essas definições estão incluídas em sua concepção de uma única Divindade que é idêntica a Si mesma. Dídimo desenvolve a ideia da consubstancialidade das *hipóstases* entre elas e também da Trindade como um todo. A partir de *ομοουσιος*¹⁰¹ forma o termo *ομοουσιότης*. Consubstancialidade para ele significa identidade de essência e, conseqüentemente, substitui frequentemente *ομοουσιος* por *ταυτουσιος*¹⁰². Para se opor aos ensinamentos dos arianos, Dídimo deixa claro a igual dignidade e poder das hipóstases da Trindade. Por essa razão, rejeita como enganosa a fórmula "*através do Filho*" porque dá a impressão de desigualdade dentro da Trindade¹⁰³. Em vez disso, os nomes das hipóstases devem ser unidos pela conjunção "e". Com essa conexão, Dídimo insiste constantemente no "*domínio*" tanto do Filho quanto do Espírito Santo.

¹⁰¹ NT. Do grego *homo* = mesmo, e *ousia* = essência, = da mesma essência ou consubstancial.

¹⁰² NT. Ou seja, idêntico em essência.

¹⁰³ NT. Nos tempos de Dídimo, a doxologia trinitária possuía duas expressões: "Glória ao Pai através do Filho no Espírito Santo" e "Glória ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo", formulada por São Basílio Magno. Alguns hereges adotaram a primeira fórmula (especialmente os *pneumatomacos*, que negavam a divindade do Espírito Santo) para negar a igualdade das três pessoas divinas.

As Propriedades Hipostáticas do Filho e do Espírito Santo

Dídimo foi influenciado por Gregório, o Teólogo, que foi o mais próximo a ele entre os Capadócius, e define as propriedades hipostáticas do Filho e do Espírito Santo como "geração e processão". A distinção desses modos é inacessível até mesmo aos anjos, e Dídimo enfatiza que a geração divina é inequivalente à geração das criaturas. O Pai é a única fonte ou origem da Divindade. Dídimo não tem uma expressão análoga à frase "através do Filho", usada por Gregório de Nissa. Em vez disso, fala sobre a processão do Espírito Santo a partir da fonte imortal do Pai e, assim, evita qualquer indício de desigualdade entre as hipóstases. Dídimo considera de vital importância enfatizar a perfeita igualdade das pessoas da Trindade. Defendendo sua doutrina dos ataques heréticos, Dídimo atribui as seguintes palavras aos lábios do Verbo:

"O Pai é Deus, e Eu também, porque sou seu verdadeiro e amado Filho Unigênito. O Pai é o Senhor e Eu também o sou. Sou o Senhor de tudo, o herdeiro do Pai vivo e o dono da herança, porque Eu domino o que é meu tanto como Criador e verdadeiro Filho. Tornei-me a herança através da Encarnação. O Pai é o criador e Eu também. Porque te disse: 'Ele é o Imperador e preparou um casamento para seu Filho, o Imperador'. O Pai é imutável e Eu também. Foi dito de Mim: 'Permaneces desde os séculos e teus anos nunca passarão'. O Pai é impassível e Eu também, e compartilho essa impassibilidade com aqueles que são

meus. O Pai é eterno e Eu também sou, porque nunca houve um tempo em que o Pai não possuísse Seu nome, o esplendor pessoal de Sua glória, a imagem de Sua hipóstase, e a imagem de Sua Divindade, que sou Eu. O Pai é Vida, Luz, Bondade, Força, Verdade e Sabedoria, e tudo o que é digno de Deus. Eu também sou o Salvador, o sol que brilha sobre justos e pecadores e que não retribui mal por mal. O Pai ama os homens e eu os amo. Entreguei-me por ti, aceitei a aparência de um escravo, e de ti suportei o ridículo, a humilhação e a Cruz".

Um testemunho mais forte da consubstancialidade do Filho dificilmente pode ser imaginado.

