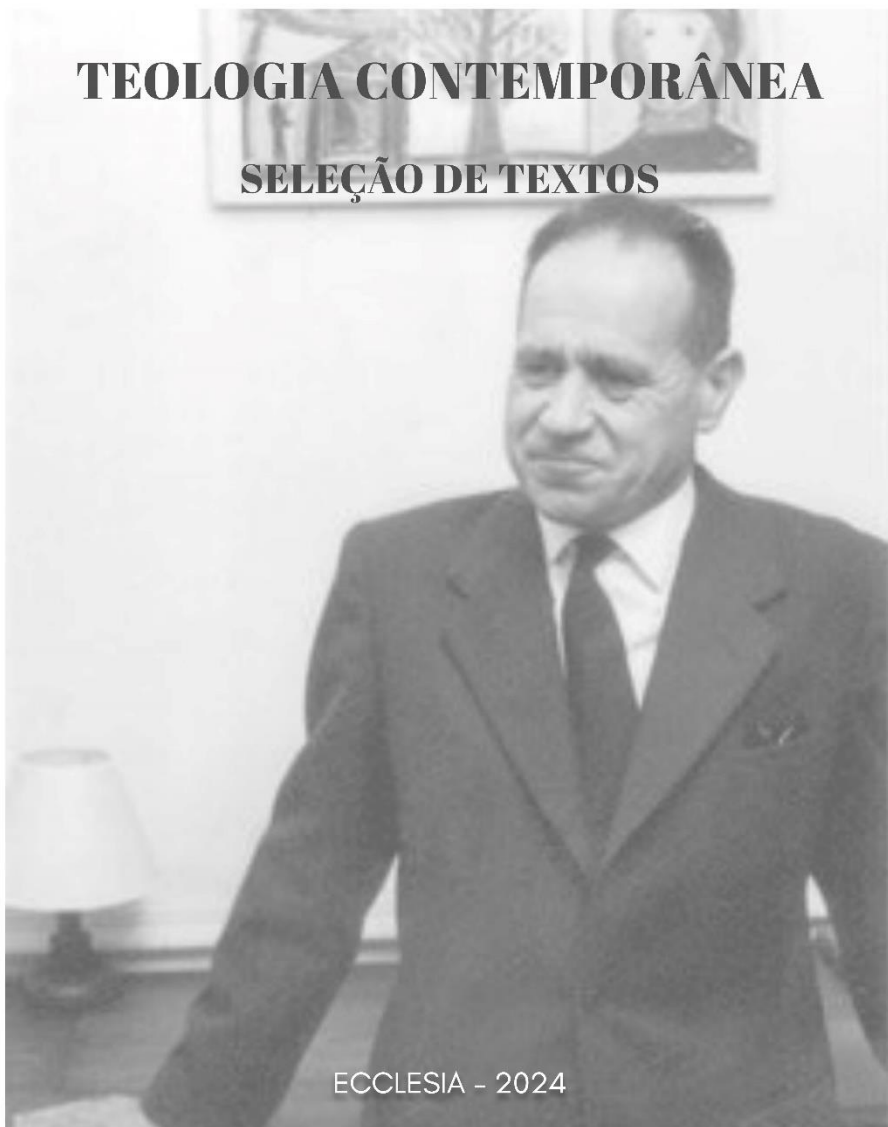


# LOSSKY

## V L A D I M I R

**TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA**

**SELEÇÃO DE TEXTOS**



ECCLESIA - 2024





# LOSSKY

## Vladimir (1903-1958)

---

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 Task* e *Lê Corps du Christ: une interprétation Orthodoxe de l'Église*.

---

# Conteúdo

|                                                                        |    |
|------------------------------------------------------------------------|----|
| Introdução à história da teologia ortodoxa .....                       | 4  |
| Vladimir Lossky e a Teologia Mística .....                             | 4  |
| I. Vida .....                                                          | 4  |
| II. Obras .....                                                        | 6  |
| III. Os quatro pilares da teologia da V. Lossky .....                  | 8  |
| III. 1. A «apofaticidade» e a teologia mística .....                   | 9  |
| III. 2. As Energias Divinas .....                                      | 16 |
| III. 3. A dupla economia: do Verbo encarnado e do Espírito Santo ..... | 20 |
| III. 4. O conceito de Pessoa .....                                     | 24 |
| IV. A teologia trinitária .....                                        | 27 |
| V. Avaliação .....                                                     | 31 |
| Teólogos Ortodoxos Contemporâneos .....                                | 34 |
| 1. O Pecado Original .....                                             | 34 |
| 2. A Obra do Espírito Santo na Igreja .....                            | 35 |
| Teologia e Mística na Tradição da Igreja do Oriente .....              | 37 |
| Introdução .....                                                       | 37 |
| Cristo ressuscitou! .....                                              | 51 |
| A Dormição da Mãe de Deus .....                                        | 55 |
| A Doutrina da Graça na Igreja Ortodoxa .....                           | 60 |
| A unidade das Igrejas e a testemunha da Igreja Ortodoxa ....           | 61 |
| A questão da graça no Ocidente durante a Idade Média .....             | 63 |
| A natureza da graça .....                                              | 65 |
| Essência e energia .....                                               | 67 |
| A ontologia medieval .....                                             | 68 |

|                                                    |    |
|----------------------------------------------------|----|
| A doutrina tomista da graça criada.....            | 69 |
| A união das duas naturezas na Pessoa do Verbo..... | 72 |
| Consequências da doutrina Ortodoxa .....           | 75 |



# Introdução à história da teologia ortodoxa

Capítulo 10 da Obra "Os Grandes Teólogos do Século Vinte" -  
Vol. 2 - Os Teólogos protestantes e ortodoxos – de Battista  
MONDIN, teólogo católico romano.

## *Vladimir Lossky e a Teologia Mística*

A missão à qual os teólogos russos da Diáspora sentiram-se chamados foi a de conservar e transmitir ao Ocidente o grande e precioso tesouro do pensamento teológico da Igreja Ortodoxa, do qual eles eram os principais depositários. Entre aqueles que souberam cumprir mais brilhantemente essa missão importante deve-se colocar Vladimir Lossky. Ele é autor de uma síntese teológica mais completa e sistemática do que a de Florovsky e, ao mesmo tempo, mais "ortodoxa", ou seja, mais fiel à tradição oriental, do que a de Bulgakov.

À sua síntese Lossky deu o nome de "*Teologia Mística*".

### **I. Vida**

Vladimir Lossky é filho do célebre filósofo russo Nicola O. Lossky. Nasceu em Gottingen em 8 de junho de 1903, pois seu pai lá se encontrava para completar sua formação universitária.

Realizou seus estudos superiores na Universidade de Petersburgo, seguindo com grande interesse os cursos do historiador da filo Leon Karsavin. Dos seus ensinamentos, recebeu um impulso

determinante para suas futuras pesquisas sobre os teólogos ocidentais e sobre a tradição patrística grega.

Em 1923 foi expulso da Rússia juntamente com seu pai. Como a maior parte dos russos exilados, Vladimir também se estabeleceu inicialmente em Praga, onde o pai fora nomeado professor de filo. Lá seguiu os cursos de N. P. Kondakov, o célebre pesquisador de bizantinismo e historiador da arte iconográfica. Um ano depois, transferiu-se para Paris, iniciando seus estudos na Sorbonne, onde continua e aprofunda seus estudos sobre o pensamento medieval, sob a direção do maior especialista católico no assunto, Etienne Gilson. Com sua assistência, empreende em 1927 o estudo da doutrina mística de Mestre Eckhart, que deveria ser a sua tese de mestrado. Sua vocação já se encontra cristalizada: é a do encontro entre a tradição cristã do Oriente e a cultura ocidental da Idade Média. De modo particular, pretende prestar testemunho da Igreja dos seus pais na França.

Ao mesmo tempo, engaja-se também na vida eclesiástica da Ortodoxia no Ocidente. Em contraste com a maior parte dos exilados, em 1931 ele se pronuncia a favor do Patriarcado de Moscou. Em 1935, coloca-se entre os opositores de Bulgakov a propósito de sua "*sofiologia*". Depois de uma intervenção sua junto ao metropolita de Moscou, Sérgio, a doutrina de Bulgakov é condenada.

Em 1939, Lossky torna-se cidadão francês. Durante a Segunda Guerra Mundial, participa dos sofrimentos de sua pátria de adoção e da resistência contra o invasor.

Os acontecimentos ligados à guerra, todavia, não o impedem de prosseguir suas atividades de estudioso. Em 1944, publica a sua obra-prima, *A Teologia Mística da Igreja do Oriente*.

Em 1945, começa sua carreira de professor universitário. Ministra uma série de conferências na "*École des Hautes-Études*" da Sorbonne sobre a doutrina da visão de Deus na teologia bizantina, as quais seriam publicadas postumamente sob o título *Vision de Dieu*.

Trabalhador incansável, continua suas pesquisas sobre Mestre Eckhart, que depois seriam reunidas numa obra também publicada postumamente, organizada por seus amigos, em especial Gilson, dois anos depois de sua morte.

Depois da Grande Guerra, o engajamento na vida de sua Igreja leva-o a dedicar-se também à atividade ecumênica. Em 1947, entra em contato com o mundo anglicano. No mesmo ano, participa da assembleia realizada em Oxford reunindo católicos, anglicanos e ortodoxos, e profere a memorável conferência intitulada "*The Procession of the Holy Spirit in the Orthodox Triadology*", na qual sustenta que o *Filioque* não é absolutamente um simples *theologoumenon*, como afirmara Bulgakov, mas sim a razão fundamental da divisão entre as Igrejas Ortodoxa e Latina. Expressão de suas preocupações ecumênicas são ainda diversos artigos sobre as propriedades da Igreja (sobretudo a catolicidade), publicados na revista do Patriarcado de Moscou na França, *o Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe*. Em 1956, sua atividade em favor da Igreja Ortodoxa é premiada publicamente: é convidado pelo Patriarca de Moscou, Alexis, a visitar a Rússia, terra de seus antepassados. Lossky atendeu ao convite com grande júbilo.

Em 7 de fevereiro de 1958, morre inesperadamente com a idade de 55 anos, quando o seu talento estava maduro para a produção de excelentes obras teológicas, tanto no campo histórico como no dogmático.

## II. Obras

A produção científica de Lossky não é muito vasta. Além de um certo número de artigos, ela abrange quatro livros: *Théologie Mystique de l'Église d'Orient* (Aubier, Paris, 1944); *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Vrin, Paris 1960); *Vision*

de Dieu (Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1962); *À l'Image et à la Ressemblance de Dieu* (Aubier, Paris, 1967).

Dessas obras, a mais significativa é sem dúvida a primeira: ela contém uma brilhante e vigorosa síntese do sistema teológico de Vladimir Lossky, o qual, sendo construído sobre o princípio da "apofaticidade", é chamado pelo autor de "*Teologia Mística*".

As três outras obras também abordam os problemas da teologia mística, mas não mais em termos sistemáticos e sim em termos históricos. A segunda, como diz o próprio título, é um penetrante estudo da teologia negativa de Mestre Eckhart. A terceira, *Vision de Dieu*, propõe-se a estudar o problema do conhecimento de Deus como ele foi colocado pela teologia bizantina. Seu objetivo é verificar se a distinção entre a "apofaticidade" da essência de Deus e a "catafaticidade" das energias divinas é uma invenção de Gregório Palamàs ou uma doutrina que já tinha precedentes na Sagrada Escritura e na Patrística. Através de uma acurada análise dos textos da Escritura e do pensamento de alguns dos maiores Padres gregos, Lossky consegue estabelecer que a distinção entre a essência e as energias das operações divinas, tal como é ensinada por Palamàs e pelos concílios do século XIV,

*"é a expressão dogmática da Tradição relativa aos atributos cognoscíveis de Deus que encontramos nos Capadócius e mais tarde em Dionísio, em sua doutrina sobre as uniões e distinções divinas, sobre as virtudes ou raios da treva divina, cuja distinção da essência dá lugar a dois caminhos teológicos: o caminho afirmativo e o negativo; um revela Deus, o outro conduz à união na ignorância"<sup>1</sup>.*

A última obra, *À L'Image et à la Ressemblance de Dieu*, é uma coletânea de artigos em que o autor retoma e desenvolve alguns dos temas que mais lhe são caros (a "apofaticidade", o conceito de pessoa,

---

<sup>1</sup> V. LOSSKY, *La Teologia Mistica delta Chiesa d'Oriente*, Il Mulino, Bolonha, 1967, pp. 389-390.

a processão do Espírito Santo, a catolicidade da Igreja), investigando sua validade através do estudo do pensamento dos Padres orientais. De capital importância é o ensaio intitulado *La Procession du Saint-Esprit dans la Doctrine Orthodoxe*, tradução da conferência mantida em Oxford em 1947: contém a quintessência do pensamento de Lossky.

### III. Os quatro pilares da teologia da V. Lossky

À "*sofiologia*" de Bulgakov, que considerava impregnada de gnosticismo e idealismo, Florovsky tinha contraposto, como já vimos, uma teologia mais rigorosamente fiel ao pensamento dos Padres da Igreja bizantina. Mas observamos que os princípios de sua síntese neopatrística ficaram bastante vagos e que a própria síntese ficou em estado fragmentário.

A obra teológica de Lossky parte dos mesmos princípios inspiradores da teologia de Florovsky: ela quer contrapor à "*sofiologia*" de Bulgakov o pensamento autêntico da teologia ortodoxa. Só que alcança resultados mais satisfatórios, na medida em que explicita mais claramente os princípios sobre os quais pretende edificar sua síntese e, em segundo lugar, na medida em que dá a essa síntese um desenvolvimento sistemático e completo.

Os princípios fundamentais - os pilares em que se baseia a construção teológica de Lossky - são os seguintes:

1. A "**apofaticidade**": que justifica a qualificação "*mística*" que o autor dá à sua teologia.

2. As **energias divinas**, distintas realmente da essência divina sem estarem separadas dela: essas energias permitem a Lossky salvaguardar a transcendência absoluta de Deus e, ao mesmo tempo,

manter intactas as doutrinas da graça incriada, da *Imago Dei*, da visão de Deus e da "deificação".

3. A **dupla economia** (do Filho e do Espírito Santo): essa tese permite ao autor elaborar uma doutrina pneumatológica bem mais rica e substancial do que conseguiram os teólogos ocidentais, tanto católicos como protestantes.

4. O **conceito de pessoa**: entendida como capacidade de renunciar à própria vontade, às inclinações da própria natureza. Com esse conceito, nosso teólogo ilumina os mistérios da Encarnação de Cristo e de nossa santificação.

Dada a importância capital desses quatro conceitos para a teologia losskyana, considero valer a pena examiná-los atentamente, um por um. Começemos pelo primeiro, a "apofaticidade".

### III. 1. A «apofaticidade» e a teologia mística

O caráter distintivo da teologia de Lossky é a "apofaticidade"<sup>2</sup>. Por essa razão, sua definição exata seria "*teologia apofática*". Seu autor, no entanto, chama-a "*teologia mística*". Não estaríamos aqui diante de uma incongruência? À primeira vista, parece que sim. Com efeito, para Lossky, o aspecto místico não consiste na "apofaticidade" (o que lhe permitiria dar à sua teologia o título de "mística", em virtude da identidade entre "mística" e "apofaticidade"), mas sim na experiência vivida. Diz ele:

*"O dogma, que exprime uma verdade revelada e nos aparece como um mistério insondável", deve ser vivido por nós num processo no curso do qual ocorre que, ao invés de assimilarmos o mistério ao nosso modo de*

---

<sup>2</sup> Sobre o caráter apofático da teologia, cf. sobretudo o segundo capítulo de *La Teologia Mística delta Chiesa d'Oriente* e os primeiros dois capítulos de *A L'Image et à la Ressemblance de Dieu*. Daqui por diante, citaremos essas duas obras na forma abreviada: *Teologia Mística...* e *A L'Image...*

*entender, nós atendemos a uma profunda mudança, uma transformação interior do nosso espírito, para nos tornarmos aptos para a experiência mística. Longe de se oporem, teologia e mística se apoiam e completam mutuamente. Uma é impossível sem a outra: se a experiência mística significa valorizar pessoalmente o conteúdo da fé comum, a teologia é a expressão, em proveito comum, daquilo que pode ser experimentado por cada um ... A mística, portanto, é considerada aqui como a perfeição - o vértice - de toda teologia, como teologia por excelência. Ao contrário daquilo que ocorre na gnose, onde o conhecimento em si mesmo constitui o objetivo do gnóstico, a teologia cristã é sempre, em última análise, um instrumento, um conjunto de conhecimentos que devem servir a um objetivo que ultrapassa todo conhecimento. O objetivo último, pois, é a união com Deus, ou 'deificação', a theosis dos Padres gregos. Chega-se assim a uma conclusão que poderia parecer bastante paradoxal: a teoria cristã teria um significado eminentemente prático e, quanto mais mística é ela, mais visa diretamente o objetivo supremo da união com Deus"<sup>3</sup>.*

Se formos nos basear nesse texto, parece que a mística não tem nada a ver com a "apofaticidade": esta é definida como experiência, como assimilação pessoal dos mistérios da fé, como união com Deus, como incidência prática do conhecimento teológico. De fato, porém, a "apofaticidade" está incluída nessas definições, porque é exatamente a fé vivida dos mistérios que impede sua transformação em fórmulas

---

<sup>3</sup> Teologia Mística..., pp. 4-5.

abstratas, em simples teoremas, em artifícios da razão, em ideias claras e distintas; é a experiência vivida que proclama sua inefabilidade.

