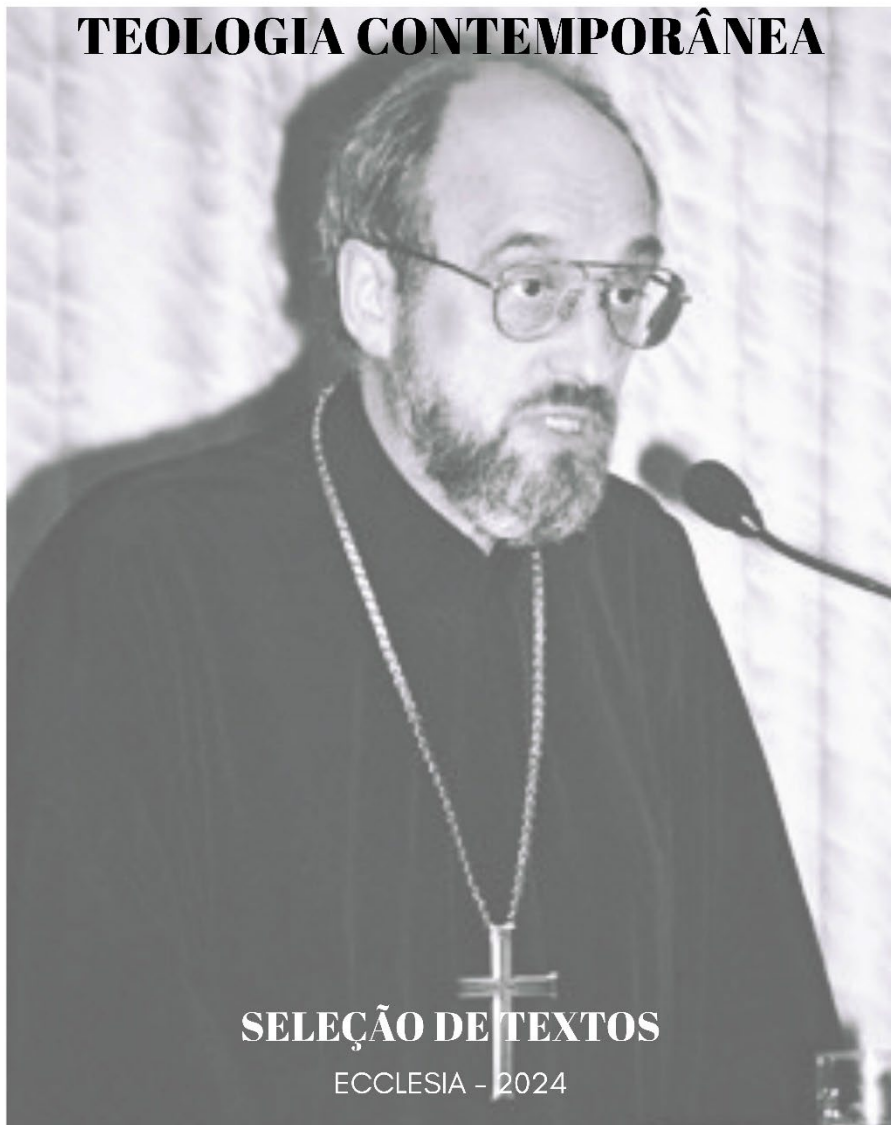


PAPROCKI

H E N R Y K

TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA



SELEÇÃO DE TEXTOS

ECCLESIA - 2024

Teólogos Ortodoxos Contemporâneos:

PAPROCKI, Henryk (1946)

Henryk Patrocki nascido em Kolo (Polônia), em 1946 é sacerdote ortodoxo. Depois de Estudos na Universidade Católica de Lublin e no Instituto São Sérgio de Paris, atualmente é professor no Seminário Ortodoxo de Teologia de Varsóvia (Polônia).

Conteúdo

O Amigo do Esposo	2
O Espírito Santo e a Realidade da Ressurreição	9
O Espírito Santo, Artífice da unidade	17



O Amigo do Esposo

Em: «O Amigo do Esposo» (tradução do Russo).

Publicado em: Revista *Fuentes*, 1993. Argentina.

Série: «Teólogos Ortodoxos Contemporâneos»

João conheceu o mistério do Messias, mas não O seguiu e não se tornou seu discípulo. Não proclamou a vinda do Messias por todo o país; limitou-se a testemunhar sobre Ele diante de seus próprios discípulos e do povo no lugar onde batizava. Permanecerá nessa situação e continuará batizando, passando simplesmente de Betânia do Jordão para Aimom, perto de Salim, porque ali havia muitas águas (Jo 3: 23), ou seja, por uma razão que não tinha nada a ver com o anúncio do Messias. Por quê? Porque seguir o Cristo não correspondia à vocação do Precursor nem à sua missão.

O caminho próprio do Precursor exigia essa renúncia. Mensageiro da Antiga e da Nova Aliança, ele não experimentou a convivência com o Senhor Jesus na terra. Apenas O manifestou ao mundo, enquanto ele mesmo se retirava. Sua proclamação do arrependimento e seu batismo de conversão preparavam o encontro com o Messias que já estava presente, mas ainda não reconhecido. É como o catecumenato que precede, em nossos ritos, o batismo.

João não seguiu o Cristo, exceto na pessoa de seus discípulos. Permaneceu em seu lugar com sua consciência de

Precursor: «É necessário que Ele cresça e eu diminua» (Jo 3: 30). Essas palavras expressam toda a força do feito do Precursor, sua renúncia, sua diminuição voluntária, sua humildade sem limites e ativa. Isso é expresso no último testemunho de João sobre o Messias:

«Alguns dos seus discípulos dizem a João: ‘Aquele que estava contigo do outro lado do Jordão, aquele de quem deste testemunho, está batizando e todos vão a Ele’. João responde e diz: ‘Um homem não pode receber nada se não lhe foi dado dos céus. Vós mesmos sois testemunhas de que eu disse: Não sou o Messias, mas fui enviado adiante dele. Aquele que tem a esposa é o Esposo, e o amigo do Esposo está de pé (ao seu lado) e ouve e se alegra com a voz do Esposo. Pois esta alegria é minha em plenitude: Ele deve crescer e eu, diminuir’». Jo 3: 28-30.

Neste último testemunho, o Precursor expressa palavras tão ardentes e amorosas que essas palavras podem ser verdadeiramente chamadas de hino do Precursor. É o canto de amor para o Esposo. Não é o Cântico dos Cânticos do Esposo para a Esposa, mas o Cântico do Amigo do Esposo. Não é mais a humildade que se rebaixa, mas a humildade que triunfa na alegria vitoriosa: é o triunfo do Precursor.

João ensina aos seus discípulos como se inclinar diante da escolha divina e receber com sabedoria humilde sua própria vocação. Em seguida, ele lhes revela a alegria que enche seu coração, a alegria do Amigo do Esposo. O «amigo do esposo» era a pessoa de confiança que estava mais próxima do esposo, mas permanecia em seu lugar inferior, e mostrava-se

fiel. Assim, o servo de Abraão, Eliezer, a quem foi confiado buscar uma mulher para Isaac, filho de Abraão, a encontrou na pessoa de Rebeca. No entanto, essa função habitual não é mais do que a casca do sentido interior que têm os símbolos mais misteriosos e vibrantes do Antigo e do Novo Testamento. Nestas palavras tão densas de João transparece o Mistério, o Símbolo do *Cântico dos Cânticos*, do *Salmo Nupcial* 45, dos *Profetas*, da *Epístola aos Efésios* (5: 19-33) e do *Apocalipse* (21-22).

O Esposo é Cristo e a Esposa é a Igreja, João está presente nesses misteriosos desposórios antecipados; ele os contempla não como um observador estrangeiro, mas como um amigo, o *Amigo do Esposo*. Sua alegria não é uma alegria egoísta, mas uma alegria de amigo. Nunca na Bíblia se fala do «*Amigo do Esposo*»: João é o único *Amigo do Esposo*. A Esposa é o povo escolhido, a comunidade cristã, a Igreja universal, todo cristão, e de maneira especial, a Mãe de Deus. Este é o conteúdo da *Deisis*: a *Esposa* e o *Amigo* estão juntos com o Esposo.

O *Cântico dos Cânticos* conhece apenas o Esposo e a Esposa, não conhece o *Amigo do Esposo*. Fala da alegria e da felicidade, da união da divindade com a humanidade, da divinização da natureza humana, mas não fala da alegria da abnegação, da morte para si mesmo como condição da união divina; não fala da alegria vitoriosa da humildade que também é a alegria nupcial do Precursor, do *Amigo do Esposo*.

O Amigo encontra a Esposa e a conduz ao Esposo. O Precursor é o homem em sua masculinidade superada e humilhada até a abnegação de si mesmo. A humildade da

Esposa, que é a feminilidade humana, vista pelo Senhor Deus, une-se à humildade do *Amigo do Esposo*, do Amigo que se prepara em nome da humanidade para encontrá-lo. O encontro do *Esposo* acontece com o amor de todo o homem, em seus dois aspectos: feminino e masculino.

O que a alma do Precursor havia chamado fortemente, aquilo que havia preenchido toda a sua vida, está agora diante dos seus olhos. E cheio da alegria de se deixar morrer livremente no amor, expressa a sua confissão de Precursor: Ele deve crescer e eu diminuir, e isso é a alegria em plenitude. Não se disse e não se pode dizer de maneira mais simples, mais completa, mais forte, a palavra do amor que inclui o esquecimento de si mesmo.

Ser *Amigo do Esposo* é a vocação própria do Precursor do Senhor, o seu serviço e a sua proeza espiritual, mas será apenas a sua vocação própria? Temos diferentes formas de serviço: distinguimos os mártires, os eremitas, os *loucos-por-Cristo*, os bispos, as santas mulheres etc. No entanto, existe uma proeza espiritual geral e necessária para cada um no caminho da salvação e que está incluída nas diferentes formas de serviço. Toda alma humana que se une a Cristo na Igreja é desposada por Cristo, que nasce nela, realiza nela o eterno nascimento de Deus e une-se a ela nestas bodas espirituais que são as de Cristo e da Igreja.

A sempre Virgem, Mãe de Deus, é o protótipo da *Esposa*. Da mesma forma, o Precursor, como *Amigo do Esposo*, é o protótipo da entrada na Igreja, do esforço humano que isso requer. Cada pessoa humana que vem a Cristo deve ser não apenas *Esposa*, mas também *Amiga do Esposo*, ou seja,

deve passar pela imolação sacrificial do seu eu psíquico, por vezes maligno, e abandonar toda divinização deste eu, apreciando a morte voluntária que é o dom de si mesmo. «Se alguém quiser salvar a sua vida, perdê-la-á; mas quem perder a sua vida por Mim, salvá-la-á», diz o Senhor. (Mt 8: 35).

Ele também diz:

«Em verdade, em verdade vos digo: se o grão de trigo não cair na terra e morrer, fica ele só; mas se morrer, dá muito fruto; quem ama a sua vida, perdê-la-á; e quem aborrece a sua vida neste mundo, guardá-la-á para a vida eterna (Jo 12: 24-24).

Cada pessoa que vem a Cristo deve morrer para si mesma, dizendo: «Ele deve crescer em mim e eu diminuir e me tornar amigo do Noivo». São Paulo diz: «Já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim» (Gal 2: 20).