A teologia trinitária de Dídimo está completamente livre das heresias origenistas. Ele está próximo das doutrinas dos Capadócijs, mas suas semelhanças não se restringem apenas aos detalhes externos da teologia. A imediatez e vivacidade da própria contemplação de Dídimo são evidentes em seus escritos sobre a Trindade, que frequentemente são desenvolvidos com a intensidade da oração.

Pensamento Cristológico

O traço mais marcante da cristologia de Dídimo é sua insistência na realidade e integridade da natureza humana do Salvador. Isso também pode ser explicado pelas circunstâncias históricas, já que em seu tempo, Dídimo esteve

envolvido em polêmicas com os docetistas maniqueus¹⁰⁴ e os apolinaristas¹⁰⁵. Ele também procurou refutar a negação ariana da integridade da alma humana em Cristo. Ao mesmo tempo, Dídimo enfatiza a absoluta indivisibilidade das duas naturezas, que foram unidas para sempre quando o Verbo assumiu a carne ou, mais precisamente, quando se fez homem. Dídimo não examina a forma como as duas naturezas estão unidas, mas fica claro que nesta união permanecem definidas e sem mudanças. Por alguma razão evita as palavras *μιξις, κρασις e συναφεια*¹⁰⁶. Em vez disso, restringe-se ao termo indefinido "um Cristo único", que indica as duas naturezas, divina e humana, naquele que é um e o mesmo. Por esta razão, há um único culto a Cristo, que tem duas naturezas. Em relação a isso, Dídimo sempre se refere à Virgem Maria como a Portadora de Deus (aparentemente o termo *Theotokos* já havia sido usado por Orígenes e Pierio de Alexandria), e enfatiza também sua perpétua virgindade (Atanásio havia

¹⁰⁴ NT. O *docetismo* afirmava que Cristo não havia assumido a natureza humana realmente, mas apenas em aparência. Assumiu várias formas desde os tempos apostólicos, estando particularmente ligado às heresias *gnósticas* e *maniqueístas*, devido à doutrina sobre a incompatibilidade entre o material e o espiritual defendida por estas últimas.

¹⁰⁵ NT. Apolinário de Laodiceia (falecido em 392) sustentou dois esquemas cristológicos, ambos condenados como heréticos: o primeiro afirmava que o Verbo, ao encarnar-se, assumiu o lugar da alma em Jesus, o que implicava que Cristo não havia assumido a natureza humana em sua totalidade. Após a condenação da negação da alma humana de Cristo pelo concílio de Alexandria em 362, Apolinário mudou seu esquema, afirmando que o Verbo não substituiria mais a alma em Cristo, mas sim o *nous*, o entendimento. Essa explicação também é contrária à fé ortodoxa, pois implica a negação da vontade humana de Jesus.

¹⁰⁶ NT. Termos cujo significado é mistura, *mescla* e junção ou conexão respectivamente. Foram utilizados por certos teólogos antigos para explicar a união das naturezas divina e humana em Cristo.

expressado isso com o termo *αει παρθενος*). A segunda e humana geração do Verbo da Virgem é um mistério que, na opinião de Dídimo, só pode ser comparado com sua geração eterna do Pai. Dídimo se refere mais frequentemente a Cristo como o Salvador. Ele enfatiza que o significado primordial da salvação é nossa libertação do pecado e nossa vitória sobre o diabo e os poderes da morte. Esta é aparentemente uma característica do sistema de Orígenes. Dídimo também opõe a desobediência de Adão à obediência do *Segundo Adão*, uma obediência que se estende até mesmo à morte sacrificial na cruz, a qual considera vital para a nossa redenção. O primeiro dom da salvação é a vitória sobre a morte e a vida eterna. Dídimo não trata da deificação, mas fala apenas sobre o retorno ou a restauração da imagem e semelhança, centrando-se também no resgate.