Assim, a "apofaticidade" está implícita na mística e, portanto, dizer "teologia mística" e dizer "teologia apofática" é a mesma coisa.

Mas o que é a "apofaticidade"? Lossky descreve-a assim:

*"É um caminho constante do pensamento, que elimina progressivamente do objeto que quer alcançar qualquer atribuição positiva, para desembocar finalmente numa espécie de possessão por ignorância total daquele que nunca poderia ser um objeto de conhecimento. Pode-se dizer que é uma experiência intelectual da derrocada do pensamento diante daquilo que está além do pensável. Com efeito, a consciência da derrocada do pensamento humano constitui um elemento comum de tudo aquilo que se pode chamar de apófase ou teologia negativa, tanto quando ela permanece nos limites da inteligência, constando simplesmente a inadequação radical entre o nosso pensamento e a realidade que ele quer captar, como quando ela ultrapassa os limites da inteligência, atribuindo à ignorância daquilo que Deus é em sua natureza inacessível o valor de um conhecimento místico superior ao intelecto"<sup>4</sup>.*

---

<sup>4</sup> A l'Image ..., p.7, cf. também Teologia Mística... pp 33ss, 233

Mas será que a "apofaticidade" não desemboca inevitavelmente no antirracionalismo, no agnosticismo, no fideísmo cego, na *logomaquia*?

Lossky responde a essa dificuldade assegurando-se de que

*"... a apofaticidade não pode levar à supressão do pensamento teológico sem atentar contra o fato essencial do cristianismo, a Encarnação do Verbo, acontecimento central da revelação, que garante a possibilidade da teologia"*<sup>5</sup>.

Não estamos certos, porém, de que o autor sempre tenha levado a sério tal declaração. Quando ele quer precisar o significado dos termos filosóficos que o teólogo toma emprestados à *filo*, afirma que esses termos são reduzidos a simples sinais: *"mais do que conceitos, são sinais convencionais"*<sup>6</sup>; "são despojados para se tornarem sinais da realidade pessoal de um Deus que não é aquele dos filósofos, nem (frequentemente) aquele dos teólogos"<sup>7</sup>. Ora, essa interpretação nominalista da linguagem teológica parece-nos levar inevitavelmente àquele antirracionalismo, àquele agnosticismo, àquela logomaquia que o autor diz querer repelir.

Em seus trabalhos sobre a "apofaticidade", Lossky inclui alguns estudos magistrais, mostrando que essa é uma propriedade da teologia de quase todos os Padres gregos e bizantinos, particularmente de João Crisóstomo, Gregório de Nissa, Pseudo-Dionísio, João Damasceno, Máximo, o Confessor, e Gregório Palamàs<sup>8</sup>.

Ademais, ele evidencia bem que a "apofaticidade" é uma constante de todos os mistérios cristãos, tanto os trinitários como os

---

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid., p.110; cf. p. 78.

<sup>7</sup> Ibid., p. 113.

<sup>8</sup> Cf. *Vision de Dieu* (todo) e *À L'image...*, especialmente os dois primeiros capítulos.

crisológicos, tanto os pneumatológicos como os antropológicos, tanto os eclesiológicos como os escatológicos.

Ilustremos brevemente esse aspecto original do pensamento de Lossky.

*"A existência de uma atitude apofática, de uma superação de tudo aquilo que provém da finitude criada, está implicada no paradoxo da revelação cristã: o Deus transcendente torna-se imanente no mundo, mas também na imanência de sua economia, que leva à encarnação e à morte na cruz, ele se revela como transcendente, como ontologicamente independente de qualquer ser criado. Essa é a condição sem a qual seria impossível conceber o caráter voluntário e absolutamente gratuito da obra redentora de Cristo e em geral de tudo aquilo que é 'economia' divina, começando pela criação do mundo, a respeito da qual a expressão ex nihilo deve assinalar justamente a ausência de qualquer necessidade ex parte Dei, uma certa contingência divina, se podemos assim dizer, no ato da vontade criadora"<sup>9</sup>.*

O mesmo deve-se dizer do mistério trinitário:

*"Para que a teologia trinitária se tornasse possível, foi necessário que a apófase presidisse ao despojamento do pensamento, forçado a elevar-se a uma noção de Deus que transcende toda relação com o ser criado, absolutamente independente, naquilo que é, da existência das criaturas"<sup>10</sup>.*

*"Para falar de Deus em si, fora de qualquer laço cosmológico, de qualquer implicação com a oikonomia relativa ao mundo, será preciso que a teologia, isto é, o conhecimento que se pode ter da Trindade*

---

<sup>9</sup> A L'Image... p. 8

<sup>10</sup> Ibid., p. 8.

*consubstancial, seja o resultado de uma vida de abstração, de decantação apofática mediante a negação de todas as apropriações (Bondade, Sabedoria, Vida, Amor, etc.) que podem ser ligadas às noções das hipóstases divinas no plano da economia e de todos os atributos que manifestam a natureza divina na criação"*<sup>11</sup>.

*"O ponto final a que chega a teologia apofática (se é que se pode falar de fim e de chegada onde se trata de uma elevação para o infinito) não é uma natureza ou uma essência, nem tampouco uma pessoa, mas algo que supera ao mesmo tempo toda noção de natureza e pessoa: é a Trindade"*<sup>12</sup>.

*"Eis a realização do 'apofatismo': a revelação da Santíssima Trindade como fato inicial, realidade absoluta, dado primeiro que não pode ser deduzido, explicado ou encontrado a partir de uma outra verdade, porque não há nada que lhe seja anterior. O pensamento apofático, que renuncia a todo sustento, encontra sustento em Deus, cuja incognoscibilidade aparece como Trindade. O pensamento adquire aqui uma estabilidade inabalável, a teologia encontra o seu fundamento, a ignorância torna-se conhecimento"*<sup>13</sup>.

Na cristologia, o caráter apofático pode ser facilmente observado examinando-se a fórmula do Concílio de Calcedônia:

*"Com efeito, a união das duas naturezas é expressa por quatro definições negativas: asunkútos, atréptos, adiairétos, akorístos (sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem distinção). Nós conhecemos o fato da união*

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 10.

<sup>12</sup> Teologia Mística..., p. 39.

<sup>13</sup> Ibid., p. 58.

*das duas naturezas numa só pessoa, mas o 'como' dessa união continua sendo para nós um mistério fundado na distinção-identidade incompreensível da natureza e da pessoa*"<sup>14</sup>.

A atitude apofática também pode ser notada na multiplicidade de imagens usada para ilustrar a obra realizada por Cristo, obra incompreensível para os homens, segundo são Paulo: imagens como redenção, mediação etc.<sup>15</sup>.

*"O 'apofatismo' que está na origem de toda a teologia trinitária, encontra-se especialmente na base da teologia do Espírito Santo, ou seja, da pneumatologia. Com efeito, no caso da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, o ensinamento bíblico 'já tem o caráter de uma tradição mais secreta, menos revelada, em lugar da manifestação refulgente do Filho, proclamada pela Igreja até os confins do universo'*"<sup>16</sup>. *'O Espírito Santo permanece não-manifestado enquanto pessoa, permanece escondido, dissimulando-se no seu próprio aparecimento'*"<sup>17</sup>.

O caráter apofático também está presente na doutrina da criação.

*"Quando, da plenitude do Ser divino, nos voltamos para aquilo que está chamado a conquistar essa plenitude, para nós mesmos, para o universo criado que é em si não-plenitude, não-ser, devemos constatar que, se já era difícil elevar-se à consideração de Deus, se fomos forçados a uma ascensão apofática para receber na medida do possível a revelação da Trindade, não menos difícil é passar da noção do Ser divino à noção do ser criado. De fato, há o mistério de Deus, mas também há o mistério da criatura. Também aqui é necessário um salto*

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 135.

<sup>15</sup> Ibid., p. 143

<sup>16</sup> Ibid., p. 153. Cf. *A l'Image...*, p. 175.

<sup>17</sup> Ibid.

*da fé para admitir que exista, fora de Deus, ao lado de Deus, outra coisa que não ele, um sujeito absolutamente novo. E é necessário uma espécie de 'apofatismo' ao contrário para chegarmos à verdade revelada da criação ex nihilo, do nada"<sup>18</sup>.*

Concluindo,

*"o 'apofatismo' é expressão de uma atitude de fundo que faz da teologia em geral uma contemplação dos mistérios da Revelação e não um ramo da teologia, um capítulo, uma introdução inevitável sobre a incognoscibilidade de Deus, depois da qual passa-se tranquilamente à razão humana, à filo comum. O 'apofatismo' nos ensina a ver nos dogmas da Igreja antes de mais nada um sentido negativo, um veto a que nosso pensamento siga os seus caminhos naturais e forme conceitos que substituiriam as realidades espirituais. O cristianismo não é uma escola filosófica que especula com conceitos abstratos, mas é antes de mais nada uma comunhão com Deus vivo. Foi por essa razão que os Padres da Tradição, fiéis ao princípio apofático da teologia, apesar de toda a sua cultura filosófica e suas inclinações naturais para a especulação, souberam conter o seu pensamento no umbral do mistério, não substituindo Deus por ídolos de Deus"<sup>19</sup>.*

## III. 2. As Energias Divinas

Para temperar as consequências do princípio da "apofaticidade", que, por si só, levaria a acentuar de tal maneira a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem que tornaria impossível qualquer contato entre eles, tanto em termos gnosiológicos como ontológicos (impediria tanto o conhecimento como a união com

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 83.

<sup>19</sup> Teologia Mística..., p. 37.

Deus), e para lançar uma ponte sobre o abismo que separa a essência inefável de Deus das criaturas, Lossky introduz um segundo princípio: o das energias divinas. Trata-se de forças, ou seja, expressões dinâmicas da realidade divina, que representam o modo de existir do próprio Deus em relação ao que está fora dele. Elas são realmente distintas da essência divina, mas, ao mesmo tempo, são absolutamente idênticas a Deus. Por essa razão, conhecendo-se as energias divinas, conhece-se Deus; recebendo as energias divinas, recebe-se Deus.

Esse é, *in nuce*, o pensamento losskyano sobre o segundo princípio arquitetônico de sua teologia. Como no caso anterior do princípio da "apofaticidade", Lossky também examinou atentamente tanto o desenvolvimento histórico como as justificações dogmáticas desse princípio.

Historicamente, ele faz ver que a doutrina das energias divinas já pode ser encontrada na patrística grega (em Gregório de Nissa, João Crisóstomo, Pseudo-Dionísio etc.), tendo depois recebido uma sistematização definitiva por parte de Gregório Palamàs.

Dogmaticamente, a principal razão que justifica sua admissão é que ela torna possível o conhecimento e a união com Deus sem comprometer sua inefabilidade. Seus pontos de partida são dois dados dogmáticos certos:

- 1) a essência divina é incognoscível;
- 2) o homem conhece Deus e está destinado a unir-se a ele.

Ora, de que modo esses dois dados aparentemente contraditórios podem ser salvaguardados conjuntamente? Segundo Lossky, isso só pode ser feito pelo princípio das energias divinas. Com efeito,

*"se pudéssemos, num certo momento, nos encontrar unidos à essência de Deus, participar dela, ainda que apenas em certa medida, naquele momento não seríamos*

*mais aquilo que somos, mas sim Deus por natureza. Deus então não seria Trindade, mas um Deus 'myriypóstatos', com hipóstases mil, porque haveria tantas hipóstases quantas fossem as pessoas participantes de sua essência. Pode-se dizer que entramos em união com uma das três pessoas divinas? Seria então uma união hipostática própria unicamente do Filho, do Deus que se 'torna homem sem deixar de ser a segunda pessoa da Trindade. Mesmo participando da mesma natureza humana, mesmo recebendo em Cristo o nome de filhos de Deus, nós, entretanto, pelo fato da Encarnação, não participamos nem da essência nem das hipóstases da Trindade. E, no entanto, a promessa divina não pode ser uma ilusão: nós somos chamados a participar da natureza divina. É preciso, portanto, admitir uma outra distinção inefável em Deus, diversa da distinção da essência e das pessoas, uma distinção segundo a qual ele seria totalmente inacessível e acessível ao mesmo tempo, sob diversas relações. É a distinção entre a essência de Deus ou a sua natureza propriamente dita, inacessível, incognoscível, incomunicável, e as energias e operações divinas, forças naturais e inseparáveis da essência, nas quais Deus procede externamente, se manifesta, se comunica, se dá"<sup>20</sup>.*

Mas em que consistem mais exatamente essas energias? Lossky precisa sua natureza da maneira que se segue. Em primeiro lugar, as energias não são funções relativas à criação,

*"... ainda que Deus crie e opere por meio de suas energias, que penetram tudo aquilo que existe. As criaturas poderiam não existir e mesmo assim Deus se manifestaria igualmente ao que está fora de sua essência, assim como o sol brilha em seus raios, fora do disco solar, existam ou não seres capazes de receber a sua luz".*

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 64.

Por outro lado,

*"o mundo criado não se torna infinito e coeterno com Deus pelo fato de as processões naturais ou energias divinas o serem. As energias não implicam absolutamente a necessidade da criação, que é um ato livre, efetuado pela energia divina, mas determinado por uma decisão da vontade comum das Três Pessoas. É um ato do querer de Deus, que cria um novo sujeito fora do ser divino, ex nihilo. Assim tem início o ambiente da manifestação. Quanto à própria manifestação, ela é eterna: é a glória de Deus"<sup>21</sup>.*

Em segundo lugar, as energias não são propriedade desta ou daquela pessoa divina (por exemplo, do Pai ou então do Espírito Santo), mas sim propriedade comum a toda a Santíssima Trindade, a sua ...

*"... manifestação e irradiação eterna. Elas não são acidentes da natureza em sua qualidade de energias puras, não implicam passividade em Deus. Não são tampouco seres hipostáticos, similares às três pessoas. Não se pode também atribuir exclusivamente a uma das hipóstases divinas uma energia qualquer, ainda que se diga 'a Sabedoria' ou 'a Potência do Pai', falando do Filho. Recorrendo a um termo habitual, poder-se-ia dizer que as energias são atributos de Deus; todavia, esses atributos dinâmicos e concretos não têm nada em comum com os atributos-conceitos aplicados a Deus pela teologia abstrata e estéril dos manuais. As energias revelam os inumeráveis nomes de Deus, conforme o ensinamento do Areopagita: Sabedoria, Vida, Potência, Justiça, Amor, Ser, Deus e uma infinidade de outros nomes que permanecem desconhecidos para nós, porque o mundo não pode conter a plenitude da manifestação que se revela nas energias, como não poderia conter os*

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 68.

*livros nos quais se escrevesse tudo aquilo que Jesus fez, conforme as palavras de são João (21: 25). Os nomes divinos são inumeráveis e por isso a natureza que eles revelam permanece anônima, incognoscível, treva escondida por uma profusão de luz"<sup>22</sup>.*

*Por fim, as energias divinas - que, como acabamos de ver, em nível ontológico, em relação às Pessoas Divinas, encontram-se em igual posição - distinguem-se em nível "epifânico". Por conseguinte, há uma ordem em sua manifestação: "Todas as energias provêm do Pai, se exprimem no Filho e procedem exteriormente através do Espírito Santo. Há uma processão natural, energética, manifestadora, que deve ser claramente distinta da processão hipostática, pessoal, interna, só do Pai"<sup>23</sup>.*

Enquanto a processão natural das energias ocorre através do Filho e se cumpre no Espírito Santo, a processão pessoal do Espírito Santo, segundo Lossky, ocorre imediata e diretamente do Pai, sem a mediação do Filho.

### **III. 3. A dupla economia: do Verbo encarnado e do Espírito Santo**

A terceira doutrina que tem função arquitetônica na teologia de Lossky é a distinção de suas economias na história da salvação: a do Filho e a do Espírito Santo.

Comumente, a história da salvação é concebida como história da ação desenvolvida por Cristo para libertar o homem do pecado e para restituir-lhe a graça de Deus, a vida divina.