O Precursor é testemunha da Teofania, da Manifestação da Santa Trindade no batismo de Cristo. Esta Teofania, especialmente a descida do Espírito Santo, é um Pentecostes para Cristo em sua humanidade, mas também é um Pentecostes antecipado para o Precursor, que não é apenas profeta da Antiga Aliança, mas evangelista da Nova Aliança. Somente a descida do Espírito Santo, a unção particular do Precursor, poderia levar sua consciência a uma clareza plena. Por isso ele pôde cumprir este mistério, que a Igreja canta assim:

«João anunciou aos que estão nos infernos a vinda do Deus que se manifestou na carne, levou sobre si

o pecado do mundo e concedeu grande misericórdia».

Cristo chamou seu testemunho e Precursor: «Lâmpada que arde e brilha» (Jo 5: 35). João «*não era a Luz, mas veio para dar testemunho da Luz*» (Jo 1: 8), a lâmpada que não brilha com sua própria luz. Ele não apenas reflete uma luz que não é sua, mas ele mesmo arde, se deixa queimar e por isso ilumina. João não é definido aqui por sua missão de Precursor, mas por sua própria pessoa: ele arde a partir da Luz, ou seja, de Deus, e ilumina por Deus «*como uma tocha da Luz divina*», um carvão ardente do altar de Deus.

Isso o aproxima do mundo dos Anjos. É chamado de anjo terrestre, no sentido de uma presença constante diante da Face de Deus e de uma iluminação pelo Espírito Santo. Como homem igual aos anjos, ele une em si a plenitude da natureza humana e a altura e intimidade divinas da natureza angelical. Assim como Maria, *mais venerável que os Querubins e incomparavelmente mais gloriosa que os Serafins*, João está acima do mundo angelical, como mostram os ícones.

«Como um acorde final de sua maravilhosa composição sinfônica sobre João, o evangelista João, seu discípulo, diz: «... Jesus vai novamente para o outro lado do Jordão, para o lugar onde João havia estado antes batizando, e fica lá. Muitos vão até Ele e dizem: João não fez nenhum sinal [milagre], mas tudo o que João disse sobre Ele era verdade. E muitos ali creram nele». (Jo 10: 40-42)

Assim, a semente da palavra de João dá frutos. Nestas últimas palavras, expressa-se o mais característico da pessoa

de João: ele não era um taumaturgo na humildade de seu ministério, mas sim o verdadeiro testemunho da Verdade e nisso consiste sua grandeza particular. Muitos homens fizeram milagres, mas João é tão grande que não fez nenhum sinal. A obra de sua vida foi um único sinal, sua própria Pessoa, ele mesmo. O *Amigo do Noivo* em sua humildade. Consagrou toda a sua vida ao *Outro, Aquele que vem*.



O Espírito Santo e a Realidade da Ressurreição

(Capítulo do Livro: «*A Promessa do Pai: a experiência do Espírito Santo na Igreja Ortodoxa*». Pp. 61 a 67 – Edições Paulinas – São Paulo, 1993).

Na crise geral da consciência pascal e escatológica, talvez só a Igreja Ortodoxa tenha conservado até hoje na celebração da ressurreição todos os elementos que os primeiros cristãos compreendiam nesse mistério central de Cristo. A «*Festa das festas*», proclama um dos hinos do cânone das Matinas da Páscoa, obra de são João Damasceno. A festa central de Cristo, o «*Mistério de Cristo*», como o define Odon Case contém toda a *oikonomia*, sendo, portanto, a festa por excelência¹. Parece que a ortodoxia conservou a ideia da Páscoa precisamente graças à teologia do Espírito Santo.

Mas essa mesma teologia ou, melhor, a experiência constantemente renovada da presença do Espírito Santo impediu a ortodoxia de fechar-se no *liturgismo*. Quando a liturgia pascal chegava ao termo de sua elaboração na Igreja do Oriente, talvez com o perigo de ritualização excessiva do culto, de ruptura desnecessária entre a experiência da ressurreição de Cristo (*mystike anastasis*) e a da ressurreição

¹ O Casel, *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, cit., pp. 93-94.

do resto da humanidade (ênfase supérflua na escatologia do futuro projetou num futuro indefinido a ideia da ressurreição geral) - na charneira dos séculos X e XI, um teólogo deu novo impulso à teologia do Espírito Santo e reinterpretou o mistério da ressurreição. Foi são Simeão, que seus contemporâneos chamaram o «Novo Teólogo», tão novas eram as correntes das quais seu ensinamento estava penetrado.² São Simeão o Novo Teólogo está profundamente enraizado na tradição da teologia joanina (da Luz), desenvolvida por são Gregório o Teólogo. Notemos que é a essa teologia que se refere são Serafim de Sarov.

São Simeão o Novo Teólogo dizia que:

«Começamos a nos tornar participantes da ressurreição aqui e agora, no decorrer da vida presente. A ressurreição de todos realiza-se pelo Espírito Santo. [...] Não falo da ressurreição final dos corpos - mas da que se verifica cada dia, nas almas, regeneração e ressurreição espiritual, que nos dá Aquele que morreu e ressuscitou e que, através de todos e para todos os que tiverem vivido dignamente, ressuscita e faz ressuscitar consigo as almas, consigo pela vontade e pela fé, e isso por seu Espírito muito Santo, concedendo-lhes desde já o dom do reino dos céus. [...] Nesta vida podemos, devemos até ver o Cristo, porque, se somos dignos de contemplá-lo aqui em pensamentos, não

² Cf. V. Krivosein, "Neistovjy revnitel" ("Zelotes manikotatos"), in MEPR 1/1957, n. 25, pp. 38-40. V. N. Il'in, Prepodobnyj Serafim Sarovskij, cit., p. 140. *Simeão o Novo Teólogo*, Catequese, SC 104, Paris, 1964, pp. 45-47, 193.

morreremos. [...] Assim, pois, não esperemos contemplá-lo no futuro, mas esforcemo-nos para vê-lo desde o presente»³.

Apressando assim a escatologia (podemos dizer que são Simeão o Novo Teólogo foi precursor da ideia da «escatologia realizada»), ele não fazia diferença entre o futuro e o presente, nem entre o presente e o passado, assegurando que o Espírito Santo está presente do mesmo modo em cada momento da história da Igreja, como estava presente nos tempos apostólicos.

São Simeão julgava essa experiência espiritual totalmente normal e pensava que

«... em cada geração, podemos e devemos ser movidos pelo Espírito divino e sentir sua presença de maneira perceptível à consciência[...], como os apóstolos sentiam Cristo»⁴.

Olivier Clément descreve assim a doutrina de são Simeão o Novo Teólogo: a experiência de um são João ou de um são Paulo é possível a quem recebe agora o selo do Espírito Santo. A vida eterna começa nesta vida:

«... não ter consciência disso é comprar-se na condição de cadáver e arriscar-se a ficar prisioneiro dela para sempre»⁵.

³ V. Krivosein, op. cit., pp. 37-38; cf. J. Klinger, *Geneza sporu e opikleze* (A gênese da controvérsia sobre a epiclese. Aspecto escatológico e memorial da eucaristia no cânone dos primeiros séculos), Varsóvia, 1969, pp. 23-24.

⁴ Capítulos teológicos, gnósticos e práticos, p. 66. Segundo O. Clément, *L'essor du christianisme oriental*, cit., p. 31.

⁵ O. Clément, op. cit., p. 31.

São Simeão o Novo Teólogo sublinha expressamente que os «grandes mistérios de Deus» começam como mistério da encarnação. Em espírito podemos ressuscitar todos os dias. A ressurreição das almas é, ao mesmo tempo, espiritualização e divinização, e tornamo-nos indestrutíveis, inteiros na graça. A ressurreição de Cristo se manifesta no sacramento da eucaristia, que é ato do Espírito Santo. Como o sublinha a XIII *Catequese de São Simeão*, o hino para depois da comunhão proclama: «*Tendo contemplado a ressurreição de Cristo, prostremo-nos diante do Santo Senhor Jesus, o único sem pecado*», e não: «*Tendo crido na ressurreição*»⁶. Podemos contemplar essa ressurreição no Espírito Santo, como participantes dos sofrimentos de Cristo.

O julgamento é pronunciado sem cessar, mas será visível somente na segunda vinda de Cristo. Simeão o Novo Teólogo, estigmatiza os que rejeitam a ressurreição final. Estas três divinizações são a sorte de cada um de nós: durante a vida, após a morte e no julgamento. Isso sublinha a universalidade da ressurreição de Cristo e da transfiguração cósmica. A graça da ressurreição é igualmente final, última⁷. Por isso também Santo Isaac, o Sírio, considera cada pecado como «*um punhado de areia atirado num mar imenso*» e que o único pecado verdadeiro é o de não dar importância ao fato

⁶ SC 104, pp. 197-201; cf. B. Bobrinsky, "Quelques réflexions sur la pneumatologia du culte", in EL 90/1976, nn. 5-6, pp. 383-384.

⁷ Recentemente duas obras foram consagradas à teologia de São Simeão: W. Voelker, *Praxis und Theoria bei Symeon den Neuen Theologen. Ein Beitrag zur Byzantinischen Mystik*, Wiesbaden, 1974, e G.-A. Maloney, *The mystic offire and light. Saint Symeon the New Theologian*, Denville, Nova Jersey, 1975.

da ressurreição, que, por Cristo, se tomou nossa - porque, após a ressurreição, o que é ainda a geena⁸?

A visão da luz, da qual são Simeão, o Novo Teólogo, falou tanto, é sinônimo de divinização e de ressurreição:

*Paredes me cercam, e meu corpo me retém, Mas sem nenhuma dúvida estou verdadeiramente fora delas; não escuto os sons nem distingo as vozes, não tenho medo da morte, eu a venci. Não conheço a tristeza, embora todos me contristem. Os prazeres me são amargos, todas as tentações fogem de mim. E de dia e de noite, sem cessar, vejo a luz; O dia para mim é noite, e a noite é dia. E não quero dormir, porque para mim isso é castigo ...*⁹

Desde esta terra, as relíquias incorruptíveis dos ascetas podem ser interpretadas como sinal da vitória sobre a morte, como o Espírito que se descobre na natureza corporal¹⁰.

O Espírito Santo é o autor de nossa ressurreição como o é da ressurreição de Cristo (1Pd 3: 18). No mesmo raciocínio, são Simeão, o Novo Teólogo, chama o Espírito Santo de «clâmide¹¹ de nosso grande Deus e Senhor» (trata-se do manto de púrpura real do qual Cristo foi revestido antes de sua paixão - cf. Mt 27: 31; Ex 39: 2-30; 28,5), o que corresponde ao

⁸ Sentenças, Paris, 1949, pp. 28, 30.

⁹ Hino XVIII: «Ensinarmento misturado com teologia sobre as operações do amor, que não é senão a luz do Espírito Santo» (São Simeão o Novo Teólogo, Hinos, II, SC 174, Paris, 1971, pp. 83-85). As catequeses 1,5, 10 e 13 de são Simeão tratam especialmente da ressurreição.

¹⁰ P. Florensky, *La colonne et le fondement de la Vérite*, cit., p. 79 (em russo, p. 112). As cartas de N. F. Fiodorov podem ser instrutivas aqui (*Philosophie de La cause commune*, Vernyj, 1906; I, Moscou, 1913; II, 2a ed., Westmead, 1970; 3a ed., Lausânia, 1988).

texto da antiga liturgia de são Clemente, na qual o Espírito Santo é chamado «testemunha dos sofrimentos do Senhor Jesus».¹² As palavras enigmáticas de Cristo: «Hoje estarás comigo no paraíso», em resposta ao pedido do ladrão: «Jesus, lembra-te de mim, quando vieres em teu reino» (Lc 23,42) - isto é, no Espírito Santo -, permitem compreender logo o nexó entre o reino, o Espírito Santo e o paraíso. Comparemos essas palavras de Cristo com a descrição de Gn 2: 8-14: juntas elas permitem esclarecer a questão do paraíso dos antigos como o estado dos que «têm o Espírito Santo»¹³.