Dídimo e a Apocatástase

A doutrina de Dídimo sobre a *apocatástase*¹⁰⁷, se foi realmente parte de seus ensinamentos, continua pouco clara. Ele fala sobre uma "salvação universal", mas isso para ele mesmo não é conclusivo. Parece ter duvidado sobre o problema da salvação dos anjos caídos e ter limitado a redenção obtida através da encarnação de Cristo e plena humanidade ao gênero humano. A natureza fragmentária dos

¹⁰⁷ NT. A doutrina da *apocatástase* ensina fundamentalmente que no final dos tempos todas as criaturas alcançarão a salvação, inclusive os demônios e os réprobos. Foi sustentada, entre outros, por Orígenes, São Gregório de Nissa e Evágrio Pôntico, embora esse erro não tenha afetado a ortodoxia geral dos dois últimos.

documentos que foram descobertos não nos permite tirar conclusões definitivas, mas muito provavelmente Jerônimo estava certo quando acusava Dídimo de confessar a restauração final do diabo. Aparentemente, Dídimo também aceita a preexistência das almas e vê a vida após a morte como um processo de purificação. Insiste que tudo o que tem uma origem ou começo é mutável e deve ter um fim e, a partir disso, conclui que o mundo material será finalmente destruído. Rejeita a *metempsicose* e o *metassomatismo*, e seu ensinamento sobre os corpos ressuscitados como corpos celestiais é claro. Dídimo sugere que no mundo futuro não haverá homens maus, não porque sua essência seja destruída, mas porque o mal "como qualidade" deixará de existir. Entende o Dia do Senhor como uma iluminação interna da alma. Todas essas doutrinas revelam a influência de Orígenes. Deve-se notar também que Dídimo parece ter sentido que os últimos dias estavam próximos e esperado a vinda do Anticristo.

A Vida Cristã

Dídimo coloca grande ênfase na necessidade do esforço disciplinado e da luta. Não basta estar sem pecado; a virtude deve ser um hábito constante e um estado. A vida do homem como cristão começa com o sacramento do batismo, que o purifica do pecado e lhe devolve sua liberdade. Após seu renascimento através do batismo, o crente está livre e sem pecado, e o caminho das boas obras se abre diante dele. Dídimo considera a sabedoria ou conhecimento gnóstico como a mais alta virtude. Esse conhecimento não é abstrato

ou intelectual, mas é expresso em virtude e pela disciplina da alma. Dídimo vê um exemplo do verdadeiro filósofo em Jó, cuja imagem ele toma em sua interpretação traços estoicos. A sabedoria só pode ser adquirida pela renúncia e mortificação da carne. Dídimo apresenta a vida do autêntico cristão como um casamento com Cristo, que também era a imagem favorita dos ascetas egípcios. As almas santificadas participam do Verbo em um grau que estão unidas a Cristo com tanta intimidade que podem ser chamadas de *cristos* ou *deuses*. Nessa expressão, Dídimo lembra mais Metódio do que Orígenes. Dídimo concede alto valor à virgindade, mas deixa claro que esse caminho não é para todos. Ele enfatiza que o casamento foi santificado e dignificado pelo nascimento de Cristo.

Seres Incorpóreos

Dídimo expressa suas opiniões pessoais sobre os anjos com particular vivacidade. Os anjos são seres incorpóreos e "intelectuais", mas Dídimo lhes atribui "corpos celestiais" que são semelhantes aos corpos dos justos que alcançaram a perfeição. Os anjos são criaturas que foram criadas para o serviço. Dídimo descreve sua participação no destino do mundo visível, que é a razão pela qual os homens estão justificados ao invocá-los através da oração e ao dedicar-lhes igrejas.

Os «Verdadeiros» Gnósticos

Dídimo seguiu o exemplo de Orígenes opondo-se aos gnósticos, homens para quem um conhecimento mais elevado é possível, aos homens que nunca podem alcançar a verdade, aos que não compreendem o sentido espiritual da Escritura e àqueles que são incapazes de se defender contra os hereges dando uma confissão clara de sua fé. A filosofia possuída pelos verdadeiros gnósticos é divina. Quando Dídimo é comparado aos anteriores alexandrinos, torna-se evidente que as distinções que ele faz a esse respeito são moderadas.

Extracto de: The Eastern Fathers of the Fourth Century. The Collected Works of Georges Florovsky, vol. VII. Nordland Publishing Co., Belmont (Massachusetts), 1987. Traducción del inglés del Dr. Martín E. Peñalva