Todos os sistemas teológicos são construídos mais ou menos explicitamente em torno da figura de Cristo ou de qualquer mistério

---

<sup>22</sup> *A l'Image...*, p. 88.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 73.

relativo à sua existência (Encarnação, Paixão, Ressurreição, Parusia). Um breve olhar às teologias do nosso século confirmam claramente essa afirmação. Todas as construções teológicas protestantes são marcadamente cristocêntricas: da teologia de Barth à de Tillich, da de Brunner à de Bonhoeffer, da de Bultmann à de Cullmann. Cristocêntricas são também as construções teológicas católicas de Teilhard de Chardin, de Lubach, Schillebeeckx, Guardini, Chenu, Congar, Daniélou, von Balthasar e, à sua maneira, também a de Rahner. E, por fim, cristocêntricas são também as construções dos ortodoxos Bulgakov e Florovsky.

No entanto, na base do sistema teológico de Lossky encontramos dois centros: Jesus Cristo e o Espírito Santo. Com efeito, segundo o autor de *Teologia Mística da Igreja do Oriente*, nossa salvação é operada em parte pela Segunda Pessoa da Santíssima Trindade e em parte pela Terceira. Há, portanto, uma economia soteriológica do Verbo Encarnado e uma outra do Espírito Santo. As duas economias “*encontram-se na base da Igreja, ambas necessárias para que possamos obter a união com Deus*”<sup>24</sup>. A economia do Verbo Encarnado refere-se somente à natureza humana, não às pessoas individualmente. Já a economia do Espírito Santo refere-se diretamente às pessoas em particular, declara Lossky:

*"A obra realizada por Cristo refere-se à nossa natureza, que não está mais separada de Deus devido à culpa. É uma nova natureza, uma criatura renovada que aparece no mundo, um novo corpo, puro de todo assalto do pecado, livre de toda necessidade exterior, separado de nossa iniquidade, de toda vontade estranha, mediante o precioso sangue de Cristo. É a Igreja; lugar puro e incorruptível em que se alcança a união com Deus; é também a nossa natureza, enquanto natureza incorporada à Igreja, enquanto parte do Corpo de Cristo, ao qual é integrada por meio do batismo. Contudo, muito*

---

<sup>24</sup> *Teologia Mística...*, p. 149.

*embora por nossa natureza sejamos membros, partes da humanidade de Cristo, nossas pessoas ainda não chegaram à união com a divindade. A redenção e a purificação da natureza ainda não oferecem todas as condições necessárias para a 'deificação'. A Igreja já é o Corpo de Cristo, mas ainda não é 'a plenitude daquele que plenifica tudo em todos' (Ef 1, 23). A obra de Cristo está consumada; agora, já se pode cumprir a obra do Espírito Santo"*<sup>25</sup>.

*"A obra do Espírito Santo refere-se às pessoas, dirigindo-se a cada uma delas. O Espírito Santo comunica na Igreja às hipóstases humanas a plenitude da divindade segundo um modo único, 'pessoal', apropriado para cada homem enquanto pessoa criada à imagem de Deus... Cristo torna-se a imagem única apropriada à natureza comum da humanidade; o Espírito Santo confere a cada pessoa criada à imagem de Deus a possibilidade de efetivar a semelhança na natureza comum. Um empresta sua hipóstase à natureza, o outro dá sua divindade às pessoas. Assim, a obra de Cristo unifica, a obra do Espírito Santo diversifica: a unidade de natureza se realiza nas pessoas; quanto às pessoas, elas não podem alcançar sua perfeição, tornar-se plenamente pessoas, senão na unidade de natureza, deixando de ser 'indivíduos' que vivem para si mesmos, que têm natureza e vontade próprias, 'individuais'. A obra de Cristo e a do Espírito Santo, portanto, são inseparáveis: Cristo cria a unidade do seu corpo místico através do Espírito Santo e o Espírito Santo se comunica às pessoas humanas através de Cristo"*<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 147.

<sup>26</sup> Ibid., p. 159. TI Ibid., pp. 160-161.

Mas de que modo o Espírito Santo se comunica às pessoas? "Aqui", responde Lossky,

*"permanece um mistério: o mistério da exinanição, da kénosis do Espírito Santo vindo ao mundo. Se na kénosis do Filho a pessoa nos apareceu enquanto a divindade permanecia escondida sob 'o semblante do servo', o Espírito Santo no seu advento manifesta a natureza comum da Trindade, porém deixa que sua pessoa seja dissimulada sob a divindade. Permanece não revelado, por assim dizer escondido pelo dom, para que o dom que ele comunica seja plenamente nosso, feito propriamente por nossas pessoas"*<sup>27</sup>.

*"Precisaríamos muito mais dizer que o Espírito Santo se cancela, enquanto pessoa, diante das pessoas criadas às quais ele dá a graça. Nele, a vontade de Deus já não nos é mais externa: ela nos dá a graça desde o interior, manifestando-se em nossa própria pessoa, até que nossa vontade humana permaneça de acordo com a vontade divina e coopere com ela na obtenção da graça, fazendo-a nossa. É o caminho da 'deificação' que termina no Reino de Deus, introduzido nos corações pelo Espírito Santo desde a vida presente. Isso porque o Espírito Santo é a unção régia que repousa sobre Cristo e sobre todos os cristãos chamados a reinar com ele no século futuro. Então, essa pessoa divina desconhecida, que não tem sua imagem numa outra hipóstase, se manifestará nas pessoas 'deificadas': sua imagem será a multidão dos santos"*<sup>28</sup>.

É evidente que, concebendo assim a obra do Espírito Santo em nossa salvação, toda a teologia é redimensionada e assume uma nova configuração; todos os tratados adquirem um aspecto "pneumático" que os transforma radicalmente, tanto o *de revelatione* como o de trinitate,

---

<sup>27</sup> Ibid., pp. 160-161.

<sup>28</sup> Ibid., p. 165.

tanto o *de sacramentis* como o *de ecclesia*, tanto a *anthropologia supernaturalis* como a *eschatologia*. Isso pode ser muito bem-visto na teologia losskyana.

### III. 4. O conceito de Pessoa

Um outro conceito-chave da teologia de Lossky, que propicia a solução de alguns problemas fundamentais de cristologia, pneumatologia, antropologia, eclesiologia e teologia trinitária, é o conceito de *pessoa*.

Procurando dar uma definição desse conceito, nosso teólogo observa:

*"nunca encontrei aquilo que se poderia chamar uma doutrina elaborada da pessoa humana na teologia patrística, ao lado de ensinamentos muito precisos sobre as pessoas ou hipóstases divinas"*<sup>29</sup>.

Não ignora as célebres definições de Boécio (*rationalis naturae individua substantia incommunicabilis*) e de Ricardo de São Vitor (*rationalis naturae incommunicabilis existentia*), mas considera ambas insatisfatórias, porque ressaltam excessivamente um aspecto da realidade humana, a razão, o *nous*. Segundo Lossky,

*"para distinguir a hipóstase humana daquilo que constitui a sua natureza complexa, o corpo, a alma e o espírito (se é que estamos dispostos a aceitar esta tricotomia), não é possível encontrar nenhuma propriedade definível, nenhuma atribuição que seja estranha à physis e que pertença exclusivamente à pessoa tomada em si mesma"*<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> A l'Image..., p. 109.

<sup>30</sup> Ibid., p. 118. Cf. também Teologia Mística..., p. 48.

Portanto, conclui o autor,

“a única definição satisfatória é aquela que descreve a pessoa em termos de kénosis. Com efeito, aquilo que mais caracteriza a pessoa é sua capacidade de subtrair-se aos instintos da natureza, às paixões e aos impulsos egoístas da vontade. Na livre renúncia a tudo aquilo que lhe é próprio, a pessoa humana se realiza plenamente... A pessoa perfeita é livre de toda constrição, de toda necessidade natural”<sup>31</sup>.

*"A perfeição da pessoa se realiza no abandono total, na renúncia a si mesma. Cada pessoa que procura se afirmar acaba somente na fragmentação da natureza, no ser particular, individual, que cumpre uma obra contrária à de Cristo"*<sup>32</sup>.

Também a *imago Dei*, com a qual a pessoa se identifica, consiste nesse domínio sobre a natureza:

*"Enquanto ser criado à imagem de Deus, o homem apresenta-se como ser pessoal, como pessoa que não deve ser determinada pela natureza, mas que pode determinar a natureza, assimilando-a ao seu Arquétipo divino"*<sup>33</sup>.

*"É-nos mais fácil imaginar a pessoa que quer, que se afirmar, que se impõe com sua vontade. Entretanto, a ideia de pessoa implica a liberdade diante da natureza; a pessoa é livre por natureza, não é determinada por ela. A hipóstase humana só pode se efetivar na renúncia à vontade própria, àquilo que nos determina e nos subjugava a uma necessidade natural. O individual - a afirmação de si na qual a pessoa se confunde com a natureza e perde a*

---

<sup>31</sup> Teologia Mística..., p.211.

<sup>32</sup> Ibid., p. 175.

<sup>33</sup> Ibid., p. 110.

*sua verdadeira liberdade - deve ser despedaçado. É o princípio fundamental do ascetismo: a livre renúncia à própria vontade, a um simulacro de liberdade individual, para recuperar a verdadeira liberdade, a liberdade da pessoa que é a imagem de Deus, própria de cada um*"<sup>34</sup>.

Quais são as implicações desse conceito de pessoa nas várias áreas da teologia? Lossky as evidencia muito bem, especialmente no setor da cristologia:

*"A kénosis é o modo de ser da pessoa divina enviada ao mundo, pessoa na qual se cumpre a vontade comum da Trindade, da qual o Pai é a fonte. As palavras de Cristo 'o Pai é maior do que eu' expressam essa renúncia 'quenótica' à própria vontade*"<sup>35</sup>.

*"A vida terrestre de Cristo foi um contínuo abaixamento: a sua vontade humana renunciava incessantemente àquilo que lhe era próprio por natureza e aceitava aquilo que era contrário à humanidade incorruptível e deificada: a fome, a sede, o cansaço, a dor, os sofrimentos e, por fim, a morte na cruz. Assim, pode-se dizer que, antes do fim da obra redentora, antes da ressurreição, a pessoa de Cristo tinha em sua humanidade como que dois polos diversos: a incorruptibilidade e a impassibilidade naturais próprias de uma natureza perfeita e deificada e, ao mesmo tempo, a corruptibilidade e a sujeição voluntariamente assumidas, condições às quais a sua pessoa 'quenótica' submeteu e submetia sem pausas a sua humanidade livre do pecado*"<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 113.

<sup>35</sup> Ibid.) p. 137.

<sup>36</sup> Ibid., p. 140.

*"Assim, toda a realidade de nossa natureza decaída - inclusive a morte -, todas as condições essenciais que eram resultado do pecado e, como tais, tinham um caráter de pena, castigo e maldição, foram transformadas pela Cruz de Cristo em condições de salvação"<sup>37</sup>.*

## IV. A teologia trinitária

Os quatro princípios que acabamos de examinar formam a grande trama da poderosa síntese teológica elaborada por Lossky. Não pretendemos oferecer ao leitor uma exposição completa dessa síntese aqui. Limitamo-nos a um breve resumo da teologia trinitária, que é a mais interessante.

Duas são as principais teses de Lossky nessa questão. A primeira diz respeito à ordem de abordagem: o autor afirma que se deve partir das Três Pessoas e daí ir à natureza e não ao contrário, como faz a teologia latina. O procedimento que vai da natureza às pessoas está para ele viciado pelo racionalismo.

A segunda tese diz respeito à origem das Pessoas: contrariamente ao que ensina a teologia latina, o Espírito Santo procede imediata e exclusivamente do Pai, não por meio do Filho ou conjuntamente com o Filho.

Tanto o *per Filium* como o *Filioque* são concessões ao racionalismo.

Quanto à primeira tese, eis como o autor a formula:

*"Sendo anterior a qualquer qualificação - bondade, inteligência, amor, potência, infinidade - em que Deus se manifesta e pode ser conhecido, a Trindade é uma realidade primordial, que não pode estar baseada em nenhuma outra razão que não a de si mesma... A*

---

<sup>37</sup> Ibid., pp. 145.146.

*Trindade permanece para nós o Deus absconditus) o Santo dos Santos da existência divina, ao qual não é lícito levar nenhum 'fogo estranho'. A teologia permanecerá fiel à tradição na medida em que suas expressões técnicas - ousía, ypóstasis, consubstancialidade, relações de origem, causalidade - sirvam para melhor fazer emergir esse mistério inicial do Deus-Trindade, sem obnubilá-lo por meio das 'deduções trinitárias' que partem de um outro princípio*"<sup>38</sup>.

*"Se Deus é verdadeiramente o Deus vivo da revelação e não a essência simples dos filósofos, então ele só pode ser Deus-Trindade. Essa é uma verdade primária que não pode estar baseada em nenhum raciocínio, porque toda razão, toda verdade e todo pensamento se apresentam como posteriores à Trindade, fundamento de qualquer ser e de qualquer conhecimento*"<sup>39</sup>.

Dessa tese resulta a impossibilidade de deduzir a Trindade das relações de origem, como faz a teologia latina:

*"É a diversidade absoluta das três hipóstases que determina as diferentes relações e não o contrário. Aqui, o pensamento se detém diante da impossibilidade de definir uma existência pessoal na sua diferença absoluta e tem que adotar uma atitude negativa para declarar que o Pai privado de início (ánarkos) não é nem o Filho nem o Espírito Santo; que o Filho gerado não é nem o Espírito Santo nem o Pai; que o Espírito Santo oriundo do Pai não é nem o Pai nem o Filho. Não se pode falar aqui de relações de oposição, mas apenas de relações de diversidade. Seguir nessa questão um caminho positivo e*

---

<sup>38</sup> A l'Image..., pp. 82.83.

<sup>39</sup> Ibid., p. 83.

*conceber as relações de origem de outro modo que como sinais da diversidade inexprimível das pessoas significaria suprimir o caráter absoluto dessa diversidade pessoal, ou seja, relativizar a Trindade e, de certo modo, despersonalizá-la*"<sup>40</sup>.

Segundo Lossky, esses são os defeitos que macularam a teologia trinitária' da patrística e escolástica ocidentais. A atitude positiva que eles adotaram nessa parte da ciência sagrada...

*"... deu lugar a uma certa racionalização do dogma trinitário, na medida em que suprimiu a antinomia fundamental entre a essência e as hipóstases: tem-se a impressão de que deixou os cumes teológicos para descer ao nível de uma filo religiosa*"<sup>41</sup>.

Prosseguindo seu forte ataque à teologia latina, Lossky declara que nela ...

*"... a fé busca a inteligência para transferir a revelação ao plano da filo"; já na teologia oriental, "a inteligência busca as realidades da fé para transformar-se, abrindo-se sempre mais aos mistérios da fé"*<sup>42</sup>.

Da constatação dessas profundas divergências que dividem as duas teologias, não só na questão da colocação do problema trinitário, mas também em todas as outras questões, Lossky não hesita em extrair a grave conclusão de que *"é difícil aplicar, em sentido unívoco, o mesmo nome de teologia a esses dois modos de tratar as realidades divinas"*<sup>43</sup>.

A segunda tese afirma que o Espírito Santo se origina direta e exclusivamente do Pai (*a Patre solo*), sendo uma consequência da tese precedente, sobre a prioridade do dogma da Trindade das Pessoas em

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 75.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid., p. 76.

<sup>43</sup> Ibid.

relação ao dogma da unidade da natureza. Com efeito, afirmada a Trindade das Pessoas, de que modo é possível levar em conta a unidade da natureza senão reconhecendo o Pai como única fonte do Filho e do Espírito Santo, que dele recebem essa mesma natureza?

Foi isso o que, segundo Lossky, os Padres gregos ensinaram: eles *"sempre afirmaram que o princípio de unidade da Trindade é a pessoa do Pai"*<sup>44</sup>.

*"Ele confere sua natureza una igualmente ao Filho e ao Espírito Santo, nos quais ela permanece una e indivisa, não repartida, mesmo sendo conferida de modo diverso, porque a processão do Espírito Santo do Pai não é idêntica à geração do Filho pelo mesmo Pai"*<sup>45</sup>. *"Se se quisesse introduzir aqui, em conformidade com a fórmula latina (do filioque), uma nova relação de origem, fazendo o Espírito Santo proceder do Pai e do Filho, a 'monarquia' do Pai, essa relação pessoal que cria a unidade e a trindade ao mesmo tempo, cederia lugar a uma outra concepção: a da substância una, na qual as relações interviriam para basear a distinção das pessoas, e a hipóstase do Espírito Santo seria apenas um laço recíproco entre o Pai e o Filho. Se se percebeu a tônica diferente das duas doutrinas trinitárias então se compreenderá porque os orientais sempre defenderam o caráter inefável, apofático, da processão do Espírito Santo do Pai, fonte única das Pessoas, contra uma doutrina mais racional que, fazendo do Pai e do Filho um princípio comum do Espírito Santo, colocava o comum acima do pessoal, uma doutrina que tendia a enfraquecer as hipóstases, confundindo as pessoas do Pai e do Filho no ato natural da expiração e fazendo da pessoa do Espírito Santo o laço entre ambas"*<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Teologia Mística..., p. 52.