Canta o Akathistos em honra de são Serafim¹⁴:

*Alegra-te, tu, que submeteste os animais selvagens,
tomando-os mansos por tua humildade.*

As palavras de Cristo: «Hoje estarás comigo no paraíso», também permitem compreender melhor a ideia da ressurreição.

¹² «Clâmide»; cf. são Simeão o Novo Teólogo, Hinos, I (SC 156), Paris, 1969, pp. 150-151. Eis o texto da liturgia dita de são Clemente (chamada também *Liturgia das Constituições apostólicas*): «Nós te pedimos, Senhor, envia sobre este sacrifício teu Espírito Santo, testemunha dos sofrimentos do Senhor Jesus...» Cf. J. M. Neale e R. F. Littledale, *The liturgies of SS. Mark, James, Clement, Chrysostom and Basil, and the Churches of Malabar*, translated with introduction and appendices by..., 7a ed., Londres, s/d, p. 85; VIII livro: SC 326, p. 199; A Hamman, *Prieres eucharistiques*, ("Foi vivante" 113), Paris, 1969, p. 74; A. Hamman, *Prieres des premiers chrétiens*, 22ª ed., Paris, 1959, p. 168, com alusão a Hb 9,14: «...O sangue de Cristo, que, por um Espírito eterno, se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha...».

¹³ Cf. o diálogo de são Serafim com Motovilov, especialmente a partir do momento da transfiguração. - Assinalemos que Luís Cláudio São Martinho (+ 1803) ensinava que antes da queda o tempo não existia. Considerava o tempo como resultado do pecado original, como o companheiro do nascimento e da morte. O tempo é também a fonte de nossa ressurreição (segundo V. N. Il'in, op. cit., pp. 139-140).

¹⁴

Parece que a realização da ressurreição se dará, antes de tudo, pela liturgia. É precisamente na liturgia, e em particular nos sacramentos, como veremos adiante, que «*a alma se alimenta do Espírito Santo*», que é o reino e a nossa ressurreição.

O Espírito Santo penetra o ser humano igualmente pelo outro lado (na morte) como penhor da ressurreição universal («*no dia da cólera de IAHWEH, pelo fogo de seu zelo toda a terra será devorada*», Sf 1: 18). Todavia o ensinamento de são Paulo (Ef 1: 10: «*... em Cristo renovar todas as coisas, as que estão nos céus e as que estão na terra*» 1Cor 15: 28; «*para que Deus seja tudo em todos*» 1Cor 15: 22; «*assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida*» Rm 11:32; «*Deus encerrou todos na desobediência para, a todos, fazer misericórdia*»), de são Gregório de Nissa¹⁵ e de santo Ireneu, proclamando que Cristo unirá tudo em sua parusia, proclamando a esperança da salvação universal, não foi condenado. Como será isso realizado é um mistério, mas Orígenes, pondo o acento na misericórdia divina, fundamenta a salvação de todos os homens e o desaparecimento final do mal¹⁶.

A escola Alexandrina e são Gregório de Nissa afirmam que sem a universalidade da salvação (*apokatastasis ton*

¹⁵ Ikos 12, segundo V. N. Il'in, op. cit., p. 105.

¹⁶ Contrariamente a uma opinião muito difundida, os pontos de vista de Orígenes, em particular no *De Principiis* I, 6 (PG 11, 165-169; SC 252, pp. 194-207) e III, 6 (PG 11, 331-332; SC 268, pp. 228-234) e no *Contra Celsum* (PG 11. 1641-1642; SC 132, 136, 147, 150, 227), e de são Gregório de Nissa (canonizado antes do III concílio ecumênico de 431 e chamado "Pai dos Padres" no VII concílio) não influenciaram o desenvolvimento da noção de *apokatástase*. Veja P. Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*, Paris. 1973, pp. 101-103.

panton) não haveria vitória total de Deus sobre o mal¹⁷. Gregório de Nissa considerava a possibilidade até de renascimento depois da ressurreição de todos¹⁸, e a possibilidade da salvação de Satã¹⁹, mas isso como sua opinião pessoal²⁰. São Máximo o Confessor mantinha-se numa posição mais prudente²¹. O último combate contra o mal se trava à luz da ressurreição; sobre isso pode ser instrutivo o fim da *Lenda do Anticristo* de Vladimir Soloviev²². É por isso também que a Igreja ora por todos os mortos, sem exceção, nas vésperas de Pentecostes, a fim de que Cristo, que vem «*en atomo, en ripe ophthalmou*» (1Cor 15:52), torne-os participantes de sua glória, porque tem o poder «*de enviar aos infernos e de libertar de lá*»²³.



¹⁷ Cf. G. Maloney, *The cosmic Christ*. Nova Iorque, 1968, pp. 124-125 (trad. pol.: Varsóvia, 1972. pp. 116-117). Não sabemos como isso sucederá, mas (Mc 9,49) "*todos serão salvados com fogo*".

¹⁸ *Oratio catechetica magna*, PG 45, 168; In *Christi Resurrectionem oratio* 61, PG 46,612.

¹⁹ In *illud, quando sibi subiecerit omnia*, PG 44, 1316.

²⁰ *De anima et resurrectione dialogus*, PG 46. 157.

²¹ In *illud, quando sibi subiecerit omnia*, PG 44, 1325.

²² *Capita ducenta*, PG 90, 1172.

²³ Edição de Pierre Pascal, Braine-le-Comte (Bélgica), 1976, p. 235; cf. W. Hryniewicz, "Apokatastaza II: W. teologii", *Encyklopedia Katolicka*, Lublin, 1973, I. pp. 756-758, e especialmente Id., "L'espérance du salut universal. Réflexions sur la tradition orientale", in *Wież* 21/1978, n. 237, pp. 27-44. obra que engloba com precisão todos os aspectos da concepção ortodoxa da apokatástase. A. Dapinski adota o ponto de vista oposto, resultante de juízo errôneo sobre a condenação de Orígenes pelos concílios ecumênicos: "La doctrine de l'apokatastase avant as condamnation par les conciles oecuméniques", in *WPAKP* 7/1977. nn. 3-4. Ver também G. Sérkoff, "La doctrine de l'apokatastase chez le Père des Pères et chez l'archiprêtre Serge Boulgakov", in *Le Messager*, 38/1971, nn. 101-102. p. 27; o sentido dado ao termo "eterno" na Bíblia e sua concepção do tempo têm aqui papel essencial.

O Espírito Santo, Artífice da unidade

(Capítulo 9 do livro «A Promessa do Pai – A Experiência do Espírito Santo na Igreja Ortodoxa». Coleção Teologia Hoje – São Paulo, Ed. Paulinas 1993).

São Máximo, o Confessor, já não temia nada mais do que a estreiteza que se enraíza muitas vezes em um exclusivismo eclesial. Do mesmo modo Vladimir Soloviov, desencorajado a respeito da união das Igrejas em sua forma empírica, vê a «Igreja do Espírito Santo» na contemplação da natureza, numa síntese antropológica largamente compreendida. Com a intenção de evitar diferentes «limitações», ele pratica uma religião do Espírito Santo mais ampla e mais vasta do que todas as religiões particulares¹.

Em apoio dessas ideias - deixando de lado a questão de sua exatidão teológica - encontram-se, é verdade, as palavras de são Cirilo de Alexandria, que vê o Espírito como orvalho vivificante que traz a incorrupção aos corpos nascidos da

¹ Máximo o Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 65, PG 90, 741 D-749. Ver também V. Soloviov, "As limitações latinas me são tão estranhas como as limitações bizantinas ou as de Augsburg ou as de Genebra. A religião do Espírito Santo que eu professo é mais ampla e, ao mesmo tempo, mais rica que todas as religiões particulares...", V. S. Soloviov, *Lettres*, São Petersburgo, 1911; 2ª ed., Bruxelas, 1970, carta a V.V. Rozanov, de 18.12.1892, III, pp. 43, 44. CF também J. Klinger, "Deux précurseurs du renouveau orthodoxe", *Znak*, 20/1968, nn. 169-170, pp. 886-888.

terra², e o fato de que os Padres gregos deram ao Espírito Santo o nome de Basileia, isto é, «Reino»³.

Alexis Khomiakov (1804-1860) via a unidade da Igreja como obra do Espírito Santo, e não de uma autoridade exterior⁴. Porque o Espírito Santo não só intercede por nós com «gemidos inefáveis» (Rm 8: 26) e «desce sobre todos os que ouvem a Palavra» (At 10: 44), mas também engendra: «o que nasceu do Espírito é espírito» (Jo 3: 6)⁵.

O Espírito Santo vivifica, portanto, e faz verdadeiramente com que os membros vivam. Mas o Espírito vivifica unicamente os membros que se encontram no corpo que ele vivifica⁶. Santo Agostinho emprega esses termos a fim de que os fiéis amem a união e temam a desunião. Porque a Igreja, pela ação do Espírito Santo, é corpo de Cristo ressuscitado, comunidade de vida em Cristo e plenitude da ressurreição⁷.

A unidade da Igreja decorre necessariamente da unidade de Deus, porque a Igreja não é multiplicidade de pessoas em suas individualidades, mas unidade da graça

² In Isaiam, PG 70, 588 B.

³ Gregório de Nissa, *Contra Eunomium*, PG 45,472; *Adversus macedonianos*, PG 45, 1320-1321; Cirilo de Alexandria, *Thesaurus de Trinitate*, PG 75, 1116; Máximo o Confessor, *Orationis Dominicae brevis expositio*, PG 90, 884-885. Cf também o artigo de J. Daniélou, "Chrismation prébaptismal et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse", in RSR 56/1968, n. 2, pp. 178-184.

⁴ J. Klinger. "Deux précurseurs du renouveau orthodoxe", art. citado, p. 867.

⁵ O texto de I Cor 14, 1, anterior à instituição do episcopado, diz: "Aspirai aos dons do Espírito, principalmente à profecia". Poder-se-ia dizer, de maneira paradoxal, que o profetismo é critério da verdade da Igreja.

⁶ *Tractatus XXVIII in Iohannem*, PL 35, 1618.

⁷ J. Klinger, "La koinonia comme sacramentelle", *Istina* 22/1 975, n. 1, p. 111.

divina, que vive na multiplicidade das criaturas racionais, dóceis à graça⁸.

Essa definição de Alexis Khomiakov acarreta uma série de consequências importantes. O próprio autor observa que é unicamente com relação ao homem que se pode aceitar a divisão da Igreja em visível e invisível, mas sua unidade é verdadeira e inegável. Todos os homens que existiram, existem e existirão estão unidos na única Igreja pela graça una de Deus. Porque a Igreja visível é instituição temporária que durará só até o fim do mundo.

A Igreja é verdadeira quando vive em união com o corpo místico do qual Cristo é a cabeça. O seu símbolo é a santidade interior, que não admite nenhuma falsidade, nenhuma mistura de erro, porque nela vive o Espírito da verdade; seu símbolo é também a imutabilidade exterior, porque é imutável seu Guardião e Chefe, o Cristo⁹.

Abordamos aqui o problema tão importante da unidade (da comunhão) da Igreja e, com isso, da vida sacramental; eu diria mais: da possibilidade de comunhão da humanidade no Espírito Santo. A comunhão (*koinonia*) pode significar comunhão eucarística e comunhão da Igreja¹⁰.

Toda unidade-comunidade eclesial é sinal exterior da graça e, ao mesmo tempo, sinal (*sacramentum*) e mistério (*mysterium*) da presença de Cristo. Para nós, o próprio Cristo

⁸ A. S. Khomiakov, "L'Église est Une", in A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Paris, 1953, p. 215.