<sup>45</sup> Ibid. p. 55.

<sup>46</sup> Teologia Mística... p. 56.

Portanto, o Filioque não é uma "*bagatela*" teológica, um simples *theologoumenon*, como afirmou Bulgakov, mas sim o sinal patente daquele grave desvio racionalista de que, segundo Lossky, foi vítima a teologia latina. Com efeito, declara o nosso teólogo com termos bem mais categóricos do que o habitual,

*"por meio do dogma do Filioque, o Deus dos filósofos e dos sábios se introduz no seio do Deus vivo e toma o lugar do Deus absconditus, quiposuit tenebras latibulum suum. A essência incognoscível do Pai, do Filho e do Espírito Santo recebe qualificações positivas. Torna-se objeto de uma teologia natural; é um 'Deus em geral', que poderia ser o de Descartes, o de Leibniz e também - como poderei saber? - talvez, em certa medida, o de Voltaire e dos deístas cristianizados do século XVIII"*<sup>47</sup>.

Por isso, Lossky conclui coerentemente que o Filioque é "*a razão primordial da separação entre Oriente e Ocidente*"<sup>48</sup>, sendo ainda agora o principal obstáculo, o *impedimentum dirimens*, para a restauração da unidade<sup>49</sup>.

## V. Avaliação

Em nossa breve apresentação da teologia mística de Lossky não pudemos propiciar ao leitor a vastidão e a harmonia de sua admirável construção, que abrange numa poderosa síntese quase todas as doutrinas da fé cristã (menos as doutrinas da Revelação, do pecado e da estrutura da Igreja): da Trindade aos atributos divinos, da criação à graça, da encarnação à redenção, da Igreja aos sacramentos, da santificação à união beatífica.

Em nosso estudo, ao invés de examinarmos todas as partes do sistema, preferimos considerar os princípios arquitetônicos, porque são

---

<sup>47</sup> *A l'Image...*, pp. 84-85.

<sup>48</sup> *Teologia Mística...*, p. 51.

<sup>49</sup> *A l'Image...*, pp. 67-68.

eles que constituem a sua originalidade: são os caracteres de "apofaticidade" e "pneumaticidade" e os conceitos de pessoa e de energia divina que distinguem a construção de Lossky de todas as outras construções que passamos em revista.

No entanto, a beleza do sistema losskyano deriva sobretudo do componente "pneumático", que ele vai buscar na teologia oriental, mas ao qual sabe dar uma nova base, apoiando-o numa economia especial do Espírito Santo, distinta da do Filho.

Essa base da pneumatologia numa economia especial da Terceira Pessoa merece a maior atenção. É preciso distingui-la claramente da pneumatologia do "joaquinismo", baseada numa suposta terceira época da Revelação, que sucederia às do Pai e do Filho. Portanto, não baseia sua pneumatologia numa terceira época, mas numa segunda economia, que não se desenvolve depois da do Filho, mas junto com ela. O Espírito Santo não toma em suas mãos a humanidade depois que o Filho voltou para o Céu, mas o Filho e o Espírito Santo recebem simultaneamente do Pai a missão da salvação da humanidade: o primeiro da natureza, o segundo das pessoas em particular.

Não é que essa doutrina que baseia a pneumatologia numa economia particular esteja isenta de todas as dificuldades. Parece difícil, sobretudo, poder conciliá-la aos textos evangélicos em que Jesus diz que, subindo ao Pai, mandará aos seus discípulos o Espírito Santo. A julgar por esses textos, parece que o Espírito Santo não desenvolve uma economia própria, mas sim subsidiária à do Filho. Mas talvez não seja impossível dar-lhes uma interpretação compatível com a tese da dupla economia. Se essa dificuldade é possível de superação, então deve-se

reconhecer a Lossky o mérito de ter dado uma contribuição fundamental ao desenvolvimento da teologia "pneumática".

O conceito de pessoa, com sua forte acentuação da "quienoticidade", também me parece uma contribuição positiva, em termos teológicos.

(...)

---

### **Nota Bibliográfica:**

Lossky foi bem pouco estudado. Um bom ensaio é o de E. L'ANNE, *"L'Opera di Vladimir Lossky: um Importante Messaggio del Cristianesimo Ortodosso., Introdução a V. LOSSKY, La Teologia Mistica delta Chiesa d'Oriente, Il Mulino, Bolonha, 1967, pp. VII-XXVII.*



# Teólogos Ortodoxos Contemporâneos

## Vladimir Lossky (1903-1958)

Vladimir Lossky nasceu em 18 de Junho de 1903, Domingo de Pentecostes. Depois de seus estudos em Petrogrado, chega a Paris em 1924. Logo, uma forte amizade o une a *Eugraf Kovalevsky* e entra na Confraria São Fócio com vistas a uma ortodoxia universal, capaz de revivificar as tradições ortodoxas da França dos onze primeiros séculos. Casado em 1938, teve quatro filhos. Em 1945 ensina teologia no *Instituto Ortodoxo São Dionísio* para formar os presbíteros da Igreja Ortodoxa de França. Escreve obras essenciais: *Teologia Mística da igreja do Oriente* (1944); *À Imagem e Semelhança de Deus* (1967); etc. Morre em 7 de fevereiro de 1958.

### ***1. O Pecado Original***

A origem do mal repousa na liberdade do homem. Por isso, o mal é inescusável, pois só tem origem na liberdade do ser que o realiza: o homem dá lugar ao mal em sua vontade e o introduz no mundo [...]; mas a atitude de Lúcifer nos revela a raiz de todo pecado: o orgulho como rebelião contra Deus. O primeiro que foi chamado à divinização pela graça quis ser deus por si mesmo. Sereis como Deus, diz a serpente, e assim não engana totalmente o homem, também chamado à deificação. Mas aqui, "*como*" significa a igualdade do ressentimento: deus autônomo contra Deus, deus sem Deus. Quando Deus chama Adão (o Homem), este, em vez de se aproximar de seu Criador, acusa "a

*mulher que colocaste perto de mim*”. O homem recusa sua responsabilidade e a projeta sobre a mulher e sobre Deus mesmo. [...]

A partir desse momento, o homem se separa de Deus e sua natureza se torna não natural, ele vai contra sua própria natureza: o espírito humano se inverte. O espírito deveria viver de Deus; a alma, do espírito; e o corpo, da alma. Mas o espírito começa a parasitar a alma ao se alimentar de valores não divinos. A alma parasita o corpo e as paixões se elevam. O corpo finalmente parasita o universo terrestre. Mas Deus introduz uma certa pedagogia para evitar uma total desintegração pelo mal: é melhor morrer, ou seja, ser excluído da "Árvore da Vida", do que viver eternamente no pecado (morrer de morte, ou a desintegração do pecado).

Mas o mundo verdadeiro e a verdadeira natureza serão afirmados pela Graça. O pecado inicia o drama da salvação. Cristo, o segundo Adão, escolherá a Deus onde o primeiro Adão havia se escolhido. Satanás oferecerá ao Cristo a mesma tentação, mas três vezes a tentação se quebrará contra as vontades unidas de Deus e do homem. [...]

## ***2. A Obra do Espírito Santo na Igreja***

A Encarnação e a obra salvadora de Cristo, separadas da economia do Espírito Santo, não podem justificar a multiplicidade pessoal da Igreja, tão necessária quanto sua unidade natural em Cristo. O mistério de Pentecostes é tão importante quanto o da Salvação. A obra salvadora é uma condição indispensável para a obra deificante do Espírito Santo. [...] O Filho se fez semelhante a nós pela encarnação e nos tornamos semelhantes a Ele pela deificação, participando da divindade no Espírito Santo que a comunica a cada pessoa humana. A obra redentora do Filho diz respeito à nossa natureza e a obra deificante do Espírito Santo se dirige às nossas pessoas. As duas obras são

inseparáveis: é a "*economia*" da Santa Trindade, realizada pelas duas Pessoas divinas que - o Pai envia ao mundo.

Do ponto de vista do nosso estado de decadência, a meta da economia divina chama-se *redenção* ou *salvação*: é o aspecto negativo em relação ao pecado. Do ponto de vista da nossa vocação última, é a *deificação*: é o aspecto positivo do mesmo mistério que se cumpre em cada pessoa humana na Igreja e que se revelará plenamente no mundo vindouro, quando, depois de ter reunido tudo em Cristo, "*Deus será tudo em todos*".



## Vladimir Lossky e a Teologia Mística

# Teologia e Mística na Tradição da Igreja do Oriente

Barcelona, Herder, 1982.

### *Introdução*

Propomo-nos estudar aqui alguns aspectos da espiritualidade oriental em relação aos temas fundamentais da tradição dogmática ortodoxa. Com a expressão "*teologia mística*" não se designa, pois, aqui senão uma espiritualidade que expressa uma atitude doutrinal.

Em certo sentido, toda teologia é mística, na medida em que manifesta o mistério divino, os elementos provenientes da revelação. Por outro lado, muitas vezes a mística é oposta à teologia, como um campo inacessível ao conhecimento, como o mistério inexprimível, um fundo oculto que pode ser vivido mais do que conhecido, entregando-se a uma experiência específica que ultrapassa nossas faculdades de entendimento, antes que a uma apreensão qualquer de nossos sentidos ou de nossa inteligência. Se fosse adotado sem reservas este último conceito, opondo-se resolutamente *mística* à *teologia*, chegaríamos finalmente à tese de Bergson, que distingue, em *Deux sources*, a "*religião estática*" das igrejas, religião social e conservadora, e a

"religião dinâmica" dos místicos, religião pessoal e renovadora. Até que ponto Bergson estava certo ao afirmar essa oposição? A questão é difícil de resolver, ainda mais difícil considerando que, para Bergson, os dois termos que ele opõe no campo religioso se baseiam nos dois polos de sua visão filosófica do universo: a natureza e o impulso vital. Mas, independentemente da atitude bergsoniana, frequentemente se expressa a opinião de que a mística é um campo reservado para alguns poucos, uma exceção à regra comum, um privilégio concedido a algumas almas que desfrutam da experiência da verdade, enquanto os demais têm que se contentar com uma submissão mais ou menos cega ao dogma imposto externamente como uma autoridade coercitiva. Acentuando essa oposição, às vezes se vai longe demais, principalmente se forçada um pouco a realidade histórica; assim, chega-se a colocar em conflito os místicos e os teólogos, os espirituais e os prelados, os santos e a Igreja. Basta lembrar vários trechos de Harnack, "A vida de São Francisco" de Paul Sabatier, e outras obras, na maioria das vezes de historiadores protestantes.

A tradição oriental nunca distinguiu claramente entre mística e teologia, entre a experiência pessoal dos mistérios divinos e o dogma afirmado pela Igreja. As palavras que, há um século, disse um grande teólogo ortodoxo, o metropolita Filareto de Moscou, expressam perfeitamente essa atitude:

*"Nenhum dos mistérios da mais secreta sabedoria de Deus deve nos parecer estranho ou totalmente transcendente, mas sim que, com toda humildade, devemos adaptar nosso espírito à contemplação das coisas divinas".*

Dito de outra forma, ao expressar o dogma como uma verdade revelada que nos aparece como um mistério insondável, devemos vivê-lo em um processo durante o qual, em vez de assimilar o mistério à nossa maneira de entendimento, será necessário, pelo contrário,

cuidarmos de uma mudança profunda, de uma transformação interior de nossa mente, a fim de nos tornarmos aptos para a experiência mística.

Longe de se oporem, a teologia e a mística se sustentam e se complementam mutuamente. Uma é impossível sem a outra: se a experiência mística é uma frutificação pessoal do conteúdo da fé comum, a teologia é uma expressão, para a utilidade de todos, do que pode ser experimentado por cada um. Fora da verdade guardada pelo conjunto da Igreja, a experiência pessoal estaria privada de toda certeza, de toda objetividade; seria uma mistura do verdadeiro e do falso, da realidade e da ilusão: o "*misticismo*" no sentido pejorativo da palavra. Por outro lado, o ensinamento da Igreja não teria nenhuma influência sobre as almas se não expressasse de certo modo uma experiência íntima da verdade dada, em diferente medida, a cada um dos fiéis. Não há, portanto, mística cristã sem teologia, mas sobretudo não há teologia sem mística. Não é por acaso que a tradição da Igreja do Oriente tenha reservado especialmente o nome de "teólogos" a três escritores sagrados, o primeiro dos quais é São João, o mais "místico" dos quatro evangelistas; o segundo, São Gregório Nazianzeno, autor de poemas contemplativos; e o terceiro, São Simeão, chamado "o novo teólogo", cantor da união com Deus. A mística, portanto, é considerada aqui como a perfeição, o ápice de toda teologia; como uma teologia por excelência.

Ao contrário da gnose, na qual o conhecimento em si constitui a meta do gnóstico, a teologia cristã é sempre, em última instância, um meio, um conjunto de conhecimentos que devem servir a um fim que excede todo conhecimento. Este último fim é a união com Deus, ou deificação, a "*Theosis*" dos pais gregos. Chega-se assim a uma conclusão que pode parecer bastante paradoxal: a teoria cristã terá um sentido eminentemente prático, e isso com tanto mais motivo quanto é mais mística e aponta mais diretamente para o supremo fim da união com Deus.

Todo o desenvolvimento das lutas dogmáticas sustentadas pela Igreja ao longo dos séculos, se for focado do ponto de vista puramente

espiritual, nos aparece dominado pela preocupação constante que a Igreja teve de salvar, em cada momento de sua história, a possibilidade de os cristãos alcançarem a plenitude da união mística. De fato, a Igreja luta contra os gnósticos para defender a própria ideia da *deificação* como fim universal: "*Deus se fez homem para que os homens possam se tornar deuses*". Afirma, contra os arianos, o dogma da Trindade consubstancial, porque é o *Verbo*, o *Logos*, quem nos abre o caminho para a união com a divindade, e se o *Verbo* encarnado não tem a mesma substância que o Pai, se não é o verdadeiro Deus, nossa *deificação* é impossível. A Igreja condena o nestorianismo, para derrubar a barreira com a qual, no próprio Cristo se quis separar o homem de Deus. Levanta-se contra o apolinarismo e o monofisismo, para mostrar que, ao ter assumido o *Verbo* a plenitude da verdadeira natureza humana nossa natureza inteira deve se unir a Deus. Combate os monotelitas porque fora da união das duas vontades, divina e humana, não se poderia alcançar a *deificação*: "*Deus que criou o homem por sua única vontade, não pode salvá-lo sem a cooperação da vontade humana*". A Igreja triunfa na luta pelas imagens, ao afirmar a possibilidade de expressar as realidades divinas na matéria, símbolo e garantia de nossa santificação. Nas questões que surgem sucessivamente sobre o Espírito Santo, sobre a graça, sobre a própria Igreja - questão dogmática da época em que vivemos -, a preocupação central, o desafio da luta é sempre a possibilidade, o modo ou os meios de união com Deus. Toda a história do dogma cristão se desenvolve em torno do mesmo núcleo místico, defendido com armas diferentes contra adversários múltiplos no decorrer das épocas sucessivas.

As doutrinas teológicas elaboradas no decorrer dessas lutas podem ser tratadas em sua relação mais direta com o objetivo vital que deveriam ajudar a alcançar: a união com Deus. Elas serão então apresentadas como bases da espiritualidade cristã. É assim que entendemos quando queremos falar de "*teologia mística*". Não se trata da mística propriamente dita: experiências pessoais dos diferentes mestres de vida espiritual. Por outro lado, essas experiências nos são, na maioria das vezes, inacessíveis, mesmo quando encontram uma

expressão verbal. O que se pode dizer, de fato, sobre a experiência mística de São Paulo?

*"Conheço um homem em Cristo que foi, há catorze anos, arrebatado até o terceiro céu (se foi em seu corpo, não sei, se fora de seu corpo, não sei, Deus sabe). E eu sei que esse homem (se foi em seu corpo ou sem seu corpo, não sei, Deus sabe) foi arrebatado ao paraíso e ouviu palavras inefáveis que não é permitido a um homem expressar". (2 Cor 12,2-4)*

Para arriscar emitir qualquer julgamento sobre a natureza dessa experiência, seria necessário saber mais sobre ela do que São Paulo, que reconhece sua ignorância ("*não sei, Deus sabe*"). Deixamos deliberadamente de lado todas as questões de psicologia mística. Não são também as doutrinas teológicas como tais que temos a intenção de expor aqui, mas apenas os elementos de teologia indispensáveis para compreender uma espiritualidade; dogmas que constituem a base de uma mística. Esta é a primeira definição e limitação de nosso tema, que é a teologia mística da Igreja do Oriente.

A segunda determinação do nosso tema se circunscreve, por assim dizer, no espaço: o campo dos nossos estudos sobre a teologia mística será o Oriente cristão ou, mais precisamente, a Igreja Ortodoxa do Oriente. É preciso reconhecer que essa limitação é um tanto artificial. De fato, ao datar a separação entre o Oriente e o Ocidente cristãos apenas de meados do século XI, tudo o que vem antes dessa data constitui um tesouro comum, inseparável de ambas as partes desunidas. A Igreja Ortodoxa não seria o que é se não tivesse São Cipriano, Santo Agostinho ou São Gregório Magno; assim como a Igreja católica Romana não poderia prescindir de Santo Atanásio, São Basílio ou São Cirilo de Alexandria. Portanto, quando se quer falar de teologia mística do Oriente ou do Ocidente, coloca-se no curso de uma das duas tradições que, até certo momento, continuam sendo duas tradições locais da Igreja una, que testemunham uma única verdade cristã, mas que se separam em seguida e dão origem a duas atitudes

dogmáticas diferentes, inconciliáveis em vários pontos. Pode-se julgar ambas as tradições colocando-se em um terreno neutro, tão alheio a uma como à outra? Seria julgar o cristianismo como não cristão, ou seja, resistir antecipadamente a entender qualquer coisa do objeto que se pretende estudar. Porque a objetividade não consiste de modo algum em se colocar fora do objeto, mas, pelo contrário, em considerar o objeto em si mesmo e por si mesmo. Há terrenos onde o que comumente se chama "objetividade" não passa de indiferença e onde indiferença significa incompreensão. No estado atual de oposição dogmática entre Oriente e Ocidente, é necessário, portanto, se se deseja estudar a teologia mística da Igreja do Oriente, escolher entre duas atitudes possíveis: colocar-se no terreno dogmático ocidental e examinar a tradição oriental através da ocidental, ou seja, criticando-a; ou apresentar essa tradição sob o aspecto dogmático da Igreja do Oriente. Esta última atitude é para nós a única possível.

Será objetado, talvez, que a dissensão dogmática entre Oriente e Ocidente foi apenas accidental, que não desempenhou um papel decisivo, que se tratava mais de dois mundos históricos diferentes que tarde ou cedo deveriam separar-se para seguir cada um o seu próprio caminho; que a disputa dogmática foi apenas um pretexto para romper definitivamente a unidade eclesiástica, a qual, de fato, já não existia há muito tempo. Tais afirmações, que se as discussões que se ouvem com muita frequência, tanto no Oriente quanto no Ocidente, são devidas a uma mentalidade puramente laica, ao costume geral de tratar a história da Igreja segundo métodos que prescindem da natureza religiosa da Igreja. Para um "historiador da Igreja", o fator religioso desaparece, sendo substituído por outros, como o jogo dos interesses políticos e sociais; ou o papel das condições étnicas ou culturais, consideradas como forças determinantes na vida da Igreja. Acredita-se ser mais perspicaz, mais atualizado, invocando esses fatores como as verdadeiras razões orientadoras da história eclesiástica. Um historiador cristão, embora reconheça a importância dessas condições, mal pode resignar-se a considerá-las de forma diferente do que exteriores ao próprio ser da Igreja; não pode renunciar a ver na Igreja um corpo

autônomo, submetido a uma lei distinta da do determinismo deste mundo. Se considerarmos a questão dogmática sobre a processão do Espírito Santo, que dividiu Oriente e Ocidente, não podemos tratá-la como um fenômeno fortuito na história da Igreja, considerada como tal. Do ponto de vista religioso, é o único motivo que conta na concatenação dos fatos que levaram à separação. Embora condicionada, talvez, por vários fatores, essa determinação dogmática foi, para uns e outros, um compromisso espiritual, uma tomada de posição consciente em matéria de fé.

Se frequentemente se está inclinado a desconsiderar a importância do fato dogmático que determinou todo o desenvolvimento ulterior de ambas as tradições, é devido a uma certa insensibilidade em relação ao dogma, considerado como algo externo e abstrato. A espiritualidade é o que conta, dizem; a diferença dogmática nada muda. No entanto, espiritualidade e dogma, mística e teologia, estão inseparavelmente ligados na vida da Igreja. No que diz respeito à Igreja do Oriente, como mencionamos, não estabelece uma distinção clara entre teologia e mística, entre o terreno da fé comum e o da experiência pessoal. Portanto, se quisermos falar sobre a teologia mística da tradição oriental, não poderemos abordar esse tema de outra forma senão dentro dos limites dogmáticos da Igreja Ortodoxa.

Antes de abordar nosso tema, é necessário que digamos algumas palavras sobre a Igreja Ortodoxa, pouco conhecida até hoje no Ocidente. O livro do padre Congar, *"Chrétiens désunis"*, notável em muitos aspectos, nas páginas dedicadas à Ortodoxia, apesar de todas as preocupações com a objetividade, não deixa de estar sujeito a certas opiniões preconcebidas em relação à Igreja Ortodoxa.

*"Onde o Ocidente - diz -, com base, ao mesmo tempo desenvolvida e limitada, na ideologia agostiniana, reivindicará para a Igreja a autonomia de uma vida e de uma organização próprias e fixará nesse sentido as linhas mestras de uma eclesiologia muito positiva, o Oriente admitirá praticamente, e até mesmo às vezes*

*teoricamente, para a realidade social e humana da Igreja, um princípio de unidade político, não religioso; parcial, não verdadeiramente universal".*

Para o padre Congar, como para a maioria dos autores católicos ou protestantes que se expressaram a respeito, a Ortodoxia se apresenta sob o aspecto de uma federação de igrejas nacionais, que têm como base um princípio político: a Igreja de um Estado.

É preciso ignorar tanto os fundamentos canônicos quanto a história da Igreja do Oriente para se arriscar a tais generalizações. A opinião que busca fundamentar a unidade de uma igreja local em um princípio político, étnico ou cultural é considerada pela Igreja Ortodoxa como heresia especialmente designada pelo nome de *filetismo*. É o território eclesiástico, a terra consagrada pela tradição mais ou menos antiga do cristianismo, que constitui a base de uma província metropolitana, administrada por um arcebispo ou metropolita, com bispos para cada diocese, que se reúnem em sínodo de vez em quando. Embora as províncias metropolitanas se congreguem em grupos e formem igrejas locais sob a jurisdição de um bispo que frequentemente ostenta o título de patriarca, é a própria comunidade de tradição local e de destino histórico, bem como a conveniência para convocar um concílio de várias províncias, que direciona a formação desses grandes círculos jurisdicionais, cujo território não corresponde necessariamente aos limites políticos de um Estado.

O Patriarca de Constantinopla desfrutava de certa primazia de honra, sendo às vezes árbitro em disputas, sem exercer jurisdição sobre a totalidade da Igreja ecumênica. As igrejas locais do Oriente tinham mais ou menos a mesma atitude em relação ao patriarcado apostólico de Roma, primeira sede da Igreja antes da separação, símbolo de sua unidade. A ortodoxia não admite um chefe visível da Igreja. A unidade desta se expressa pela comunhão dos chefes das igrejas locais, pelo acordo de todas as igrejas em relação a um concílio local e que adquire, por isso mesmo, um valor universal; por último, em casos excepcionais, pode manifestar-se por um concílio geral. A catolicidade da Igreja,

longe de ser privilégio de uma sede ou centro determinado, realiza-se mais na riqueza e multiplicidade das tradições locais, que testemunham unanimemente uma única verdade: o que é guardado sempre, em todo lugar e por todos. Sendo católica a Igreja em todas as suas partes, cada um dos seus membros - não apenas o clero, mas também cada leigo - é chamado a confessar e defender a verdade da tradição, opondo-se até aos bispos se caírem em heresia. Um cristão que tenha recebido o dom do Espírito Santo no sacramento do santo crisma não pode ser inconsciente na sua fé; para a Igreja é sempre responsável. Daí o caráter agitado e por vezes turbulento da vida eclesiástica em Bizâncio, na Rússia e em outros países do mundo ortodoxo. Mas esse é o preço de uma vitalidade religiosa, de uma intensidade de vida espiritual que penetra o povo dos crentes, unido pela consciência de formar um só corpo com a hierarquia da Igreja. Daí também essa força invencível que permite à Ortodoxia atravessar todas as adversidades, todos os cataclismos e transtornos adaptando-se sempre à nova realidade histórica, mostrando-se mais forte que as condições exteriores. As perseguições contra a fé na Rússia, cuja fúria metódica não conseguiu destruir a Igreja, são o melhor testemunho dessa força que não é deste mundo.

A Igreja Ortodoxa, embora seja comumente chamada de Igreja do Oriente, ainda se considera como a Igreja ecumênica. E isso é verdade no sentido de que não está limitada por um tipo específico de cultura, pela herança de uma civilização, helenística ou outra, por formas culturais estritamente orientais. Por outro lado, "oriental" significa muitas coisas ao mesmo tempo: O Oriente é menos homogêneo, do ponto de vista cultural, do que o Ocidente. O que há em comum entre o helenismo e a cultura russa, apesar das origens bizantinas do cristianismo na Rússia? A Ortodoxia tem sido o fermento de muitas culturas diferentes, para ser considerada como uma forma cultural do cristianismo oriental: essas formas são diversas, a fé é uma. Às culturas nacionais nunca foi oposta uma cultura que se considere especificamente ortodoxa. Por isso, a obra da missão pôde se desenvolver tão prodigiosamente: a cristianização da Rússia nos

séculos X e XI e, mais tarde, a pregação do Evangelho por toda a Ásia. No final do século XVIII, a missão ortodoxa chegou às Ilhas Aleutas e ao Alasca, passando em seguida para a América do Norte, criando novas dioceses da Igreja russa fora da Rússia, propagando-se na China e no Japão. As variedades antropológicas e culturais, desde a Grécia até as extremidades da Ásia, do Egito ao Oceano Glacial, não destroem o caráter homogêneo desta família espiritual, muito diferente da do Ocidente cristão.

A vida espiritual na Ortodoxia conhece uma grande riqueza de formas, entre as quais o monaquismo permanece o mais clássico. No entanto, ao contrário do monaquismo ocidental, o do Oriente não compreende uma multiplicidade de diferentes ordens. Isso se explica pelo próprio conceito da vida monástica, cujo fim não pode ser senão a união com Deus no total renúncia à vida deste século. Se o clero secular (padres e diáconos casados) ou as confrarias de leigos podem se dedicar a obras sociais ou se envolver em outras atividades externas, o que não acontece com os monges. Eles vestem o hábito principalmente para se consagrarem à oração, à obra interior, em um claustro ou eremitério. Entre um monastério de vida comum e a solidão do anacoreta que segue as tradições dos pais do deserto, existem vários tipos intermediários de instituições monásticas. Poderíamos dizer, em geral, que o monaquismo oriental é exclusivamente contemplativo, se a distinção entre as duas vias, contemplativa e ativa, tivesse o mesmo sentido no Oriente que no Ocidente. Na realidade, ambas as vias são inseparáveis para os espirituais orientais: uma não pode ser exercida sem a outra, já que a maestria ascética, a escola da oração interior, é chamada de atividade espiritual. Embora os monges às vezes realizem trabalhos físicos, é principalmente com um fim ascético, para melhor conseguir superar a natureza rebelde; também para evitar a ociosidade, inimiga da vida espiritual. Para alcançar a união com Deus, na medida em que isso é realizável aqui embaixo, é necessário um esforço contínuo ou, mais precisamente, vigiar incessantemente para que a integridade do homem interior, *"a união do coração e do espírito"* (para usar a expressão ascética ortodoxa) resista a todos os ataques do inimigo, a todos os

movimentos irracionais da natureza caída. A natureza humana deve mudar, deve ser transfigurada cada vez mais pela graça, no caminho da santificação que tem um alcance não apenas espiritual, mas também corporal e, assim, cósmico. O trabalho espiritual de um cenobita ou de um anacoreta que vive afastado do mundo, mesmo que passe despercebido por todos, mantém todo o seu valor para o universo inteiro. Por isso, as instituições monásticas desfrutaram sempre de grande veneração em todos os países do mundo ortodoxo.

O papel dos grandes focos de espiritualidade foi muito considerável não apenas na vida eclesiástica, mas também no campo cultural e político. Os monastérios do monte Sinai; de Studion, perto de Constantinopla; a "república monástica" do monte Athos, que reunia religiosos de todas as nações (incluindo monges latinos antes da separação); outros grandes centros fora do Império como o monastério de Tirnovo na Bulgária e as grandes abadias (lavra) da Rússia - Pechen, em Kiev, Santíssima Trindade, perto de Moscou - foram cidadelas da Ortodoxia, escolas de vida espiritual cuja influência religiosa e moral foi de primeira ordem na formação cristã dos novos povos. Mas se o ideal do monaquismo teve tanta influência nas almas, não era, no entanto, a única forma de vida espiritual que a Igreja propunha aos fiéis. O caminho da união com Deus pode ser seguido fora dos claustros, em todas as condições da vida humana. As formas exteriores podem mudar, os monastérios podem desaparecer, como desapareceram hoje na Rússia, mas a vida espiritual continua com a mesma intensidade encontrando novos modos de expressão.

A hagiografia oriental, extremamente rica, mostra ao lado dos santos monges vários exemplos de perfeição espiritual adquirida no mundo por simples leigos, por pessoas casadas. Conhece também caminhos de santificação estranhos e incomuns, como o dos "loucos por Cristo" que cometiam atos extravagantes para ocultar seus dons espirituais das outras pessoas, sob a aparência horrenda da loucura, ou melhor dito, para se libertar dos laços deste mundo em sua expressão mais íntima e mais perturbadora para o espírito, a do nosso "eu" social.

A união com Deus se manifesta algumas vezes pelos dons carismáticos, como por exemplo o da direção espiritual exercida pelos *startzy* ou "*anciãos*". Na maioria das vezes são monges que passaram muitos anos de suas vidas em oração, fechados a todo contato com o mundo e que, no final de suas vidas, abrem amplamente as portas de suas celas para todos. Possuem o dom de penetrar nas profundezas insondáveis das consciências; revelar os pecados e dificuldades interiores que, na maioria das vezes, ainda nos são desconhecidos; endireitar as almas sobrecarregadas; guiar os homens não somente em seu caminho espiritual, mas também em todas as vicissitudes de suas vidas neste século.

A experiência individual dos grandes místicos da Igreja Ortodoxa ainda nos é desconhecida na maioria das vezes. Exceto por algumas raras exceções, a literatura espiritual do Oriente cristão quase não possui relatos autobiográficos sobre a vida interior, como os de Santa Ângela de Foligno, Henrique Suso, ou como "A história de uma alma" de Santa Teresa de Lisieux. A vida da união mística é quase sempre um segredo entre Deus e a alma, que não é revelado ao exterior, exceto ao confessor ou a alguns discípulos. O que se torna público são os frutos da união: a sabedoria, o conhecimento dos mistérios divinos que se expressa em um ensinamento teológico ou moral, em conselhos que devem edificar os irmãos. Quanto ao lado íntimo e pessoal da experiência mística, permanece oculto aos olhos de todos. Devemos reconhecer que o individualismo místico surge na literatura ocidental bastante tarde, por volta do século XIII.

São Bernardo não fala diretamente de sua experiência pessoal, exceto muito raramente, apenas uma vez nos "*Sermões sobre o Cântico dos Cânticos*", e mesmo assim com uma espécie de pudor, seguindo o exemplo de São Paulo. Foi necessário que ocorresse uma certa divisão entre a experiência pessoal e a fé comum, entre a via indireta e a via da Igreja, para que a espiritualidade e o dogma, a mística e a teologia se tornassem dois terrenos distintos, para que as almas, ao não encontrarem mais alimento suficiente nas sumas teológicas,

começassem a buscar avidamente relatos de experiências místicas individuais, a fim de se reintroduzir em uma atmosfera de espiritualidade. O individualismo místico permaneceu alheio à espiritualidade da Igreja do Oriente.