⁹ Id., *ibid.*, pp. 215-217.

¹⁰ J. Klinger, "La *koinônia* comme sacramentelle", art. citado, p. 102.

é, segundo o apóstolo são Paulo, o grande mistério, o mistério da piedade:

«Grande é o mistério da piedade: ele foi manifestado na carne». (1 Tm 3: 16)¹¹.

A Igreja também é *sacramento*, *mistério* da presença incessante de Cristo, e nunca cessa de ser sinal sacramental da presença de Cristo no mundo. É importante, além de toda realidade histórica e institucional da Igreja, ver Cristo presente.

A ideia da *Kenosis* da vida terrestre de Cristo (Fl 2: 5-8) pode ser aplicada também à Igreja. O servo sofredor e desfigurado, sem aparência humana, o servo de IAHWEH na visão de Isaías (53: 2-3) é também a Igreja em sua dimensão terrestre, a pedra de tropeço¹².

É precisamente pela *epiclese* que os dons transformados se tornam o corpo e o sangue, mas, ao mesmo tempo, também nós somos santificados e transformados na unidade perfeita do corpo eclesial¹³.

Somente a falsa distinção entre «natureza» e «graça» é que tornou o vínculo entre Deus e o homem puramente exterior¹⁴. Na teologia oriental ausência de oposição entre natureza e graça fez com que Bizâncio nunca tivesse a tendência de construir sistemas éticos, e com que a Igreja nunca tivesse promulgado prescrições autoritárias sobre

¹¹ Id., *ibid.*, p. 105.

¹² Id., *ibid.*, p. 107.

¹³ Id., *ibid.*, p. 106.

¹⁴ J. Meyendorff, "La théologie orthodoxe dans le monde contemporain", in *Contacts* 21/1969, n. 68, p. 308.

questões particulares da vida cristã¹⁵. Porque o acesso do homem à plena comunhão com o Espírito Santo torna secundário o problema ético. Nesse contexto, pode-se falar da *sola fide* da Igreja, por natureza não ética, mas espiritual. O nível "ético" é muito mais baixo que o nível «Igreja»¹⁶.

Mais ainda, a Igreja primitiva não conhecia sinais exteriores para certos atos que a teologia reconheceu depois como sacramentos. Não está provado que o batismo fosse administrado às crianças nas famílias cristãs (Schillebeeckx). Não havia sinal exterior para o matrimônio. Houve casos de instalação episcopal sem ordenação (eleição dos primeiros patriarcas de Alexandria, caso do papa Cornélio, lenda de São Gregório o Taumaturgo). Nesses casos, a ação do Espírito Santo e da Igreja não é posta em questão, independentemente dos sinais exteriores¹⁷.

O Novo Testamento é a prova imediata de que a piedade dos primeiros cristãos tinha caráter pneumatológico e de que a vida religiosa da cristandade apostólica trazia as marcas do grande e vivo pensamento, arraigado no mais profundo de sua alma: *Deus enviou o Espírito Santo sobre a terra*. A piedade dos cristãos se manifestava nos dons sobrenaturais da Providência de Deus¹⁸.

A Igreja é antes de tudo *Koinonia*, isto é, comunhão do Espírito Santo. Com o tempo, o grau de atividade do Espírito Santo e a riqueza dos dons pneumatológicos que distinguiam a cristandade apostólica diminuíram progressivamente na

¹⁵ J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 236.

¹⁶ Cf o diálogo de São Serafim com Motovilov.

¹⁷ J. Klinger, "La koinônia comme sacramentelle", art. citado, p. 105.

¹⁸ K. Wolfram. "La chrétienté apostolique", in RT 4/1962, pp. 211,241.

Igreja¹⁹, mas não desapareceram totalmente. Na ortodoxia o movimento monástico enriqueceu magnificamente a vida da sociedade cristã. Foi graças a ele que cresceu a importância de dons do Espírito Santo como a profecia, o poder de curar e o de conhecer o estado interior das pessoas, dons que a Igreja proporciona aos seus confessores e que os cristãos raramente usam. Os ascetas e os místicos aprofundaram o mistério do vínculo de Deus com o homem e, graças a eles, outros seguiram mais facilmente o caminho já traçado²⁰. No Ocidente, entretanto, os carismáticos eram malvistas, e alguns dons pneumatológicos eram tidos como sinais de possessão²¹.

Tudo isso permite afirmar a existência de um caráter sacramental além das fronteiras da ação da Igreja.

O problema das «fronteiras da Igreja» foi posto pela primeira vez por são Cipriano de Cartago, a propósito da validade dos sacramentos administrados fora da Igreja²². Em nossa época, o padre Nicolas Afanassieff retomou o problema, examinando a questão da pertença à Igreja dos batizados excomungados (porque a excomunhão exclui da comunidade eucarística, mas não priva do sacramento do batismo)²³.

¹⁹ E. Czajko, "Le mouvement pentecôtiste. Contribution à l'étude du mouvement pentecôtiste dans l'Église", in RT 12/1970, n. 1, pp. 33-35.

²⁰ N. Zernov, *Eastern Christendom*, Londres, 1961, pp. 79-80.

²¹ *Rituale Romanum*, Ratisbona, 1925, p. 33; E. Czajko, "Le mouvement pentecôtiste...", art. cit., p. 35.

²² N. Afanassieff, "L'Église de Dieu dans le Christ", in *la Pensée orthodoxe* 2/1968, p.1 (= PM XIII).

²³ Cf. "Les frontières de l'Église", in PM 7/1949, pp. 17-36; em manuscrito; "L'entrée dans l'Église", Paris, 1952; capítulos I-IV, publicados em *le Messager* 44/1977, n. 120, pp. 27-48; n. 122, pp. 59-78; 45/1978; n. 126, pp. 22-41. O padre Nicolas Afanassieff trata do problema da reintegração na comunidade - da origem do sacramento da penitência.

Partindo desse princípio, a Igreja pode continuar sua atividade entre os excluídos. Os sacramentos são administrados somente na Igreja²⁴, mas Deus não «se prendeu» aos sacramentos. Como observou acertadamente Khomiakov, toda a humanidade, de certa forma, está ligada à Igreja por laços que Deus não quis manifestar, deixando isso ao julgamento do Grande Dia²⁵. A fronteira da Igreja é real, mas não pode ser traçada²⁶. Consequentemente, as fronteiras canônicas da Igreja não poderiam ser carismáticas, e o Espírito Santo pode agir fora da Igreja²⁷.

A Igreja é sacramento e sacramental. Mas, como não há fronteiras claras para a Igreja, nem fronteiras para a ação do Espírito Santo, também o mundo, de certa forma, é sacramental, é *Koinonia* do homem com Deus.

Como então conciliar isso com o estado de dilaceramento da cristandade, e qual a possibilidade de retorno à unidade (*communio*)? Para os que pertencem à Igreja, só a comunhão é possível. Não conhecemos, todavia, as verdadeiras fronteiras da Igreja; só Deus as conhece. Ninguém dentre os homens pode traçar fronteiras à ação redentora de Cristo, que recebeu todo o poder no céu e na terra (Mt 28: 18).

Ninguém pode também fixar fronteiras ao poder do Espírito Santo. Ninguém tem o direito de traçar as fronteiras da Igreja, porque ela é reconhecida do interior, no ato de fé e

²⁴ G. Florovsky, "Les frontieres de l'Église", in Put 4/1934, n. 44, pp. 15,24.

²⁵ A. Khomiakov, "L'Église est Une", in A. Gratieux, op. cit., p. 216.

²⁶ G. Florovsky, "Les frontiêres de l'Église", art. citado, p. 15.

²⁷ É, ao mesmo tempo, um questionamento da opinião de são Cipriano, defendida por G. Florovsky ("Le probleme de la réunion des chrétiens", in Put 3/1933, n. 37, pp. 1-15). Por outro lado, é exato que as fronteiras carismáticas são as verdadeiras fronteiras da Igreja ou que as verdadeiras fronteiras da Igreja são fronteiras carismáticas.

na experiência espiritual, e não conhecemos do interior o estado eclesial das outras Igrejas.

Segundo o padre Jerzy Klinger, não podemos sequer afirmar que nossa Igreja é a única Igreja verdadeira. O mais que podemos afirmar é que ela é Igreja verdadeira. Isso não significa que ela seja toda a Igreja verdadeira e não especifica as fronteiras da Igreja verdadeira. A Igreja ortodoxa é universal graças à sua tradição não interrompida²⁸.

Os problemas de ordem teológica e canônica subsistirão sempre. E o que fazem com os que não conhecem o Espírito Santo? Como são eles batizados? Como são crismados? (At 10: 31-35). O batismo administrado fora da Igreja é válido? Há o costume de dizer que os cânones ordenam expressamente que os hereges sejam rebatizados. A análise dos cânones da Igreja antiga pode trazer ensinamentos sobre esse ponto, dado que o direito é elemento fundamentalmente estranho, infiltrado na Igreja no curso da história. O direito eclesiástico foi constituído segundo o modelo da legislação do império romano. Foi uma penetração da vida empírica sem a graça na vida da Igreja, cheia de graça. A consciência da Igreja colocou o direito canônico com o direito civil (*nomos*) como manifestação de uma só e mesma ordem. A cristandade primitiva não conhecia o direito, ela, que tinha a graça por único fundamento de sua vida e de sua ação (2Cor 6: 14-16)²⁹. A prova disso é que a

²⁸ J. Klinger, "Le problème de l'intercommunion. Point de vue d'un orthodoxe", in M. Thurian, J. Klinger, J. de Baciocchi, Vers. *L'intercommunion* ("Églises en dialogue" 13), Tours-Paris, 1970, pp. 72, 84-85.

²⁹ N. Afanassieff, "Le pouvoir de l'amour" (Sobre o problema do direito e da graça), in PM 14/1971, p. 7.

fraude de Ananias e Safira provocou o aparecimento do direito. Antes dela, «a multidão dos que haviam crido era um só coração e uma só alma» (At 4: 32).

Todavia as prescrições que não repousam em definições dogmáticas podem mudar. Mas não podemos admitir que todos os cânones adotados pela Igreja sejam reconhecidos no futuro como não eclesiais e privados da graça³⁰. O problema da recepção dos «hereges» e dos «cismáticos» se pôs bem cedo. No século III existiam na Igreja duas tendências, uma dando preferência ao rebatismo, partindo do princípio de que só é válido o batismo administrado na Igreja católica; e a outra defendendo a necessidade somente da imposição das mãos do bispo (Ocidente).

O primeiro cânone do segundo concílio ecumênico (Constantinopla, 381) e o sétimo cânone do mesmo concílio, retomado pelo sétimo concílio ecumênico (em Trullo), no cânone 95 (também os cânones 8 e 19 do primeiro concílio ecumênico, Nicéia, 325), estabelecem diferença entre a recepção na Igreja pela crisma (dos arianos, macedonianos, novacianos, tetraditas e apolinaristas), pelo rebatismo (dos eunomianos, paulinianos, montanistas, sabelianos, maniqueus, valentinianos e marcionitas) e pela abjuração dos erros, seguida da comunhão (dos nestorianos). Mas o cânone 8 do primeiro concílio ecumênico ordena (por motivos éticos e disciplinares) não rebatizar, mas «provar a fé» dos novacianos. O cânone 68 do sínodo de Cartago proíbe

³⁰ N. Afanassieff, "Intangible et provisoire dans les canons de l'Église", in *Tradition vivante*, cit., p. 89 (= PM III).

rebatizar os donatistas batizados em tenra infância, se, atingida a idade adulta, manifestam o desejo de voltar à Igreja. O cânone 8 do sínodo de Laodicéia (cerca de 364) ordena rebatizar os frígios, isto é, os adeptos do gnóstico Montano. O 47º cânone apostólico já ameaça com a excomunhão o bispo ou o sacerdote que rebatizar, depois de um primeiro batismo válido (*«... porque eles não sabem distinguir entre os verdadeiros e os falsos sacerdotes»*). Só o primeiro cânone de são Basílio o Grande é que diferencia hereges (que devem ser rebatizados), cismáticos (que não devem ser rebatizados) e «grupos independentes», surgidos por questões disciplinares, que são recebidos depois de fazerem penitência³¹.