O Padre Congar está correto quando diz: "*Tornamo-nos homens diferentes. Temos o mesmo Deus, mas somos diante dele homens diferentes e não podemos concordar na natureza da relação entre nós e Ele*". Mas, para julgar bem essa diferença espiritual, seria necessário examiná-la em suas expressões mais perfeitas, nos diferentes tipos de santos do Ocidente e do Oriente após a separação. Poderíamos então perceber o estreito vínculo que sempre existe entre o dogma confessado pela Igreja e os frutos espirituais que produz, porque a experiência interior de um cristão se desenrola no círculo traçado pelo ensinamento da Igreja, enquadrado no dogma que molda sua pessoa. Se uma doutrina política professada pelos membros de um partido pode formar mentalidades, chegando a produzir tipos de homens que se distinguem dos demais por certos sinais morais e psíquicos, com maior razão o dogma religioso consegue transformar a própria mente daqueles que o confessam: são homens diferentes dos demais, daqueles que foram formados por outro conceito dogmático. Nunca se compreenderia uma espiritualidade se não se levasse em conta o dogma que está na sua base. É preciso aceitar as coisas como são e não tentar explicar a diferença entre as espiritualidades do Ocidente e do Oriente por causas de ordem étnica ou cultural, quando uma causa maior, uma causa dogmática, está em jogo. Também não se deve dizer que a questão da processão do Espírito Santo ou da natureza da graça carecem de grande importância no conjunto da doutrina cristã, que continua sendo mais ou menos idêntica nos católicos romanos e nos ortodoxos. Nos dogmas tão fundamentais, este "mais ou menos" é o importante, porque empresta um acento diferente a toda a doutrina, a apresenta sob outra aparência, ou seja, dá lugar a outra espiritualidade.

Não queremos fazer "teologia comparada" nem, muito menos, ressuscitar as polêmicas confessionais. Limitamo-nos aqui a constatar

o fato de uma diferença dogmática entre o Oriente e o Ocidente cristãos, antes de examinar alguns elementos de teologia que estão na base da espiritualidade oriental. Caberá aos nossos leitores julgar em que medida esses aspectos teológicos da mística ortodoxa podem ser úteis para a compreensão de uma espiritualidade alheia ao cristianismo ocidental. Se permanecendo fiéis às nossas atitudes dogmáticas pudermos chegar a nos conhecer mutuamente - e de maneira especial no que nos torna diferentes -, seria com certeza um caminho para a união, mais seguro do que aquele que faz pouco caso das diferenças. Pois, para citar a frase de Karl Barth, *"a união das igrejas não se faz, mas se descobre"*.



# Cristo ressuscitou!

## Христос воскрес!

---

---

Tradução para o espanhol por Dr. Martín E. Peñalva;  
para o português por Pe. André Sperandio;

---

---

O Pai aceita o sacrifício do Filho *"por economia"*: *"o homem precisava ser santificado pela humanidade de Deus"*<sup>50</sup>. A *kenosis* culmina e termina na morte de Cristo, para santificar toda a condição humana, incluindo a morte. Por que Deus se fez homem? Não apenas por causa de nossos pecados, mas pela nossa santificação, para introduzir todos os momentos de nossa vida caída naquela vida verdadeira que nunca conhece a morte. Pela ressurreição de Cristo, a plenitude da vida é inserida no tronco seco da humanidade.

A obra de Cristo apresenta, portanto, uma realidade física, até mesmo biológica. Na cruz, a morte é absorvida pela vida. Em Cristo, ela entra na divindade e se consome, pois *"não encontra um lugar ali"*. A redenção, assim, significa uma luta da vida contra a morte, e o triunfo da vida. A humanidade de Cristo constitui o primeiro fruto de uma nova criação. Através disso, uma força de vida é introduzida no cosmos para ressuscitá-lo e transfigurá-lo na destruição final da morte. Desde a Encarnação e a Ressurreição, a morte está enfraquecida, não mais é absoluta. Tudo converge para a *apocatástase* de todas as coisas, isto é, para a completa restauração de tudo o que é destruído pela morte, para a abrangência do cosmos inteiro pela glória de Deus que se torna tudo em todas as coisas, sem excluir dessa plenitude a liberdade de cada

---

<sup>50</sup> São Gregório de Nazianzo, Oração 45, Sobre a Santa Páscoa

pessoa, antes que a consciência total de sua miséria lhe seja comunicada pela luz divina.

E assim devemos completar a imagem legal da redenção por meio da imagem sacrificial. A redenção é também o sacrifício onde Cristo, seguindo a Epístola aos Hebreus, aparece como o eterno sacrificador, o Sumo Sacerdote de acordo com a ordem de Melquisedec, que finaliza no céu o que começou na terra. A morte na cruz é a Páscoa da *Nova Aliança*, consumando em uma única realidade tudo o que está simbolizado pela Páscoa hebraica. Pela libertação da morte e a introdução da natureza humana no Reino de Deus, realiza-se o único verdadeiro *Êxodo*. Este sacrifício, esta entrega da mesma vontade à qual Adão não pôde consentir, certamente representa uma expiação. Mas acima de tudo, representa um sacramento, o sacramento por excelência, o dom gratuito a Deus, através de Cristo em sua humanidade, do primeiro fruto da criação, o cumprimento daquela imensa ação sacramental, correspondente em primeiro lugar a Adão, que a nova humanidade deve completar; a oferta do cosmos como receptáculo da graça. A ressurreição opera uma mudança na natureza caída, abre uma prodigiosa possibilidade: a possibilidade de santificar a própria morte. Daqui em diante, a morte não é mais um impasse, mas uma porta para o Reino. A graça nos é devolvida, e embora a carreguemos como "vasilhas de barro", os receptáculos ainda mortais, nossa fragilidade assumirá agora um poder que vence a morte. A pacífica confiança dos mártires, insensível não só ao medo, mas também ao próprio sofrimento físico, prova que uma consciência efetiva da Ressurreição é, daqui em diante, possível para o cristão.

São Gregório de Nissa enfatizou bem esse caráter sacramental da Paixão. Cristo, diz Gregório, “*não esperou ser forçado pela traição de Judas, pela iniquidade dos sacerdotes ou pela falta de consciência do povo: Antecipou essa vontade maligna e, antes de ser forçado, se entregou livremente na véspera da Paixão, Quinta-feira Santa, oferecendo sua carne e seu sangue*”. Este é o sacrifício do cordeiro imolado antes do início do mundo, que é assim livremente realizado

aqui. A verdadeira Paixão começa na Quinta-feira Santa, mas em total liberdade.

Pouco depois veio o *Getsêmani*, em seguida a cruz. A morte na cruz é a de uma pessoa divina: submetida através da humanidade de Cristo, aquela é sofrida conscientemente por sua eterna *hipóstase*. E a separação do corpo e da alma, o aspecto fundamental da morte, também é interrompido no Deus-Homem. A alma que desce ao Inferno permanece "*enhypostasiada*" no Verbo, e além disso o corpo pende sobre a Cruz. Da mesma forma, a pessoa humana permanece igualmente presente em seu corpo recuperado pelos elementos, assim como em sua alma. É por isso que veneramos as relíquias dos santos. Mas ainda mais assim é isso certo no caso de Cristo, porque a divindade permanece ligada tanto ao corpo que dorme o "*sono puro*" do Sábado Santo no sepulcro, quanto na alma vitoriosa que derruba as portas do inferno. Como, de fato, a morte poderia destruir essa pessoa que a sofre em toda essa trágica ruptura, uma vez que essa pessoa é divina? É por isso que a Ressurreição já está presente na morte de Cristo. A vida brota do túmulo; é manifestada pela morte, na própria morte de Cristo. A natureza humana triunfa sobre uma condição antinatural. Para isso, é totalmente acolhida em Cristo, "*recapitulada*" por Ele, para adotar a expressão de São Ireneu. Cristo é a Cabeça da Igreja, ou seja, da nova humanidade em cujo coração não há pecado, nem ao qual o poder adverso pode doravante separar o homem da graça. Em Cristo, uma vida humana pode sempre recomeçar, mesmo que esteja carregada de pecado. Um homem pode sempre entregar sua vida a Cristo, para que Ele o restaure e liberte completamente. E tal obra de Cristo é válida para todo o conjunto da humanidade, mesmo além dos limites visíveis da Igreja. Toda fé no triunfo da vida sobre a morte, toda premonição da Ressurreição, são crença implícita em Cristo: somente pelo poder de Cristo a morte é removida e será removida. Desde a vitória de Cristo sobre a morte, a Ressurreição tornou-se a lei universal para a criação; e não apenas para a humanidade, mas também para os animais, as plantas e as pedras, para todo o cosmos no qual cada um de nós é a cabeça. Estamos batizados na morte de Cristo, cobertos pela água para ressurgir

novamente com Ele. E, para a alma iluminada nas águas batismais das lágrimas, e ardendo com o fogo do Espírito Santo, a Ressurreição não é apenas esperança, mas realidade presente. A parusia começa nas almas dos santos, e São Simeão, o Novo Teólogo, pode escrever: *"Para aqueles que se tornaram filhos da luz e do dia vindouro, para aqueles que sempre caminham na luz, o Dia do Senhor nunca chegará, pois já estão com Deus e em Deus"*. Um oceano infinito de luz flui do corpo ressuscitado do Senhor.

---

FONTE: Vladimir Lossky, *Orthodox Theology*, St. Vladimir's Seminary Press, 1978, págs. 115-118. Monasterio de la Transfiguración de nuestro Señor Jesucristo.



# A Dormição da Mãe de Deus

A festa da Dormição da Mãe de Deus, conhecida no Ocidente como Assunção, compreende dois momentos distintos, mas inseparáveis para a fé da Igreja: a morte e sepultura da Mãe de Deus; e sua ressurreição e ascensão. O Oriente ortodoxo soube respeitar o caráter misterioso deste acontecimento que, ao contrário da ressurreição de Cristo, não foi objeto da pregação apostólica. De fato, é um mistério que não está destinado aos ouvidos dos *"de fora"*, mas que se revela à consciência interior da Igreja. Para aqueles que estão firmados na fé na ressurreição e ascensão do Senhor, é evidente que, se o Filho de Deus assumiu sua natureza humana no seio da Virgem, aquela que serviu na Encarnação também deveria ser assumida na glória de seu Filho ressuscitado e ascendido ao céu. *"Ressuscita, Senhor, em teu repouso, tu e a Arca de tua santidade* (Salmo 131, 8, que se repete muitas vezes no ofício da Dormição). *"O sepulcro e a morte"* não puderam reter *"a Mãe da vida"* pois seu Filho a transferiu para a vida do século futuro (Kondakion).

A glorificação da Mãe é uma consequência direta da humilhação voluntária do Filho: o Filho de Deus encarna na Virgem Maria e se torna "Filho do homem", capaz de morrer, enquanto Maria, tornando-se Mãe de Deus, recebe a "glória que convém a Deus" (Vésperas, Modo 1º) e participa, a primeira entre os seres humanos, da divinização final da criatura. *"Deus se fez homem, para que o homem seja divinizado"*<sup>51</sup>. O alcance da encarnação do Verbo aparece assim no fim da vida terrena de Maria. *"A Sabedoria é justificada por seus*

---

<sup>51</sup> São Ireneu, Santo Atanásio, São Gregório de Nazianzo, São Gregório de Nissa [PG 7, 1120; 25, 192; 37, 465; 45, 65] e outros Padres da Igreja.

*filhos*": a glória do século vindouro, o fim último do homem, já está realizado, não somente em uma hipóstase divina encarnada, mas também em uma pessoa humana divinizada. Esta passagem da morte para a vida, do tempo para a eternidade, da condição terrena para a beatitude celestial, estabelece a Mãe de Deus além da ressurreição geral e do juízo final, além da parusia que porá fim à história do mundo. A festa de 15 de agosto é uma segunda Páscoa misteriosa, pois a Igreja celebra nela, antes do fim dos tempos, as primícias secretas de sua consumação escatológica. Isso explica a sobriedade dos textos litúrgicos que deixam entrever, no ofício da Dormição, a glória inefável da Assunção da Mãe de Deus (o ofício do "sepultamento da Mãe de Deus", em 17 de agosto, de origem muito tardia, é ao contrário muito explícito: está baseado nas Matinas do Sábado Santo ("Sepultura de Cristo").

A festa da Dormição é provavelmente de origem jerusalmitana. No entanto, no final do quarto século, Eteria ainda não a conhece. Pode-se supor, no entanto, que esta solenidade não demorou a aparecer, uma vez que, no sexto século, já está difundida por toda parte: São Gregório de Tours é o primeiro testemunho da festa da Assunção no Ocidente<sup>52</sup>, onde era celebrada primitivamente em janeiro (o missal de Bobbio e o sacramentário galicano indicam a data de 18 de janeiro). Sob o imperador Maurício (582-602), a data da festa é definitivamente fixada em 15 de agosto<sup>53</sup>.

Entre os primeiros monumentos iconográficos da Assunção, deve-se destacar o sarcófago de Santa Engrácia em Zaragoza (início do século IV) com uma cena que provavelmente é a da Assunção<sup>54</sup> e um relevo do século VI, na basílica de Bolnisi-Kapanakei, na Geórgia, que representa a Ascensão da Mãe de Deus, simétrico ao relevo com a Ascensão de Cristo<sup>55</sup>. O relato apócrifo que circulava sob o nome de

---

<sup>52</sup> *De gloria martyrum*, Miracula I, 4 e 9 - PL 71, 708 e 713.

<sup>53</sup> Nicéforo Calixto, *Hist. Eccles.*, I, XVII, c. 28 - PG, 147, 292.

<sup>54</sup> Dom Cabrol, *Dict. d'archéol. chrét.*, I, 2990-94.

<sup>55</sup> S. Amiranschwili, *História da arte georgiana* (em russo, Moscou, 1950), p. 128

São Melitão (século II) não é anterior ao início do século V (PG, 5, 1231-1240). Abunda em detalhes lendários sobre a morte, ressurreição e ascensão da Mãe de Deus, notícias duvidosas que a Igreja se encarregará de descartar. Assim, São Modesto de Jerusalém (+634), em seu *"Elogio da Dormição"*<sup>56</sup>, é muito sóbrio nos detalhes que fornece: destaca a presença dos Apóstolos *"levados de longe, por uma inspiração do alto"*, a aparição de Cristo, vindo para receber a alma de sua Mãe, por fim, o retorno à vida da Mãe de Deus, *"para participar corporalmente da incorrupção eterna daquele que a fez sair do túmulo e a atraiu para si, de uma maneira que somente ele conhece"*<sup>57</sup>. A homilia de São João de Tessalônica (+ cerca de 630) assim como outras homilias mais recentes - de São André de Creta, São Germán de Constantinopla, São João Damasceno (PG 97, 1045-1109; 98, 340-372; 96, 700-761) - são mais ricos em detalhes que serão introduzidos tanto na liturgia quanto na iconografia da Dormição da Mãe de Deus.



---

<sup>56</sup> *Encomium*, PG 86, 3277-3312.

<sup>57</sup> *Patrologia Orientalis*, XIX, 375-438.

O tipo clássico da Dormição na iconografia ortodoxa geralmente se limita a representar a Mãe de Deus deitada em seu leito de morte, no meio dos Apóstolos, e Cristo em glória recebendo em seus braços a alma de sua Mãe. No entanto, às vezes, também se quis destacar o momento da assunção corporal: então vemos lá, no alto do ícone, acima da cena da Dormição, a Mãe de Deus sentada em um trono na mandorla, que os anjos levam em direção aos céus.

Em nosso ícone, Cristo glorioso cercado por uma mandorla olha para o corpo de sua Mãe deitado em uma cama adornada. Ele segura em seu braço esquerdo uma figurinha infantil vestida de branco e coroada com um nimbo: é "a alma totalmente luminosa"<sup>58</sup> que ele veio buscar. Os doze Apóstolos "*mantendo-se ao redor da cama, assistem com pavor*"<sup>59</sup> à passagem da Mãe de Deus. É facilmente reconhecível, em primeiro plano, São Pedro e São Paulo, aos lados da cama. Em alguns ícones, é representado no alto, no céu, o momento da chegada milagrosa dos Apóstolos, reunidos "*desde os confins da terra, sobre as nuvens*"<sup>60</sup>. A multidão de anjos presentes na Dormição às vezes forma uma borda externa ao redor da mandorla de Cristo. Em nosso ícone, as virtudes celestiais que acompanham a Cristo são indicadas por um serafim de seis asas. Três bispos nimbados permanecem atrás dos Apóstolos.

São Tiago, "o irmão do Senhor", primeiro bispo de Jerusalém, e dois discípulos dos Apóstolos: Hieroteo e Dionísio o Areopagita, chegaram com São Paulo<sup>61</sup>. Em segundo plano, dois grupos de mulheres representam os fiéis de Jerusalém que, juntamente com os 633 bispos e

---

<sup>58</sup> Vésperas, stijira do modo 5º.

<sup>59</sup> Vésperas, stijira do modo plagal 2º.

<sup>60</sup> Kondakion, modo 2º.

<sup>61</sup> Kondakion, modo 2º; ver o trecho dos Nomes Divinos do Pseudo-Dionísio sobre a Dormição: III, 2 PG, 3, 681.

os Apóstolos, formam o círculo interno da Igreja onde ocorre o mistério da Dormição da Mãe de Deus.

O episódio de Atonio, um judeu fanático a quem as duas mãos foram cortadas pela espada angelical, por ter ousado tocar no leito fúnebre da Mãe de Deus, aparece na maioria dos ícones da Dormição. A presença desse detalhe apócrifo na liturgia<sup>62</sup> e na iconografia da festa deve lembrar que o fim da vida terrena da Mãe de Deus é um mistério íntimo da Igreja que não deve ser exposto à profanação: inacessível aos olhos dos de fora, a glória da Dormição de Maria só pode ser contemplada na luz interior da Tradição.

---

FONTE: *O Mensageiro do Exarcado do Patriarcado Russo na Europa Ocidental*, nº 27, julho-setembro de 1957. Mosteiro da Transfiguração de Nosso Senhor Jesus Cristo.



---

<sup>62</sup> Tropário do cânon 3º.



## A Doutrina da Graça na Igreja Ortodoxa

## ***A unidade das Igrejas e a testemunha da Igreja Ortodoxa***

Antes de explorarmos a doutrina da graça na Igreja Ortodoxa, gostaria de fazer algumas observações preliminares a fim de evitar quaisquer possíveis mal-entendidos. A ausência de unidade no mundo cristão é uma realidade cruel, constantemente presente na consciência de todo cristão preocupado com o destino comum da humanidade. Quem poderia dizer, especialmente nos tempos em que vivemos, que o destino do cristianismo desunido nos deixa indiferentes sem incorrer na terrível condenação do Apocalipse? *«Assim, porque és morno, e não és frio nem quente, vomitar-te-ei da minha boca»*. (Ap 3,16)

A ferida causada por essas separações permanece virulenta e sangrenta para todo aquele que, por um lado, não se deixa paralisar num estupor de autossuficiência e autocontemplação, mas que, por outro lado, não pode mais testemunhar a verdade que confessa no contexto de atividades voltadas para a «união das Igrejas». Gostaria de citar aqui algumas palavras de Karl Barth que expressam claramente meu pensamento:

*“Os movimentos super ou intereclesiais ou não valem nada, pois não levam a sério os problemas da doutrina, da constituição e da vida da Igreja, ou então têm algum valor. E se eles consideram estes problemas de forma séria, eles são forçados a abandonar a neutralidade e criar uma Igreja ou comunidade que se assemelha a ela. Portanto, se desejamos que o trabalho eclesiástico prossiga, ele deve proceder em seu centro cristão: nas Igrejas. Se realmente desejamos escutar Cristo como Aquele que é a Unidade da Igreja e em quem a Unidade já é realizada, devemos, portanto, reconhecer de forma concreta nossa experiência eclesiástica particular”*.

E ele escreve também:

*“Somente uma poderosa realidade eclesiástica pode motivar uma Igreja a abandonar a separação. Não o fará se isso significar abandonar um único ponto em um ‘i’ que ela mantém como verdade em obediência a Jesus Cristo. Não fazemos a união das Igrejas, mas a descobrimos<sup>63</sup>.*

E gostaria de acrescentar a Barth: descobrimos esta união das Igrejas na condição de irmos até o fim na confissão clara e sincera da fé de nossas Igrejas ou comunidades específicas e históricas, às quais somente nós estamos comprometidos.

Assim, ao procurar apresentar aspectos da doutrina Ortodoxa da graça, certamente não procuraremos esconder ou minimizar as diferenças fundamentais que existem sobre este tópico em relação a outras confissões cristãs. Não queremos ser polêmicos, pois nosso objetivo é a compreensão mútua. Se neste artigo somos obrigados em vários pontos a contrastar os ensinamentos da Igreja Ortodoxa com os de outras confissões cristãs, não devemos ser acusados de nutrir pensamentos de hostilidade confessional, muito menos da mais leve intenção de ferir nossos irmãos separados.

Enquanto eu comparo o ensino da Igreja Ortodoxa com o de outros confissões cristãs, evitarei cuidadosamente entrar nos detalhes das controvérsias sobre a graça que criaram muitas correntes de diferentes opiniões no Ocidente. De fato, Khomiakov disse há quase um século que para nós Ortodoxos, o Ocidente dividido não pode ser senão como uma família, um grupo relativamente homogêneo<sup>64</sup>. Todas as divisões entre Roma e a Reforma são para nós senão rupturas internas

---

<sup>63</sup> Karl Barth, “*L’Église et les Églises*,” *Oecumenica* 3.2 (1936)

<sup>64</sup> A tese de Khomiakov (veja especialmente sua *Église latine et protestante*) é abordada por Basil Zenkovsky. [Lossky pode ter em mente uma coleção de artigos de Khomiakov na primeira edição francesa publicada em Lausanne em 1872 sob o título *L’Église latine et le protestantisme au point de vue de l’Église d’Orient*. A referência a Zenkovsky pode ser a sua obra *História da Filosofia Russa* (em russo, 1948; em inglês tr., Routledge e Kegan Paul, 1953)].

dentro do cristianismo ocidental. Nossa separação de Roma consumada no século XI é do mesmo tipo que a dos Protestantes e de todas as comunidades que posteriormente se separaram do Patriarcado de Roma. Este é especialmente o caso com respeito à doutrina da graça, porque a separação de 1054, apesar de tudo que foi dito e escrito sobre este assunto por polemistas posteriores, baseou-se dogmaticamente nos ensinamentos a respeito do Espírito Santo, o Doador da Graça.

Estamos agora prontos para abordar nosso tópico.

## ***A questão da graça no Ocidente durante a Idade Média***

Podemos afirmar, de forma muito geral, que a questão da graça foi mais frequentemente uma questão no Ocidente em um contexto funcional, o papel da graça na tarefa de nossa salvação. O interesse se concentrava especialmente na função da graça sem nunca questionar sobre a natureza da graça. Na clássica definição dos manuais teológicos, a graça é vista como *«um dom sobrenatural de Deus concedido a uma criatura dotada de inteligência para o propósito da salvação eterna»*. As numerosas distinções de tipos de graça - santificante ou justificante, *gratum faciens* ou *gratis data, habitual ou atual* - têm como objetivo revelar funções diferentes da graça no sujeito que a recebe<sup>65</sup>.

Esta noção de graça, considerada especialmente como um relacionamento entre Deus e a criatura caída, encontra-se inevitavelmente ligada à questão do livre arbítrio humano e à

---

<sup>65</sup> 4. Mesmo na *Summa theol.* [de Aquino] I-II, questão 110, apesar do título promissor "*De gratia Dei quam ad ejus essentiam*" [Da Graça de Deus no que diz respeito a sua Essência], a questão da natureza da graça em si não é considerada; São Tomás se limita a considerações sobre as relações da graça com a alma humana.

predestinação divina. Esta questão crucial resultou em intermináveis disputas teológicas, começando na época de Pelágio e Santo Agostinho, transmitida por Gottschalt e Escoto Erígena<sup>66</sup> durante o grande período escolástico, e irrompendo novamente durante a Reforma, e se perpetuando mais tarde durante as controvérsias Jansenistas e Molinistas do século XVII<sup>67</sup>.

Diante destas diferentes abordagens, destas afirmações inconciliáveis, podemos questionar qual teria sido a doutrina da Igreja Ortodoxa<sup>68</sup> - mais uma doutrina, mais uma tentativa de harmonizar estes três elementos - livre arbítrio, graça e predestinação, onde a graça tão frequentemente desempenha o papel de uma quantidade desconhecida, um «x» nesta regra de três.

Devemos reconhecer um fato: o Oriente cristão permaneceu quase que inteiramente não envolvido nas controvérsias sobre o livre arbítrio e a graça. Mesmo antes da separação, o período da vida comum quando não havia oposição entre Oriente e Ocidente, a disputa pelagiana era apenas um conflito local e, de modo geral, secundário. A questão principal para a Igreja no século V foi a de Cristo, o Deus-Homem, unindo duas naturezas e duas vontades, divina e humana, em uma só Pessoa.

Após a confirmação deste dogma, o Pelagianismo desmoronou junto com o Nestorianismo, do qual o Pelagianismo era apenas um corolário antropológico. Quando as controvérsias sobre livre arbítrio e

---

<sup>66</sup> [Gottschalk de Orbais (c. 808-867) foi um teólogo, monge e poeta saxão. Ele foi um dos primeiros defensores da doutrina da dupla predestinação e seus escritos foram mais tarde referidos pelos jansenistas. Johannes Scotus Eriugena (c. 815-c. 877) foi um teólogo, filósofo e poeta neoplatonista irlandês, conhecido em particular por ter traduzido para o latim e feito comentários sobre os escritos de Pseudo-Dionísio].

<sup>67</sup> [Jansenismo, nomeado por causa do teólogo holandês e bispo Cornelius Otto Jansen (1585-1638), enfatizava o pecado original, a depravação humana, a necessidade da graça divina e a predestinação, temas principais da Reforma, especialmente do Calvinismo. O molinismo, nomeado por causa de Luís de Molina (1535-1600), um jesuíta espanhol, tenta conciliar a providência divina com o livre arbítrio humano].

<sup>68</sup> Veja sobre este tópico o excelente artigo de Mme Lot-Borodine, "*La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'orthodoxie gréco-orientale*" (Besançon, 1939) [reimpresso em Myrra Lot-Borodine, *La Déification de l'homme* (Paris: Le Cerf, 1970)].

graça reavivaram no Ocidente no século IX, a vida da Igreja de Roma já estava quase divorciada da vida de suas Igrejas irmãs do Oriente. E mais tarde, após a divisão final, esta questão tornou-se proeminente na consciência da Igreja Oriental somente no século XVII, quando foi levantada, juntamente com muitos outros pontos da doutrina, pelo caso especial do Patriarca Cirilo Lukaris, o «Calvinista Oriental». E mesmo assim, este problema propriamente ocidental nunca teve um papel importante na vida dogmática da Igreja Ortodoxa, porque a doutrina da graça se desenvolveu em uma maneira diferente no Oriente, originando-se a partir de um ponto de partida completamente diferente daquele comum à cristandade ocidental.

## ***A natureza da graça***

Se, como vimos, no Ocidente a questão da graça é tratada primariamente em termos de função, a Igreja Ortodoxa, antes de inquirir sobre o papel da graça em nossa salvação, procura saber o que é graça. A graça é considerada aqui sobretudo, não como um correlativo do livre arbítrio humano, mas sim, podemos dizer, ontologicamente, em si mesma, como algo cuja natureza deve ser definida.

A expressão dogmática do ensinamento sobre a graça alcançou sua plena expressão no século XIV, durante o «Concílio Palamita de Constantinopla», assim chamado com o nome de um Pai da Igreja, São Gregório Palamàs, louvado pela Igreja Ortodoxa como «o pregador da graça». Isto não significa, de forma alguma, que esta doutrina não existia antes, muito antes do século XIV. Acharmos este ensinamento, menos dogmaticamente bem definido, é verdade, na maioria dos Pais remontando aos primeiros séculos da Igreja. Foi precisamente esta tradição, preservada no Oriente, que se manifestou subitamente nos Concílios do século XIV - assim como uma fonte escondida que

ouvimos sempre fluindo no subsolo e que de repente emerge das profundezas da terra.

Para a Igreja Ortodoxa, o fundamento doutrinário da graça está enraizado em noções mais gerais, especificamente na natureza de Deus.

Junto com as três Pessoas (*hypostasis*) e a única natureza (*physis*), o pensamento patrístico distingue em Deus, na própria natureza comum às Pessoas da Trindade, a essência (*ousia*) ou natureza estritamente falando, incognoscível e inacessível - e «aquilo que está junto à natureza»<sup>69</sup>, as operações ou energias divinas, «o que pode ser conhecido sobre Deus», nas palavras de São Paulo: «seu eterno poder e divindade ... claramente percebido nas coisas que foram criadas» (Rm 1: 19-20). Pois, «se as energias descem até nós, a essência permanece absolutamente inacessível», diz São Basílio<sup>70</sup>. No entanto, estas operações não são atos externos, obras da vontade divina, que, como tal, seriam como que estranhas à essência divina, como por exemplo o ato da criação do mundo, atos da Divina Providência, assim como outros atos nos quais Deus está presente apenas como *Causa*. As operações ou energias não são atos, mas sim «processões», «transbordamentos», poderíamos dizer, da natureza divina, pelas quais Deus existe fora de sua essência. Essas energias não são atos, mas um *modo de existência de Deus*, em virtude do qual ele existe simultaneamente em sua essência inacessível e, fora da essência, «o Mesmo e o Outro»<sup>71</sup>. Pois se o Deus dos filósofos pode ser apenas uma

---

<sup>69</sup> São João de Damasco, *De fide orthodoxa* I, 4 (PG 94, 800). Veja também São Gregório de Nazianzus, Or. 38 in *Theoph.* (PG 36, 317).

<sup>70</sup> Ad Amphiloichius (PG 32, 869).

<sup>71</sup> São Dionísio o Aeropagita, *De div. nom.* 9, 1 (PG 3, 909).

essência, o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, o Deus de Jesus Cristo é mais do que uma essência.

## ***Essência e energia***

Apesar da real distinção entre essência e energias, estas não devem ser separadas da essência, da qual elas são «processões naturais» - uma vez que a distinção não significa separação ou fragmentação. Os raios do sol são diferentes do disco solar, mas são inseparáveis dele, pois são as energias naturais deste disco luminoso. Mas qualquer comparação será necessariamente imperfeita: a distinção entre essência e energias é mais radical e, ao mesmo tempo, sua unidade é infinitamente maior, até mesmo ao ponto de identidade. O mesmo Deus inacessível - Deus *absconditus* - em sua essência se torna cognoscível e acessível, permitindo-nos participar em sua perfeição, entregando-se a nós em suas energias.

Assim, a doutrina da graça deriva necessariamente do dogma mais amplo das energias. «A *graça ou iluminação deificante não é a essência, mas sim energia divina*», diz São Gregório Palamas<sup>72</sup> - energia que nos une a Deus, que realiza nossa «*deificação*». É por esta razão que a energia deificante é frequentemente chamada simplesmente de «*divindade*» na teologia Ortodoxa.

Uma vez que as *energias* são processões naturais de Deus, comuns às três Pessoas da Trindade, assim como a *essência* é comum a todas, devemos concluir, da mesma forma que a graça, que é uma *energia* concedida aos homens, deve ser comum às três Pessoas - Pai, Filho e Espírito Santo – ainda assim comunicada a nós pela Pessoa do Espírito Santo. Esta é a razão pela qual Cristo, anunciando a descida do

---

<sup>72</sup> *Capit. Phys.* 68–69 (PG 150, 1169).

Espírito Santo, diz a seus discípulos: «*Ele me glorificará, porque há de receber do que é meu, e vo-lo há de anunciar*». (Jo 16: 14). «*O que é meu*», segundo a interpretação dos Pais<sup>73</sup>, é a natureza comum ao Filho, ao Pai e ao Espírito Santo, natureza na qual somos chamados a participar, nas energias, ou, dizendo a mesma coisa, pela graça, segundo as palavras de São Pedro – *divinae consortes naturae* [participantes da natureza divina] (2 Pd 1: 4).

Uma conclusão adicional é necessária: a Pessoa do Espírito Santo, que concede sua graça, o Dom deificante, é distinta deste Dom, assim como as Pessoas da Santíssima Trindade são distintas de Sua natureza e das energias próprias desta natureza.

## ***A ontologia medieval***

Esta é, em algumas breves palavras, a natureza da graça na tradição Ortodoxa. Ela foi veementemente atacada no século XVII por Denis Pétau (ou Petavius)<sup>74</sup>, que mostrou uma completa falta de compreensão da doutrina sobre essência e energias. Mas Pétau não foi o único no Ocidente que não conseguiu compreender o próprio fundamento da tradição do Oriente Ortodoxo.

Para não me aventurar muito no âmbito da história das ideias teológicas<sup>75</sup>, direi simplesmente que esta incompreensão foi a herança

---

<sup>73</sup> 12. São Fócio, *Mystagogia Spiritus Sancti* 20 (PG 3, 909).

<sup>74</sup> [Denis Pétau (1583-1652), também conhecido como Dionysius Petavius, foi um teólogo jesuíta francês].

<sup>75</sup> A fonte primária e única de todos esses mal-entendidos subsequentes está no dogma da processão do Espírito Santo ab utroque [lit. "a partir de ambos" - o filioque], confessado pela Igreja de Roma. A doutrina da graça específica ao cristianismo ocidental está intimamente relacionada a este dogma. Mas esta questão complexa deve ser objeto de um estudo mais específico.

dos grandes séculos escolásticos, que, em sua notável síntese, forjaram uma concepção bastante filosófica da essência divina.