Os concílios não dão a esse problema nenhuma solução definitiva, limitando-se a indicações para casos particulares (exemplo: Primeiro Concílio Ecumênico, cânone 8). Pode-se falar de falta de clareza no ensinamento sobre a Igreja e, em particular, sobre os sacramentos³².

A teologia de escola vê três meios para a adesão dos crentes à Igreja Ortodoxa:

- pelo batismo,
- pela confirmação,
- pela penitência.

Isso vale também para o modo de receber, por exemplo, os católicos. Eles são recebidos pelo rebatismo (na

³¹ Cf. também o primeiro cânone do II Concílio Ecumênico condenando uma série de heresias, o sétimo cânone do II Concílio Ecumênico (a respeito dos sabelianos), bem como o 5º e 47º (muito radical) cânones apostólicos.

³² N. Afanassieff, *"Les frontieres de l'Église"*, art. citado, p. 26.

Igreja grega) ou pela penitência e pela eucaristia (Igrejas eslavas).

O Padre Nicolas Afanassieff, analisando os cânones, encontrou neles cinco meios para a recepção dos crentes vindos de outras comunidades: 1) o batismo precedido do catecumenato; 2) o batismo não precedido do catecumenato; 3) a confirmação; 4) a penitência; 5) a profissão de fé expressa por escrito, com a rejeição dos erros³³.

Mas como receber os membros das confissões que surgiram depois da promulgação dos ditos cânones dos primeiros séculos? Cada Igreja resolve esse problema (por exemplo, a recepção dos católicos, individualmente) à sua maneira – e sobre esse ponto as decisões das Igrejas variaram no decorrer do tempo. Balsamon considerava suficiente a abjuração dos erros, mas o sínodo de Constantinopla de 1484 ordenou que os católicos fossem recebidos pela confirmação. Já o sínodo de Constantinopla de 1756 ordenou que fosse pelo rebatismo. Esse sínodo considerava válido só o batismo por tríplice imersão em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, referindo-se – nisso sem fundamento – aos concílios ecumênicos. Ao mesmo tempo, referindo-se aos cânones apostólicos, o sínodo reconhecia, por isso mesmo, a doutrina de são Cipriano de Cartago sobre os sacramentos dos hereges.

Baseando-se nas decisões do sínodo de 1756, o grego Pidalião não considera sacramento o batismo dos latinos. Com essa sentença, a Igreja grega atesta que não reconhece

³³ Id., *ibid.*, p. 27.

os sacramentos dos católicos e de todas as outras comunidades separadas do Ocidente.

O sínodo de Moscou de 1620 ordena rebatizar os católicos, mas o sínodo de 1656 ordena receber pelo rebatismo só os calvinistas e os luteranos. O grande sínodo de Moscou, confirmando o sínodo de Constantinopla de 1484, reconhece a prática de receber os católicos sem rebatismo. As decisões do sínodo grego de 1756 não tiveram influência sobre a Igreja russa. Sob a influência da escola de Kiev, no séc. XVII, e de Teofânio Prokopovitch, em São Petersburgo, a Igreja russa reconheceu mais tarde a validade do batismo de todos os «cristãos ocidentais» e a validade da eucaristia e de todos os sacramentos administrados na Igreja católica³⁴.

Na prática, isso significa que os católicos batizados e confirmados são recebidos pela participação na eucaristia (eventualmente com «abjuração dos erros»)³⁵.

Mas, tanto a Igreja grega como a russa se referem, então, ao cânone 95 do concílio de Trullo - que enumera os meios para a recepção na Igreja, a saber, o rebatismo, a

³⁴ Id., *ibid.*, pp. 27-30; I. Troickij, "11 n'y a pas d'unité sans l'Église", São Paulo, 1954, pp. 123-126 (em russo); *Kniga pravil (O livro dos cânones)*, Montreal, 1971, I, p. 166 (comentário do protopresbítero Georges Grabbe sobre o 95º cânone do Trullo, em russo); J. Klinger, "Le problème de l'intercommunion", *cit.*, p. 88.

³⁵ Cf. o rito da recepção, na Igreja ortodoxa, dos que vêm da confissão romana, Trebnik (ritual eslavo), Jordanville, 1961, II, pp. 377-386. Existem ritos particulares para a recepção dos luteranos, dos judeus, dos muçulmanos etc. O sínodo da Igreja russa os publicou pela primeira vez em 1895. O rito para a recepção de clérigo católico não inclui segunda imposição das mãos sobre o sacerdote, mas somente a vestição (K. Nikolskij, Pasabié... [Manual para o estudo do ordo litúrgico da Igreja ortodoxa], São Petersburgo, 6ª ed., 1900, reimpresso em Graz, 1960, pp. 129, 685-686).

confirmação e a penitência -, mas, evidentemente, não dizem nada dos católicos, que não existiam na época³⁶.

A não-eficiência do batismo dos hereges é sublinhada pelos cânones apostólicos 47 e 68 - «*todos os sacramentos dos hereges são falsos*» -, o que influenciou a opinião de Bizâncio, no sentido de que quem não é ortodoxo é herege. Mas a economia revelou-se mais forte que a teologia. A teologia de escola queria conciliar duas opiniões opostas (o batismo dos hereges é válido - o batismo dos hereges não é válido), o que influenciou as decisões dos sínodos³⁷. Os manuais de teologia consideram válido o batismo administrado em nome da Santíssima Trindade, seja quem for que o administra³⁸. A prática geral das Igrejas eslavas segue atualmente essa regra.

Isso significa que a Igreja ortodoxa reconhece sacramentos conferidos fora dela. Ora, onde os sacramentos são válidos, aí está a Igreja, o corpo místico de Cristo. O Padre Jerzy Klinger afirma que as fronteiras da Igreja se estendem ao menos até onde vai a realidade dos sacramentos. Portanto, se é um só o Cristo que opera nos sacramentos das outras Igrejas, significa que não estamos diante de várias Igrejas, mas de uma só. Onde está a verdadeira comunhão, aí está também a verdadeira Igreja. A verdade e a unidade da Igreja repousam na presença de Cristo, que é toda a verdade e a única verdade. Ninguém mais tem direito à plenitude da verdade: «*Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida*» (Jo 14: 6). Quem recebe

³⁶ N. Afanassieff, "Les frontiéres de l'Église", art. citado, p. 30 (em russo).

³⁷ Id., *ibid.*, pp. 31-33, que se refere, entre outros, a N. Milas, *Les Regles de l'Église orthodoxe, expliquées*, I, São Petersburgo, 1911, pp. 589-590, e Nomo canon XIV, tomo XII, 2.

³⁸ N. Milas, *Les Regles de l'Église orthodoxe, expliquées*, cit., p. 277; N. Afanassieff, "Les frontieres de "Église", art. citado, p. 18.

validamente os sacramentos não pode estar fora da Igreja, porque *«ao fogo da presença de Cristo desaparecem todas as excomunhões, mesmo onde elas ainda existem»*³⁹.

A Igreja é a vida cheia de graça no Espírito Santo; ela pertence ao mundo de Deus, mas existe na história. O eterno aparece no temporal, e o incriado no criado. A vida de Deus é a essência da Igreja, porque *«Deus deve ser tudo em todos»*.

«Dá-lhes em troca dos bens terrestre os bens celestes, em troca dos bens perecíveis os bens imperecíveis», é a oração da Igreja na Anáfora de São Basílio, o Grande. A Igreja é a vida do Espírito Santo pelo fato de ser o corpo de Cristo (Rm 8: 9). *«O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu»* (Lc 4: 18)⁴⁰.

Na Sagrada Escritura e, em particular, nos Atos dos Apóstolos, que descrevem toda uma série de Pentecostes, temos a descrição de muitas descidas do Espírito Santo. Detenhamo-nos em três delas: a da anunciação, a do batismo de Cristo no Jordão e a do dia de Pentecostes. Podemos acrescentar a elas a relação do livro do Gênesis: *«No começo [...] o Espírito de Deus pairava sobre as águas»* quando a *«terra ainda estava vazia e vaga»* (1: 1-2).

Na anunciação o Espírito Santo desceu sobre a Virgem Maria, a fim de formar o corpo humano de Jesus. Essa questão não levantou dúvidas na teologia. Da mesma forma, a unção pelo Espírito Santo depois do batismo no Jordão dizia respeito à natureza humana de Cristo. Mas Pentecostes suscita

³⁹ J. Klinger, "Le probleme de l'intercommunion", cit., p. 96-102.

⁴⁰ S. Boulgakov, L'orthodoxie, Lausânia, 1980. pp. 9-11.

grandes dificuldades de interpretação. A ação do Espírito Santo é recebida de maneira parcial e subjetiva, como a consagração dos apóstolos. Não obstante, era o chamamento de um novo ser: o corpo místico de Cristo. Descendo sobre os apóstolos, o Espírito Santo os reuniu na unidade do corpo místico. No dia de Pentecostes, com as línguas de fogo do Espírito, a Igreja nasceu como corpo místico de Cristo, grande predecessor do Espírito⁴¹. Isso se explica também pela descrição do Gênesis como de «preparativos» para a formação dos corpos humanos idênticos ao corpo de Cristo.

O Espírito Santo desce com a finalidade de formar o corpo de Cristo, motivo fundamental e principal de sua intervenção. Devemos pôr nova questão: onde se realiza agora a descida do Espírito Santo? Sem nenhuma dúvida, realiza-se primeiramente nos sacramentos. Onde o Espírito Santo desce, o sacramento se realiza. Onde o Espírito desce, existe o corpo eucarístico de Cristo. Onde o Espírito desce, existe também a Igreja de Cristo como corpo místico.

Se admitimos a existência dos sacramentos numa Igreja diferente da nossa, isso significa que nessa Igreja o Espírito Santo desce, o que é a condição para a plenitude da vida em Deus.

A Igreja ortodoxa - a Igreja russa, pelo menos reconheceu a existência dos sacramentos nas Igrejas pré-calcedonianas e na Igreja católica. Reconheceu esses sacramentos como válidos. Equivale a dizer que nos sacramentos dessas Igrejas o Espírito Santo desce realmente;

⁴¹ P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, Neuchâtel, 1959, p. 146; Paul Evdokimov, *La Nouveauté de l'Esprit*, Béguilles-en-Mauges, abadia de Bellefontaine, 1977, p. 229.

desce também na forma da eucaristia e chama o corpo eucarístico de Cristo. O corpo eucarístico divinizado de Cristo é o *princípio organizador* do corpo místico, que é a Igreja. Porque o Espírito Santo desce sobre o pão e o vinho e sobre os participantes da assembleia, realizando assim o corpo de Cristo. Da mesma forma que outrora realizou o corpo humano de Cristo na história de sua vida terrestre, também agora realiza seu corpo eucarístico e seu corpo místico, a Igreja.

O Espírito Santo não pode realizar dois ou três corpos eucarísticos diferentes e reais, nem dois, três (ou mais) corpos místicos de Cristo, porque Cristo é um. Onde o Espírito Santo desce estão o corpo eucarístico de Cristo e um só e mesmo corpo místico, a Igreja. Portanto onde o Espírito Santo desce, trata-se não de Igrejas diferentes ou outras, mas de uma só Igreja.

Pode haver vários corpos místicos de Cristo, sendo a Igreja o corpo de Cristo? Qual Igreja? Somente a nossa? E as Igrejas com sucessão apostólica e vida sacramental? Não são também elas o corpo de Cristo? Consequentemente, existe hoje profunda unidade mística, embora lhe falte a expressão exterior.

Pode a presença ou a ausência de Cristo depender exclusivamente de erros doutrinários? A verdade de Cristo, porém, não está subordinada a provas e argumentos lógicos. Os evangelhos não são tratados de teologia nem trabalhos teológicos. A verdade de Cristo se funda na vida por Cristo (GI

2,20; 3,27), e a eucaristia não é propriedade de nenhuma Igreja, porque Cristo não é propriedade da Igreja⁴².

O problema fundamental da pneumatologia não é estabelecer a relação do Espírito Santo com as outras pessoas da Santíssima Trindade, porque ela é inverificável, inclusive pela via da experiência mística, mas focalizar a relação da terceira pessoa com o mundo. Devemos prestar atenção nas palavras de Cristo: o Espírito Santo nos ensinará toda a verdade e nos recordará tudo o que Cristo disse. Significa que o Espírito Santo continua a ação salvadora de Cristo no mundo, que ele é de certa forma o divino guardião do mundo. Por isso pode-se identificar com o anjo guardião do mundo não tanto Cristo, como o fazia a teologia judaico-cristã⁴³, quanto o Espírito Santo, que, na dimensão temporal, assume o cuidado com a obra da criação. Segundo o Pastor de Hermas, o Anjo (*Aggelos endoxos*) é o Filho de Deus identificado com o Espírito Santo⁴⁴. Ao mesmo tempo, a linha pneumatológica - pequena, mas teologicamente preciosa - do judeu-cristianismo e da tradição siro-palestinese comparava o Espírito Santo à «Sofia» (Teófilo de Antioquia, Ireneu de Lião); pode-se ver nisso uma justificação de diversas concepções sofiológicas⁴⁵.

Esse modo de ver a pneumatologia permite evitar a questão do Filioque, que pesa muito sobre toda a teologia.

⁴² J. Klinger, "Le probleme de L'intercommunion", cit., pp. 91, 94, 99-100.

⁴³ J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme* (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, vol. I), Tournai-Paris, 1958, pp. 169-196.

⁴⁴ *Similitudes* 8 e 9, SC 53, Paris, 1958, p. 266 e passim.

⁴⁵ Teófilo de Antioquia, *Altoylcus* II,10,15; Ireneu de Lião, *Adversus haereses* IV, 20.1; III, 24.2; cf. B. Bobrinskoy, *Le mystere de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*, Paris, 1986, pp. 46-47 e 58.

Essa questão impede de progredir no estudo da liberdade, dos filhos de Deus, questão essa ligada diretamente às considerações pneumatológicas. Essa tentativa de se ligarem os dons do Espírito ao direito de dividi-los, também juridicamente, em função dos méritos e das boas ações, é contrária a verdades evangélicas fundamentais: «*porque Deus dá o Espírito sem medida*», e «*onde reinava o pecado, a graça superabundou*». Vê-se facilmente quão revolucionário é o movimento pentecostal, iniciado na época de interpretação jurídica do problema do Espírito e da graça. É impossível, todavia, ligar a pneumatologia ao direito; além disso – e o mais importante –, a pneumatologia, como a teologia, é domínio do sopro livre da graça. O medo da liberdade impeliu às vezes a teologia de escola a procurar soluções no domínio jurídico. Mas a pneumatologia e a teologia se encontrarão sempre entre o *Cilas* do direito e o *Caribde* da liberdade anárquica, ao passo que sem a liberdade dos filhos de Deus não existe teologia autêntica.

Nesse contexto, deve-se considerar a re-união das Igrejas como a re-descoberta da união já existente na sacramentalidade, até no estado de desunião doutrinal e canônica. São possíveis muitas diferenças, segundo os termos da epístola aos Hebreus: «*Muitas vezes e de modos diversos falou Deus outrora aos pais*» (1: 1). Essas palavras podem ser aplicadas à Igreja⁴⁶. É importante que nos lembremos sempre desta profunda máxima de são Vicente de Lérins: «*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*»⁴⁷.

⁴⁶ J. Klinger, "La koinônia comme sacramentelle", art. citado, pp. 110-111.

⁴⁷ J. Klinger, "Le problème de l'intercommunion", art. citado, p. 71.

As diferenciações confessionais da cristandade têm caráter carismático e enriquecedor, porque cada ramo da cristandade elaborou no decurso dos séculos sua própria abordagem da teologia, realizando assim o carisma especial dado por Deus. Apesar das separações, as Igrejas conservaram unidade dinâmica difícil de discernir e pela qual é necessário orar. A presença de Cristo é o fundamento dessa unidade.

Com efeito, o conceito de «católico» se aplica não à dimensão exterior, mas à interior. Cada membro da Igreja é «católico» se permanece em união verdadeira com a Igreja invisível. Por isso as Igrejas locais não são grandes ou menores partes da Igreja, como províncias ou partes de um Estado. Cada uma delas - sem distinção - é a Igreja, identifica-se com a Igreja, manifesta em si toda a Igreja como uma *pars pro toto*. Por isso, quando se fala da Igreja, pode-se usar tanto o singular como o plural⁴⁸.

Igreja tem ainda sentido que se exprime pelo termo «sobornost», que significa «união», unidade de um todo, colegialidade. A colegialidade é o fundamento da unidade da Igreja e significa também liberdade. Nesse sentido, a Igreja é unidade no amor e na liberdade; a vida na Igreja é ato, processo de união espiritual.

⁴⁸ Ver também: A. Osipov, "Sur quelques principes de la compréhension orthodoxe de l'oecuménisme", in BT 18/1978, p. 187, onde o autor compreende a catolicidade da Igreja como unidade de todo o seu corpo, preservada pela unidade espiritual, cuja expressão é o cálice do Senhor. Vladimir Lossky dá sua própria interpretação do conceito de "católico" em "Ou troisième attribut de l'Église", in MEPR 1/1950, nn. 2-3. pp. 58-67, retomado em A l'image..., cit., pp. 167-169.

A Igreja é organização hierárquica, mas a hierarquia não define a vida da Igreja. A hierarquia existe na Igreja, não acima dela, sendo apenas um de seus aspectos.

A Igreja é sempre plena, infinitamente rica e sempre igual a si mesma, porque encerra a plenitude de tudo e é dirigida pelo Espírito Santo; nela não há *pars in toto*, submetida a autoridades externas, mas somente *pars pro toto*⁴⁹. A Igreja, como reino do Espírito, é reino de liberdade: "O Espírito sopra onde quer". Fora do Espírito não há liberdade.

A efusão do Espírito «sobre toda carne, mesmo sobre os escravos e sobre as escravas» nos tempos escatológicos (Jl: 3, 12), e também sobre os pagãos (At 10: 45), é o que leva o autor do octoeco a falar da «Igreja dos pagãos»⁵⁰; ao mesmo tempo ela é a realização da unidade mística dos membros da Igreja, os quais, tendo vivido a transfiguração e a ressurreição, formam a realidade do corpo místico, porque estão unidos por Pentecostes.

São eles que vencem o mundo «sob o poder do Maligno», porque nasceram de Deus (1Jo 5: 4; 5: 19) e já agora formam a Igreja unida pelo Espírito Santo, o reino do Espírito Santo. São os «ungidos pelo Espírito Santo», verdadeiramente livres, porque «onde se acha o Espírito do Senhor aí está a liberdade» (2Cor 3: 17).

⁴⁹ S. Boulgakov, "One, Holy, Catholic and Apostolic Church", in The Journal of the Fellowship 6/1931, n. 12, pp. 25-26, segundo L. Zander, Dieu et le monde, Paris, 1948, pp. 291, 293.

⁵⁰ Terceira ode do Cãnone das Matinas de domingo, Modo 2°. A expressão "Igreja dos pagãos" foi tirada da epístola aos Romanos (16,4).

Não se deve esquecer, contudo, que existem também um mistério do erro e um mistério da heresia. Há, entretanto, o aspecto através do qual sobressai a realidade da proclamação de Jesus como Senhor (Kyrios), o que só é possível no Espírito Santo⁵¹.

O povo de Deus, ligado pela experiência - acessível a todos - da transfiguração e de Pentecostes, à qual conduzem os sacramentos, torna-se «sociedade do Espírito Santo», Igreja dos confessores misticamente unidos, estando atualmente na unidade ideal. Quem faz isso é o Espírito santificante, não santificado, medindo, não medido, tornando participante, não participado, enchendo, não enchido; Espírito que funda e faz obra nova pelo batismo e pela ressurreição⁵². Aqueles que o Espírito do Senhor tocou são desde já divinizados, deificados (*theopoiein*), são filhos do Espírito, porque nasceram do Espírito⁵³. Porque no cristianismo, religião dos paradoxos, o espírito aos poucos triunfa da matéria, e se faz a evolução até o ponto Ômega, o qual é Cristo transfigurado, que penetrou no centro da história e tornou-se o motor da evolução espiritual.

A Igreja se recorda de todos, sem exceção, orando com as palavras da anáfora de são Basílio o Grande: «Os bons, conserva-os em tua bondade; os maus, torna-os bons em tua ternura».

⁵¹ J. Daniélou apresenta exegese de 1 Cor 12,3 por são Gregório de Nissa, em "*Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse*", cit., pp. 192-98.

⁵² S. Gregório de Nazianzo, *Oratio* 31 ("*Theologica*" 5), PG 36, 133-172, SC 250.

⁵³ Clemente de Alexandria, em seus *Stromata*, foi o primeiro a empregar o termo *theopoiein* para exprimir, com termo não bíblico, uma realidade bíblica. Depois de Clemente todos os Padres gregos usaram o termo *theopoien* (deificação). Segundo G. A. Maloney, *The cosmic Christ*, Nova Iorque, 1968, p. 117.

A Igreja tem por missão conduzir ao reino. Parece que não pode haver duas eternidades. O reino de Deus é um como Deus é um. Não podemos pôr obstáculo à missão redentora de Cristo, dirigida ao mundo inteiro. O *exapostilárion* da Sexta-Feira Santa é muito instrutivo a esse respeito: «Senhor, num instante tornaste o ladrão digno do paraíso», (isto é, da eternidade).

O «talento escondido na terra», a não-realização das ordens de Cristo é talvez pecado contra o Espírito Santo⁵⁴. Mas o que pratica sua vocação, «*de seu seio jorrarão rios de água viva*» (Jo 7: 38). A água é símbolo do Espírito Santo, que «se espalha» amplamente por toda a terra. Não é por acaso que o santo *starets* Siluan repetia muitas vezes que o Espírito Santo lhe ensinara a amar o amor de Cristo⁵⁵.

Mas o Espírito Santo agiu e age sem a Igreja, porque é maior do que a Igreja, maior do que todas as Igrejas. Porque cria e une o novo templo da humanidade, ele não só é o autor da unidade integral e ideal em Cristo, mas também une e integra a Igreja, o corpo místico de Cristo, e a humanidade, ligada também à Igreja, porque não existe o legalismo da salvação e não há fronteiras da Igreja que sejam fronteiras para o Espírito Santo⁵⁶.