De fato, a noção tomista de Deus como «*ato puro*» não admite que nada divino possa existir fora da essência, que não seria Deus - Senhor, Sabedoria, Vida, Verdade - estão analogamente relacionados com a essência, como seus atributos abstratos. Eles não designam poderes ou energias reais nos quais Deus se faz conhecido como Sabedoria, Vida etc. Deus se encontra, por assim dizer, limitado por sua *essência*. Tudo o que é externo à *essência* é externo a Deus, e está relacionado com o âmbito do ser criado. *Operações* só podem ser consideradas, de acordo com esta linha de pensamento, como atos externos, fora da *essência*. O ensino Ortodoxo parecia ser um absurdo, uma «loucura», para os teólogos da Igreja Romana, discípulos de Aristóteles.

A consequência desta doutrina para a questão da graça é clara: a graça seria, para a teologia latina, ou a essência divina em si, incomunicável por definição - ou então um efeito criado que Deus produz em nossa alma. Em nenhum dos casos há participação real na natureza divina, nenhuma união real entre Deus e os homens. O abismo permanece aberto, intransponível. E isto é verdade para a teologia da Igreja de Roma, assim como para a da Reforma (veja por exemplo o Barthianismo, que é muito categórico sobre este assunto).

## ***A doutrina tomista da graça criada***

A diferença fundamental na doutrina sobre a graça é que para a Igreja Ortodoxa a graça é *incriada*, ao passo que para a Igreja de Roma e para as outras confissões cristãs que se separaram de Roma, a graça é *criada*.

No entanto, é necessário ser mais preciso neste ponto a fim de evitar possíveis mal-entendidos. Os manuais teológicos da Igreja

Romana fazem distinção entre a graça criada e a graça incriada. Cito por acaso o livro de Padre Plus, *Dieu en nous*:

*“Que existe um elemento criado na graça, as faculdades sobrenaturais que nos permitem realizar atos sobrenaturais, não está em dúvida; mas a Igreja não afirma nada mais enérgico do que que o Espírito Santo, ipsissima persona Spiritus Santi [a própria pessoa do Espírito Santo] (Cornelius a Lapide) acompanha este dom criado”.*<sup>76</sup>

Assim, o que se entende aqui pelo termo «*graça incriada*» é a própria Pessoa do Espírito Santo, o Doador da Graça, ao passo que o «elemento criado», que nos confere as faculdades sobrenaturais, corresponde exatamente ao que a teologia Ortodoxa designa pela própria palavra «*graça*» ou energia divina. A teologia ocidental não conhece *energias divinas*, daí a consequência inevitável: o que é dado não é idêntico ao que os seres humanos recebem. É o paradoxo da graça santificante: por seu infinito amor Deus se dá sobrenaturalmente aos humanos, mas tudo o que os humanos podem apreender, podem receber desta presença divina na alma, é apenas um efeito criado. A graça santificante é uma ação divina sobre a alma, um ato que pode ser comparado com a criação, embora não seja de modo algum *criação ex nihilo*: a graça santificante tem por seu material a alma humana, ou para ser mais preciso, as «faculdades obedientes», de acordo com São Tomás de Aquino<sup>77</sup>, faculdades que se tornam capazes de realizar atos meritórios sobrenaturais que nos conduzem à salvação. É um meio de salvação, uma ajuda que Deus produz em nós visando a salvação eterna.

No entanto, segundo a doutrina católica, a habitação da Trindade em nossa alma permanece oculta, insensível e incognoscível.

---

<sup>76</sup> Raoul Plus, SJ, *Dieu en nous* (Toulouse, 1931): 142. [Cornelius Cornelii a Lapide (1567-1637) foi um jesuíta flamengo e estudioso bíblico].

<sup>77</sup> *De veritate* Q. 27, R. 3 [Lossky pode estar se referindo à seguinte passagem em *De veritate* 27, 3: "A vontade do homem é alterada pela graça, pois é a graça que prepara a vontade do homem para o bem, segundo Agostinho"].

Só pode ser objeto de fé - exceto para algumas «almas privilegiadas» às quais a experiência mística da habitação divina é ocasionalmente concedida em um estado de êxtase.

Mas normalmente, até a hora da morte, os justos possuem a graça como uma herança desconhecida, que só desfrutarão após a morte, quando a graça será reforçada pela «luz da glória», *gloriae lumen*, que instila a visão de Deus presente na alma deles.

Entretanto, semelhante à graça, esta luz da glória também é criada; ela permite que alguém veja Deus, se regozije em sua presença, mas não transforma verdadeiramente os justos em «*deuses pela graça*», em «*seres deificados*», em «*co-herdeiros da natureza divina*», segundo as palavras de São Pedro [cf. 2 Pd 1: 4].

Os escritos dos místicos da Igreja Romana sobre a presença de Deus na alma são muito característicos neste sentido. As almas santificadas pela graça são comparadas com o céu, com o paraíso, o lugar da habitação divina, com o cálice de Belém que recebeu o Menino Jesus. Uma pessoa em estado de graça é um «*portador de Deus*»<sup>78</sup>. O que mais chama a atenção nestas comparações é sua natureza inerte e estática: a criatura permanece o que era e não adquire nada de divino; não há penetração do criado pelo Incriado. E as palavras um tanto severas de São Bernardo são especialmente significantes neste contexto: um jumento permanece sempre um jumento, mesmo que carregue Cristo nas costas.

Em contraste, as descrições da pessoa que possui graça são completamente diferentes nos autores ortodoxos. A natureza humana penetrada pela graça é mais frequentemente comparada ao ferro que se torna avermelhado pelo fogo e que ele mesmo se torna fogo sem deixar de ser ferro; ao ar inundado pela luz que recebe etc. Estas analogias destacam em particular uma relação dinâmica entre a graça e a natureza humana, a penetração do ser criado pela divindade, uma verdadeira

---

<sup>78</sup> Veja os exemplos citados no excelente pequeno livro do Padre Plus, op. cit., 36-44.

*deificação* da pessoa pela graça. Na doutrina Ortodoxa, o que os teólogos latinos chamam de «graça santificante», o efeito da presença da Trindade, é visto como graça incriada, simplesmente graça, o Dom ou Dons do Espírito Santo, verdadeiramente dado, cedido e verdadeiramente recebido, adquirido, apropriado pela pessoa.

## ***A união das duas naturezas na Pessoa do Verbo***

Uma pergunta surge espontaneamente: como esta doutrina Ortodoxa concebe a possibilidade do ser criado participar na divindade, se queremos evitar tanto o panteísmo platonizante quanto a aniquilação da criatura no Ser Divino?

Não devemos esquecer uma distinção fundamental entre *natureza* e *pessoa* - uma doutrina comum a todos os cristãos que confessam o dogma da Santíssima Trindade e o da Encarnação. Assim como em Deus distinguimos entre as *Pessoas* e sua natureza comum, devemos distinguir nos seres humanos, criados à imagem e semelhança de Deus, a *pessoa - imagem da hipóstase divina* - e a *natureza* na qual e pela qual a pessoa criada vive.

Entre as duas naturezas, a de Deus e a da criatura, existe um abismo intransponível, uma distância infinita nas palavras de São João de Damasco. Mas ainda assim as duas naturezas se uniram, sem se fundirem, na única Pessoa do Verbo encarnado. Embora permaneçam distintas, não misturadas, elas são as duas naturezas de uma *Pessoa*, a divindade e a humanidade do único Jesus Cristo. Não apenas isso: unidas hipostaticamente, as duas *naturezas* de Cristo permanecem separadas uma da outra como *essências* diferentes, mas as *energias* divinas penetram na humanidade de Cristo; e são estas *energias* que iluminam sua *natureza* humana deificada, transfigurada pelo brilho da luz incriada no Monte Tabor. Este é o Reino de Deus vindo com poder,

nas palavras do Evangelho (Mc 9:1). E os Pais testemunham que, por sua Transfiguração, o Senhor mostrou a seus discípulos o estado deificado a que todos são chamados, todas as pessoas humanas.

Cristo é uma *Pessoa* divina incriada que assumiu a natureza humana criada. Mas, nas palavras de Santo Irineu, repetidas por quase todos os Pais, «*Deus se fez homem, para que o homem pudesse se tornar Deus*». Assim, as pessoas humanas criadas são também chamadas a reunir em si mesmas as duas naturezas, divina e humana, e a possuir pela graça tudo o que Deus possui por natureza própria.

Como pessoa, o homem deificado é um ser criado e permanece assim, mesmo participando na natureza divina, ainda que a natureza humana seja transfigurada pelas energias incriadas. Assim, Cristo, uma *Pessoa* divina, permanece Deus mesmo tendo assumido uma natureza criada, mesmo tendo sofrido e morrido na cruz como um ser humano.

A distinção entre *pessoa* e *natureza* no ser criado corresponde àquela entre a «*imagem*» e a «*semelhança*» da qual fala a Revelação (Gn 1: 26-27). A *imagem* - uma *pessoa* única para cada ser humano, insubstituível, indefinível porque absolutamente original - está ligada à *natureza* comum de todos os seres humanos. Ela se manifesta na *natureza* e por *natureza*. A *pessoa* humana, chamada a viver em comunhão com Deus, à luz da Trindade, perdeu este tesouro quando nossa natureza, manchada pelo pecado, deixou de ser a «*semelhança*» de Deus. A *pessoa* humana, imagem de Deus, ligada à natureza, seguiu sua queda e se envolveu na escuridão do pecado com a *natureza*. Ao invés de viver à luz da Face de Deus, a *pessoa* (ou as *pessoas*), após o pecado original, só pode viver de acordo com sua *natureza*, uma *natureza* agora profundamente manchada. Embora permanecendo a *imagem* de Deus, a *pessoa* não conhece mais a Trindade porque o conhecimento é uma função da *natureza* e a *natureza* está obscurecida. Ainda que sempre livre, a *pessoa* retém apenas a liberdade de escolha, pois a vontade é uma energia da *natureza*, dilacerada por desejos conflitantes. Apesar de aspirar a grandes e divinos objetivos, a *pessoa*

é quase cega e impotente, incapaz de escolher bem, muitas vezes agindo apenas de acordo com as inclinações da *natureza*, subserviente ao pecado.

Tendo assumido nossa natureza humana caída, Cristo, por sua morte na Cruz e sua Ressurreição, concede à *natureza* a possibilidade de voltar à «*semelhança*» de Deus, de ser *natureza* pura, capaz de receber o Espírito Santo. E o Espírito Santo, descendo sobre os discípulos e sobre cada membro da Igreja no sacramento da confirmação, confere seus dons incriados a cada pessoa humana, a graça deificante que pode transfigurar a *natureza*. Assim, a *pessoa* humana na Igreja, apesar de todos os seus pecados, apesar de todas as suas falhas provocadas pela natureza rebelde, na lenta e dolorosa ascensão para Deus, traz dentro de si duas *naturezas*, criada e incriada, e duas vontades, nossa vontade ainda cega e enfraquecida, e a de Deus. Ao seguir a vontade de Deus, a pessoa transforma a *natureza* pela graça, «*adquire*» a graça. As duas vontades, divina e humana, são as duas asas que nos levam à perfeita união com Deus, diz Máximo, o Confessor.

O ensinamento sobre a graça, que aqui delinee em termos gerais, nos permite afirmar que para a Igreja Ortodoxa, ao contrário de outras confissões cristãs, a graça não é apenas uma ajuda divina, um meio de nossa justificação ou santificação, mas o próprio objetivo da vida cristã. Pode-se dizer com certa ousadia que para a teologia Ortodoxa a habitação de Deus em nós (nossa adoção ou «santificação»

no sentido católico-romano), seria antes um meio, e a aquisição da graça incriada, transformando nossa natureza, o fim<sup>79</sup>.

## ***Consequências da doutrina Ortodoxa***

Três consequências cruciais para a vida espiritual decorrem deste princípio:

1. A presença invisível de Deus em nós, concedida pela descida do Espírito Santo ou pelo sacramento do Santo Crisma, não pode ser destruída pelos pecados atuais. A Igreja Ortodoxa não reconhece uma distinção entre pecados veniais e mortais, o que nos privaria desta presença (o «*estado de graça*» na doutrina católica romana)<sup>80</sup>. Mas qualquer pecado pode tornar esta presença ineficaz e abstrata, ao escurecer nossa natureza, tornando-a mais ou menos impermeável às *energias divinas*, à graça deificante. Esta é a luta constante, o oscilar entre os estados de luz e os impulsos escuros das forças não purificadas de nossa *natureza*, a lenta e laboriosa jornada em direção à Luz do *Dia Eterno*.

2. Segunda consequência: A graça não pode ser desconhecida, não sentida, apenas um objeto de fé. Deve ser uma experiência<sup>81</sup>. É por esta razão que a Igreja Ortodoxa não conhece as «almas privilegiadas» que, excepcionalmente, se beneficiam da experiência da graça. Cada cristão deve desfrutar, na medida que lhe for apropriado, da experiência da graça. A aquisição da graça não é um processo inconsciente. Esta é também a razão pela qual nossos ascetas nunca consideram que a «*noite mística*», uma «*aridez de alma*», é um estado normal, um passo

---

<sup>79</sup> Veja a "Conversação de São Serafim com N. A. Motovilov" [em Lazarus Moore, *St Seraphim of Sarov: A Spiritual Biography* (New Sarov Press, 1994). Na internet: <http://orthodoxinfo.com/praxis/wonderful.aspx>]

<sup>80</sup> E ainda assim, esta doutrina, tomada emprestada a partir de doutores latinos, pode ser encontrada em alguns manuais teológicos Ortodoxos, por exemplo, na Confissão de Pedro Moghila.

<sup>81</sup> São Simeão, o Novo Teólogo, até mesmo afirma que todo cristão deve ter esta experiência *in via* se deseja desfrutar da Luz divina *in patria*.

necessário para aqueles que buscam a união com Deus. A atitude heroica dos grandes santos do cristianismo ocidental, sujeitos ao sofrimento da trágica separação, é desconhecida na espiritualidade Ortodoxa. E, no entanto, se alguns de nossos santos, em sua luta pela Luz divina, passam pelo agonizante estado de tristeza («acedia»), de desespero, esta condição é sempre vista como a suprema tentação que coloca o ser humano no limiar da morte espiritual. Aqueles que emergem triunfantes na luta têm a experiência contínua e cada vez mais forte da Luz deificante. Assim foi São Serafim de Sarov no século XIX, cujo rosto brilhava com uma luz que era insuportável para os olhos humanos.

3. Terceira consequência: A Igreja Ortodoxa não faz distinção entre *teologia* e *mística*. Toda mística nada mais é do que a experiência do dogma revelado à Igreja, assim como, por outro lado, todo ensinamento teológico é inseparável da experiência mística, dada a todos os membros do Corpo de Cristo, embora em graus diferentes, proporcional à ascensão individual de cada um em direção ao estado de humanidade perfeita, à medida da estatura completa de Cristo (Ef 4: 13).



Estes são, na medida em que é possível expor em uma apresentação geral, os pontos principais da doutrina Ortodoxa da graça. Se quiséssemos fazer um diagrama dos diferentes graus da presença da graça no mundo criado, de acordo com a crescente plenitude da união, faríamos quatro círculos concêntricos, dos quais o centro representaria a plenitude do ensino, bem como da experiência da graça. Os quatro círculos seriam o mundo pagão ou «leigo»; o mundo vivendo de acordo com a Lei revelada ou lei natural; o mundo cristão em geral; e

finalmente, o centro místico do universo onde os santos podem alcançar a plenitude da graça, união perfeita com Deus.

Estes quatro círculos corresponderiam àqueles mencionados por São Máximo o Confessor, numa época em que o cristianismo conhecia apenas uma doutrina de graça: O Espírito Santo está presente incondicionalmente em todas as coisas, na medida em que ele abrange todas as coisas, provê tudo e vivifica as sementes naturais dentro delas. Ele está presente de maneira específica em todos os que estão sob a Lei, na medida em que lhes mostra onde eles violaram os mandamentos e os ilumina sobre a promessa a respeito de Cristo. Em todos que são cristãos, ele está presente também de outra forma, na medida em que os torna filhos de Deus. Mas em nenhum deles ele está plenamente presente como autor da sabedoria, exceto naqueles que têm compreensão, e que por seu modo de vida santo se tornaram dignos da habitação deificante do Espírito Santo<sup>82</sup>.

---

Fonte: [σκεμματα](#) | Traduzido do inglês Introduction and translation: Vladimir Lossky, *The Doctrine of Grace in the Orthodox Church*"



---

<sup>82</sup> São Máximo, *Capita theologica et oeconomica, Centuria 1* (PG 90, 1209). Tradução inglesa retirada de São Máximo o Confessor, "Various Texts on Theology, the Divine Economy, and Virtue and Vice", em *The Philokalia, The Complete Text, Volume 2* (Londres: Faber and Faber, 1982), First Century, 73: 180-81].