Não se pode traçar limites à Igreja nem no tempo, nem no espaço, nem no poder. Pode-se dizer que também as

⁵⁴ V. N. Il'in, *Saint Séraphim de Sarov*, 4a ed., Nova Iorque, 1971, pp. 145-150 (em russo).

⁵⁵ Arquimandrita Sofroni (Sakharov), *Starets Siloiuane, moïnedu mont Athos. Vie, doctrine, écrits*, Paris, 1973, p. 132.

⁵⁶ Matta-el-Meskim, "La Pentecôte", in *Irenikon* 50/1977, n. 1, p. 36; J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, cit., p. 236. O Espírito Santo é antes de tudo "vida da Igreja"; cf. B. Bobrinsky, "Le Saint Esprit, vie de l'Église", in *Contacts* 18/1966, n. 55, pp. 179-198.

fronteiras não delimitadas da Igreja Ortodoxa chegam até as fronteiras da Igreja de Cristo? É só a assembleia eucarística que tem fronteiras empíricas definidas; as fronteiras da Igreja não estão traçadas⁵⁷.

Para a ortodoxia, a Igreja é o lugar espiritual ou o poder de Deus, o poder da oração. A Igreja no mundo é grande sarça que se consome sem fim no Espírito Santo⁵⁸. Porque a Igreja é «grande sacramento», mistério, sinal para o mundo, o lugar no qual a graça age.

O mistério da Igreja não pode ser definido, porque não se define a vida. A Igreja só pode ser compreendida pela experiência, pela graça, pela participação em sua vida. A necessidade de definir essa vida denota infalivelmente uma diminuição da consciência eclesial. Por isso todas as definições são unicamente «fórmulas de circunstância». Elas não são a voz da Igreja, mas o fato contingente das «escolas de teologia». «*Creio... na Igreja una, santa, católica e apostólica*», diz o símbolo da fé. Pode-se definir o objeto da fé? Se fosse possível, não deveríamos dizer «creio», mas «conheço» ou «sei», e isso não seria mais fé. Podemos somente afirmar que onde está a graça aí está Cristo agindo, e agindo também seu corpo místico, a Igreja⁵⁹.

⁵⁷ S. Boulgakov, *L'orthodoxie*, Lausânia, 1980, p. 14; N. Afanassiedd, "Sacramenta et sacramentalia", in PM VIII, p. 31 (em russo).

⁵⁸ D. Staniloae, "Le Saint Esprit dans la théologie et la vie de l'Église orthodoxe", in *Contacts* 26/1974, n. 87, pp. 239 e 242, reeditado em *Priere de Jésus et expérience du Saint Esprit*, Paris, 1981, pp. 104, 112.

⁵⁹ P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, cit., pp. 123-124; N. Afanassieff, "Les frontieres de l'Église", art. citado, p. 34, onde o autor fala do reconhecimento dos sacramentos conferidos fora da Igreja ortodoxa, baseando-se na ação do amor e de seu caráter absoluto.

A Igreja ortodoxa não tem eclesiologia dogmatizada, nem sequer elaborada. Isso explica a dificuldade fundamental da perspectiva ecumênica ortodoxa, na qual, embora estejamos de acordo sobre a necessidade da união numa só Igreja, não conhecemos suas fronteiras, nem sua natureza, nem sabemos quem dentre nossos irmãos está nela e quem ainda não está. Por isso o padre Georges Florovsky pensa que a eclesiologia ortodoxa que é uma parte da cristologia, é etapa pré-histórica para ela⁶⁰. Segundo o padre Sérgio Boulgakov, a dificuldade não é a falta de precisão dogmática na exposição dos verdadeiros traços da Igreja, mas o fato de que a Igreja não pode ser definida⁶¹. Porque a Igreja é a própria vida e, enquanto vida, deve ser vivida e conhecida. As palavras «vem e vê» Jo 1: 39) aplicam-se por excelência à Igreja. Para conhecer outra Igreja é necessário viver propriamente de sua realidade, entrar de dentro na corrente de sua vida.

O Espírito sopra, contudo, onde e quando quer. Portanto a graça está em relação não com a Igreja institucional, mas com a Igreja mística, e a doutrina da graça não entra no quadro da doutrina da Igreja como instituição exterior e canônica⁶².

A adoção dessa eclesiologia eucarística acarreta importantes consequências teológicas. As controvérsias da Igreja antiga levavam a dois sistemas eclesiológicos: universal

⁶⁰ G. Florovsky, "Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église", in *La Sainte Église universelle*, 1948, p. 11; cf. também Y.- N. Lelouvier, *Perspectives russes sur l'Église. Un théologien contemporain*: Georges Florovsky, Paris, 1968, pp. 80-90.

⁶¹ S. Boulgakov, *L'orthodoxie*, cit., pp. 9-11.

⁶² S. Boulgakov, *L'Épouse de l'Agneau*, cit., p. 228.

e local (eucarístico). O adágio "*extra ecclesiam nulla salus*" põe o problema das fronteiras da Igreja universal.

As epístolas de são Paulo são dirigidas a Igrejas locais particulares: «À Igreja de Deus que está em Corinto» (te *ekklesia tou Theou te ouse en Korintho*, 1Cor 1: 1-2), «À Igreja de Deus de Corinto» (2Cor 1: 1), «À Igreja de Tessalônica» (1Ts 1: 1), «A todos os que estão em Roma» (*pasin tois ousin en Rome*, Rm 1: 7). A Igreja local é uma parte da Igreja universal e representa a Igreja de Deus. A Igreja de Deus se identifica com a Igreja local, e no pensamento da eclesiologia de são Paulo os cristãos de Corinto são a Igreja de Deus⁶³.

Isso nos leva à questão do corpo místico de Cristo: «Vós sois o corpo de Cristo» (*soma Christou*), da Primeira Epístola aos Coríntios (12: 27), e do corpo eucarístico: «Isto é o meu corpo» (*touto mou estin soma*), 1Cor 11: 24). O problema da Igreja como Corpo de Cristo não é especulação teológica, mas percepção eucarística da Igreja. Fundando-se no corpo (*soma*), a Igreja é o Cristo. O Cristo não pode ser dividido, porque está sempre em sua plenitude. Assim também a Igreja, porque ela é o Corpo de Cristo. Daí a unidade ontológica dos membros do Corpo de Cristo, no qual não há diferença entre judeu e grego, escravo e livre, homem e mulher (GI 3: 28; Rm 10: 12; CI 3: 11; Ef 3: 6) daí também a unidade mística dos fiéis com Cristo⁶⁴.

Por isso, à comunhão na oração, da qual fala o Padre Sérgio Boulgakov, à unidade no Verbo de Deus, à unidade da

⁶³ N. Afanassieff, "L'Église de Dieu dans le Christ", in *La Pensée orthodoxe*, n. 2 (= PM XIII), pp. 2-5.

⁶⁴ Id., *ibid.*, pp. 8, 11.

vida espiritual e à unidade nos sacramentos deve-se acrescentar a unidade no corpo místico de Cristo⁶⁵.

A natureza da unidade ontológica do corpo de Cristo foi revelada por são Paulo no capítulo 13 da Primeira Epístola aos Coríntios, no hino ao amor (*ágape*), que corresponde à doutrina de são João: *Deus é amor* (“*ho Theos agape estin*”, 1Jo 4: 7-8).

Os membros da Igreja local permanecem em relação com o Corpo, porque a Igreja é o Corpo de Cristo. É uma consequência da doutrina do Corpo de Cristo em seu aspecto eucarístico (Rm 12: 3-5); e a vida em Cristo é a vida no Espírito: “*en pneumati*” (Rm 8: 9).

As epístolas de são Paulo proclamam que a Igreja é de Deus em Cristo (*ekklesia tou Theou en Christo* 1Ts 2: 14; GI 1: 22; FI 1: 1). O primeiro atributo da Igreja é ser de Deus; o segundo é ser em Cristo⁶⁶.

A Igreja local é una porque é Igreja de Deus. A Igreja invisível não é separada da Igreja visível, e na Igreja local se concretiza e se manifesta toda a Igreja. A multiplicidade das Igrejas locais não impede a unidade da Igreja de Deus, da mesma forma que a multiplicidade das assembleias eucarísticas não impede a única eucaristia (1Cor 10: 17). Na unidade da Igreja local se manifestam a unidade e a plenitude da Igreja de Deus. A Igreja local é antes de tudo assembleia

⁶⁵ S. Boulgakov, *Au puits de Jacob* (Jn 4,23), sobre a unidade real da Igreja dividida, na fé, na oração e nos sacramentos, in *La réunion des chrétiens. Le probleme oecuménique dans la conscience orthodoxe*, Paris, 1933, pp. 9-32 (em russo).

⁶⁶ N. Afanassieff, “*L’Église de Dieu dans le Christ*”, art. citado, pp. 14, 17-27.

eucarística; por isso, “*epi to auto*” designa a Igreja local. «A Igreja de Deus em Cristo» existe, portanto, na Igreja local⁶⁷.

Encontra-se frequentemente a opinião de que a história da Igreja pode ser dividida em dois períodos essenciais: o ciclo cristológico, que dura por todo o período dos concílios, e o ciclo pneumatológico, que culmina com o hesicasmo e o palamismo, e com as definições dos sínodos de Constantinopla. O adágio patrístico: «Deus se fez homem para que o homem possa tornar-se Deus», encontrou seu cumprimento na teologia do Espírito Santo e na doutrina das energias divinas⁶⁸.

Nessa concepção, o «tempo do Espírito Santo» é também tempo da cristianização de povos novos. A Ortodoxia traduz a Sagrada Escritura e os livros litúrgicos nas línguas dos povos que se convertem. Isso caracteriza com certeza a ação do Espírito Santo. A economia do Espírito Santo é marcada pela diversidade. Essa economia não é um meio, mas um fim⁶⁹. Não é surpreendente que o período pneumatológico tenha conduzido, no Oriente, à ruptura com o Ocidente, porque a marca da obra do Espírito Santo é levar ao pleno desenvolvimento das culturas populares (a exemplo da

⁶⁷ Id., *ibid.*, pp. 31-38. O uso do singular e do plural para designar a realidade da Igreja é significativo. CL S. Boulgakov, *Au puits de Jacob*, cit., p. 9 (em russo).

⁶⁸ P. Evdokimov, *Le Saint Esprit dans la tradition orthodoxe*, cit., p. 60; D. Staniloae, “*Le Saint Esprit dans la théologie et la vie de l’Église orthodoxe*”, art. citado, p. 229; Desclée, 1981, p. 90.

⁶⁹ Cf. Simeão o Novo Teólogo, *Homília* 38, 1; Atanásio o Grande, *De Incarnatione et contra arianos*, PG 26, 999 C. Ver também O. Clément, *Transfigurer le temps*, Neuchâtel, 1959, pp. 132-133; Id., “*Pour aborder l’étude du Credo*”, in *Contacts* 14/ 1962. nn. 38-39, p. 89; P. Evdokimov, “*La fête de la Pentecôte dans la tradition orthodoxe*”, in *Verbum Caro* 23/1969, n. 62, p. 177; Id., “*La Pentecôte*”, in *Les Étapes de l’an de grâce*. Neuchâtel, 1962, pp. 109-114; W. Hryniewicz, “*Pneumatologie et ecclésiologie*”, in *Collectanea theologica*, Varsóvia, 1977, n. 2, p. 35 (em polonês).

aliança com IAHWEH). Como o Filho manifesta a personalidade, o princípio da unidade, a hipóstase, do mesmo modo o Espírito Santo manifesta, de certa forma, a «impersonalidade». Por isso o dom das línguas corresponde à sua multiplicidade, à diferenciação, lembrando a torre de Babel. Temos, pois, três planos nos quais abordar o problema da unidade: o plano da ortodoxia, o do cristianismo e o do mundo.

É difícil acreditar que seja possível a unidade empírica de toda a cristandade. Antes, pode-se notar uma crise do ecumenismo e até da teologia, a qual vai aumentando⁷⁰. As Igrejas fizeram concessões unicamente nas posições em que eram possíveis sem «prejuízo doutrinal», mas em matéria doutrinal as posições continuam inconciliáveis. E parece que assim continuarão. No máximo pode-se, com Vladimir Soloviov, transferir a realização da unidade para a segunda e manifesta vinda do Senhor Jesus⁷¹. Pode-se também ver nessa unidade um ideal ao qual se aspira e se deve aspirar, mas não se pode realizar.

Em 1935 apareceu em Munique o livro de Karl Barth *Die Kirche und die Kirchen* (A Igreja e as Igrejas), no qual o pai da teologia dialética mostra que a Igreja verdadeira não é uma Igreja particular, mas todas as Igrejas, porque a Igreja invisível reside em todas as Igrejas visíveis. Por isso a única via para a unidade é a da obediência de cada um à sua Igreja, porque as divisões são da vontade de Deus: «É preciso que haja até

⁷⁰ W. Hryniewicz. "Théologie et oecuménisme face à la crise", in *Wież*, 20/1977, n. 228, pp. 15-24 (em polonês).

⁷¹ *Breve relation sur l'antichrist*, in P. Pascal, *Discours sur les abominations de la nouvelle Église suivi de Braine-le-Comte* (Bélgica), 1976, pp. 234-235.

divisões entre vós» (1Cor 11: 19). Nessa perspectiva, a unidade se apresenta não tanto como o fato de se atingir um estado novo quanto como a descoberta - acima das rupturas inevitáveis - da unidade já atingida⁷². Esse tipo de perspectiva se distancia muito, todavia, da teologia ortodoxa, porque introduz ruptura inútil entre a Igreja visível e a Igreja invisível, fazendo da Igreja terrestre instituição puramente humana, isto é, falível. Ora, para a ortodoxia, a Igreja é o prolongamento da encarnação.

Infelizmente, em todas as controvérsias dos teólogos tratava-se mais de defender o próprio ponto de vista do que a verdade, e mais a verdade como fórmula do que a verdade como realidade. Ora, a unidade não consiste num acordo sobre fórmulas, mas na vida de Cristo; por isso a união deve ser feita diante do altar. A falta de clareza na doutrina sobre a Igreja e, em particular, sobre suas fronteiras⁷³ não deve incitar os teólogos a obscurecê-la ainda mais. Um só pensamento, uma só ação deve predominar, a da *Una Sancta*⁷⁴.

Podemos, portanto, falar de "*unidade sem re-união*",⁷⁵ da unidade do corpo de Cristo. Cristo, que vive em seus membros, provoca com isso a unidade mística, mas igualmente real e objetiva. Somos cristãos na medida em que Cristo vive em nós. Essa é também a fórmula do paradoxo ecumênico. A Igreja é sempre una, já que é o corpo de Cristo.

⁷² Segundo F. J. Leenhard, "*Réalité et caractères de l'Église*", in *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel, 1948, p. 82.

⁷³ N. Afanassieff, "*Les frontières de l'Église*", art. citado, p. 35 (em russo).

⁷⁴ N. Afanassieff, "*Una santa*", in *Irenikon* 36/1963, n. 4, pp. 436-475.

⁷⁵ O primeiro a empregar essa expressão foi G. D. Rosenthal, *Report of the Anglo-Catholic Congress 1930*, Westminster, 1930, pp. 1-14, 22-29; cf. Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique*, Paris, 1937, pp. 212, 221.

Por outro lado, existem várias Igrejas no plano histórico de nossa vida em Cristo. Podemos falar de um plano místico e eclesiológico. Procurando Cristo, encontramos-nos a nós mesmos. Verificam-se então estas palavras da epístola de São Paulo: «*Saúdam-vos as Igrejas da Ásia*» (1Cor 16: 19), «*Todas as Igrejas de Cristo vos saúdam*» (Rm 16: 16), e: «*Os irmãos da Itália vos saúdam*» (Hb 13: 24). Os evangelhos e o Apocalipse não conhecem a divisão das Igrejas (Ap 14: 6). A unidade delas deve realizar-se, portanto, não só na história terrestre, antes do fim do mundo, mas igualmente na meta-história celeste⁷⁶. A falta de sucesso atual do movimento ecumênico, em sua iniciativa de realizar a união histórica das Igrejas, não significa que essa obra seja irrealizável.

É necessário, por isso, procurar a unidade também nos sacramentos e na Igreja mística, que é o corpo de Cristo. As fronteiras da Igreja vão pelo menos até onde vai a ação de Cristo nos sacramentos, ou a ação do Espírito Santo. Como escrevia Santo Atanásio, o Grande, sem o Espírito Santo somos estranhos a Deus, e pelo Espírito Santo somos participantes de Deus⁷⁷.

Devemos estar atentos ao fato de que todos os artigos do Credo tratam de realidade espiritual. Parece, portanto, que o «*creio [...] Na Igreja una, santa, católica e apostólica*» refere-se primeiramente à realidade espiritual da Igreja, e não à

⁷⁶ L. Zander. *Problemy ekumenizma*, Paris, 1946, pp. 230-235; S. Boulgakov, *Apokalipsis Ioanna* (Ensaio de exegese dogmática), Paris, 1948, pp. 126,128 (em russo).

⁷⁷ Oratio III contra Arianos, PG 26, 373; O. Staniloae, "Le Saint Esprit dans la théologie et la vie de l'Église orthodoxe", art. citado, p. 232 (reed., Oesclée, Paris, 1981, p. 94). Foi também São Basílio o Grande que introduziu a concepção da Igreja como "corpo místico" (*De Spiritu Sancto* XVI, PG 32, 140; Basile de Césarée, *Traité du Saint Esprit*, SC 17, Paris, 1947, pp. 178-180).

realidade visível⁷⁸, isto é, a uma realidade de ordem teológica. «Creio» no que é invisível: na vida dos mortos, nos anjos, na presença real e contínua de Deus, nas manifestações da graça. A unidade da vida divina e humana, chamada *teandrismo*, exclui toda divisão em Igreja visível e invisível⁷⁹.

Não olhamos para as coisas que se veem, mas para as que não se veem; pois o que se vê é transitório, mas o que não se vê é eterno (2Cor 4: 18).

Até a época da aproximação entre a Rússia e o Ocidente, no séc. XVIII, nesse país, não havia, propriamente falando, teologia racional, no sentido usual do termo. Celebravam-se os divinos mistérios, lia-se a Bíblia, construía-se igrejas, veneravam-se os ícones, seguiam-se os ideais monásticos, procurava-se praticar os preceitos do sermão da montanha na vida pessoal e social, mas, com raras exceções, não se tentava exprimir a experiência pessoal em forma escrita⁸⁰. A fé tinha expressão mais na arte do que na teologia.

Essa questão está indissolivelmente ligada ao problema do desenvolvimento da revelação. Porque pode-se provar que o pensamento de um desenvolvimento progressivo da revelação não era estranho aos Padres das Igrejas do Oriente, particularmente a São Gregório o Teólogo⁸¹. O Espírito Santo, manifestando à Igreja toda a

⁷⁸ Sobre o sentido do símbolo da fé, ver E. Lanne, "L'Église Une", in *Irenikon* 50/1977, n. 1, pp. 46-58.

⁷⁹ P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, op. cit., p. 123.

⁸⁰ N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the XXth century*, Londres, 1963, p. 283.

⁸¹ *Oratio XXXI*, 26-27 (*De Spiritu Sancto*), SC 250, Paris, 1978, pp. 326-331.

verdade, é a garantia do desenvolvimento da revelação, embora ele próprio permaneça no silêncio do sopra.

Agora se põe a questão: a ação do Espírito Santo é limitada à Igreja? A experiência mística do «Eu sou», da luz e da ressurreição vivida por Sri Ramana Maharishi⁸² e da situação na casa de Cornélio, descrita nos Atos dos Apóstolos (10: 44-45), prova que não há fronteiras para a ação do Espírito Santo: «Também sobre os gentios se derramara o dom do Espírito Santo» (At 10: 45). O Espírito Santo é, pois, o artífice da unidade dos homens, porque sua ação ultrapassa os limites de Igreja institucional.

Graças à tua vinda, Senhor, o deserto floresceu como lírio, a Igreja estéril dos pagãos: nela meu coração se fortaleceu⁸³.

O Espírito Santo é dado mediante o arrependimento; logo, a Igreja pertence aos que se arrependem e que perecem⁸⁴. A *communio sanctorum* é a participação dos pecadores nas coisas santas.

São Gregório de Nissa descreveu o rito da unção crismal antes do sacramento do batismo; ele foi conservado no rito sírio, que não conhece a unção depois do batismo. Não se trata de desvio litúrgico, mas de tradição judaico-cristã preservada, porque *ninguém pode dizer que Jesus é Senhor, senão no Espírito Santo* (1Cor 12: 3), e a manifestação exterior

⁸² H. Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Védanta à la Trinité*, Paris, 1971, pp. 57-60.

⁸³ Hirmos da 3ª Ode do Cânone das Matinas de domingo, Modo 2º.

⁸⁴ É a opinião de santo Efrém o Sírio, segundo G. Florovsky, *Les Feres orientaux du IV siècle*, Paris, 1931; 2ª ed., Westmead, 1972, p. 232 (em russo).

dessa tradição é a unção que precede a profissão de fé⁸⁵. Essa cerimônia está em relação também com a situação na casa de Cornélio, mencionada acima. Pela liturgia, encontramos-nos pessoalmente com Cristo, e a nossa «ascensão aos céus» se realiza (Ef 2: 4-6; Hb 12: 22-24) mediante o *Querubikon* e o *sursum corda* até a *koinonia* eucarística e a plena união com Cristo no Espírito Santo. É ao mesmo tempo, também, uma descida da Santíssima Trindade⁸⁶. Estamos diante de realidade que nos ultrapassa infinitamente, diante do mistério.

Isso não significa, todavia, que se deva negligenciar a unidade com a Igreja histórica, porque se trata da identidade do corpo de Cristo, «o mesmo ontem, hoje e para a eternidade» (Hb 13: 8). A Igreja não é *semper reformanda*, mas *semper evoluenda* na direção de Cristo, que vem no Espírito Santo. A sua vinda será repentina (*en atomo, en ripe ophthalmou* - 1Cor 15: 52).

Considerando as pesquisas feitas acima, podemos arriscar afirmar que aqueles sobre os quais o Espírito Santo desceu pertencem de agora em diante à Igreja, unidos que estão pelo Espírito Santo na Igreja mística, que é o corpo de Cristo. Com efeito, a descida do Espírito Santo é batismo místico, o nascimento para os que nascerem do Espírito. E Cristo é aquele que batiza pelo Espírito Santo. Jo 1: 33; Mt 3:

⁸⁵ J. Daniélou, "Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse", art. cit., pp. 177-179, 184-192.

⁸⁶ B. Bobrinskoy, "Ascension et liturgie. L'Ascension et le sacerdoce du Christ en relation avec le culte", in *Contacts* 11/1959, n. 27, pp. 171-175, e K. Besobrasov (Dom Cassiano), *Le Christ et la première génération chrétienne*, Paris, 1950, pp. 270-272 (em russo).

11), porque, «*Ele é o Senhor de todos e abençoa ricamente todos os que o invocam*» (Rm 10: 12).

